



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
81. Jahrgang

4/18

**Karl-Marx-Jahr 2018
Was bleibt vom Marxismus?**

**Okkult-Organisationen in Deutschland
Neue Literatur bietet detailreiche Einblicke**

**Reformationstag als gesetzlicher Feiertag
Humanisten sind dagegen**

Zum Tod von Billy Graham

**Stichwort: Ásatrú
(germanisches Neuheidentum)**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Wolf Krötke

Karl-Marx-Jahr 2018: Was bleibt vom Marxismus?

Rückblick und Ausblick aus der Sicht evangelischer Theologie

123

DOKUMENTATION

Karl-Heinz Paqué

Karl Marx: Was bleibt vom „Kapital“?

Zehn Thesen und ein Fazit

133

BERICHTE

Matthias Pöhlmann

Okkult-Organisationen in Deutschland

Neue Literatur über magische Gesellschaften im 20. Jahrhundert

135

INFORMATIONEN

Säkularer Humanismus

Reformationstag als gesetzlicher Feiertag – Humanisten sind dagegen

139

Evangelisations- und Missionswerke

Eine neue Dimension der Evangelisation – zum Tod von Billy Graham

141

Erweckungs- und Erneuerungsbewegungen

„Willow Creek“-Leitungskongress 2018 in Dortmund

142

Psychologie / Psychotherapie

Zum Status wissenschaftlicher Psychologie

144

Esoterik

Pläne einer Gemeinschaft um Andreas Hortmann scheitern an Bürgerprotesten

146

Schamanismus

Michael Harner, Erfinder des „Core Shamanism“, verstorben

147

Alternative Medizin

Kritik an den neuen Leitlinien für die Heilpraktikerprüfung 149

Der Film „Die Gabe zu heilen“ 150

STICHWORT

Ásatrú 151

BÜCHER

*Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim / Mechthild Albert /
Karoline Noack (Hg.)*

2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive 156

Wolf Krötke, Berlin

Karl-Marx-Jahr 2018: Was bleibt vom Marxismus?

Rückblick und Ausblick aus der Sicht evangelischer Theologie¹

1 Der Anspruch des Marxismus: die Welt verändern

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“ So steht die 11. Feuerbachthese von Karl Marx auch heute noch wie in realsozialistischen Zeiten seit 1953 in goldenen Lettern auf Marmorgrund im Foyer der Berliner Humboldt-Universität. Als nach 1989 mit der „Veränderung der Welt“ Schluss war, welche die Staatspartei SED im Osten Deutschlands vierzig Jahre lang betrieben hatte, kam verständlicherweise die Forderung auf, diesen Spruch als Eingangstor zu einer Stätte der Wissenschaft, die ohne Interpretieren der Zeugnisse menschlichen Forschens und Geisteslebens nicht sein kann, zu entfernen. Diese Forderung hat sich nicht durchgesetzt. Da half auch nicht der Hinweis, dass der Spruch in der Form, die ihm Friedrich Engels gab, gar nicht von Marx stammte und von ihm auch nicht zur Veröffentlichung vorgesehen war. Denn Engels hatte den Gegensatz zwischen Interpretieren und

Verändern durch die Hinzufügung eines „aber“ noch verschärft. Bei Marx selbst hieß es: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern“.

Das trifft durchaus – wie wir gleich noch sehen werden – einen Nerv des Denkens von Karl Marx. Aber es trifft kaum die Inanspruchnahme dieses Satzes, den die SED nach 1953 auch 1964 in der Karl-Marx-Erinnerungsstätte in Berlin-Stralau in Sandstein schlitzen ließ. Denn dass Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinn hatte, welche in der DDR etabliert wurden, lässt sich im Grunde aus keinem Text des Werkes von Marx schlüssig begründen.

Die Humboldt-Universität von heute hat dieses Problem trickreich durch eine künstlerische Installation umschifft, indem sie die Treppen zum Marx-Engels-Spruch mit der Warnung „Vorsicht Stufe“ versehen hat. Die Absicht dabei ist, dass dieser vergoldete Spruch „als Denkmal geschützte Provokation“ und „gleichzeitig als Zeichen historischer Toleranz und innerer Befriedung eines ehemals gespaltenen Landes“ wahrgenommen werden soll.² Das ist eine edle Absicht. Sie erfüllt insofern auch ihren Zweck, als man stutzt, wenn man die Treppen zu diesem Satz emporsteigt und so vielleicht angehalten wird, darüber nachzudenken, was er bedeutet und was unter Berufung auf ihn an Gesellschafts-

¹ Sonntagsvorlesung in der Evangelischen Kirchengemeinde Berlin-Nordend am 28. Januar 2017. Zur ausführlichen Darstellung der Marx- und Marxismus-Rezeption in Theologie und Kirche in der Zeit der deutschen Teilung verweise ich auf meine Beiträge in dem Band: Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom „real existierenden Sozialismus“ zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994, sowie auf: Karl Barth und der Kommunismus. Erfahrungen mit einer Theologie der Freiheit in der DDR, Zürich 2013.

² www.hu-berlin.de/de/foerdern/was/erfolge/kunst_foyer.

veränderung in der DDR ins Werk gesetzt wurde.

Ob der Satz allerdings zu „historischer Toleranz“ und „innerer Befriedung“ von Menschen im wiedervereinigten Deutschland aufruft, lassen wir hier dahingestellt sein. Denn er ist so, wie ihn die SED verstand, aggressiv. Er blockiert das niemals abgeschlossene freie Fragen und Forschen nach dem Woher und Wohin der Gesellschaft und unseres eigenen Lebens. Marx selbst verstand zwar seine Analyse der ökonomischen Verhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts als das „aufgelöste Rätsel der Geschichte“³. Doch eine praktische Verwirklichung dieser Auflösung war für ihn Zukunftsmusik. Es „kömmt“ erst „darauf an“, es zu verwirklichen! Die Inanspruchnahme der 11. Feuerbachthese durch die marxistisch-leninistische Weltanschauung aber besagte: Das „aufgelöste Rätsel der Geschichte“ *wird schon gegenwärtig* verwirklicht. Es kommt jetzt nur noch darauf an, es mit der Macht des sozialistischen Staates in der Gesellschaft durchzusetzen. Im Jahr 2018, in dem sich der Geburtstag von Karl Marx zum 200. Mal jährt, unterliegt diese Inanspruchnahme von Marx allseits der Kritik. Er soll von dem Ruch befreit werden, der Inspirator von unterdrückenden Gesellschaftssystemen zu sein, die es im sogenannten „Ostblock“ die Menge gab und die heute in Nordkorea oder Kuba in unterschiedlicher Weise noch auf dem Plane sind. Dieses Bemühen ist berechtigt, weil Marx selbst die proletarische Revolution als den Anbruch eines „Reiches der Freiheit“ erhoffte.

Verhältnismäßig gering scheint gegenüber den vielen und durchaus sehr unterschiedlichen Würdigungen von Karl Marx in diesem Gedenkjahr aber die Lust von

Theologie und Kirche zu sein, sich nach dem Ende des Lutherjahrs nun mit ihrem Verhältnis zu Marx und zum Marxismus ausführlischer zu beschäftigen. Das erstaunt ein bisschen. Dieses Verhältnis war nämlich in der Zeit, als der Marxismus-Leninismus fast die halbe Welt beherrschte, so intensiv, dass man sich fragen muss, ob das denn nicht wenigstens Spuren hinterlassen hat, die auch heute im Leben unserer Kirche zu bemerken sind.

2 „Besseres Staatswesen“ – „gerechteres Zusammenleben“?

Es ist nicht möglich, hier die ganze Geschichte der Aneignung des Marxismus in Kirche und Theologie und die Auseinandersetzungen, die das auslöste, zu schildern. Wir müssen uns mit ein paar Schlaglichtern begnügen.

Nach 1945 nahm die Marxrezeption in der Kirche ihren Anfang durch das sog. „Darmstädter Wort“ von 1947. Es ist vom „Bruderrat“ der Bekennenden Kirche aus der NS-Zeit, der noch bis 1952 – freilich ohne Leitungsbefugnisse in den Landeskirchen – weiter tagte, verfasst. In ihm wurden „Irrwege“ der Kirche, die schon vor der Nazizeit begannen, benannt und bekannt. In der 5. These dieses Wortes heißt es: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, dass der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.“ Auf diesem Hintergrund wird in der 2. These beklagt, dass die Kirche das „Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur ... gut geheißen“ habe. Wenn dann in der 7. These zur Verantwortung

³ Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 40, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956, 536.

„für den Aufbau eines besseren Staatswesens“ aufgerufen wird,⁴ dann musste das natürlich so verstanden werden, dass der „ökonomische Materialismus“ und seine „Revolution“ zu den Grundlagen des „besseren Staates“ gehören müssen.

So wurde es denn auch verstanden und hat darum im Westen, aber zunächst auch im Osten große Kritik geerntet. Von östlicher kirchlicher Seite wurde diesem Wort vorgehalten, dass es ignoriere, wie die Praxis des „ökonomischen Materialismus“ in der Realität aussehe. Es werde völlig übersehen, dass die Menschen und die Christenheit im Namen des Marxismus-Leninismus wieder unter eine Diktatur geraten seien.⁵ Die Klagen über das Machtgebaren des sozialistischen Staates ziehen sich im Grunde denn auch durch alle östlich-kirchlichen politischen Stellungnahmen – nicht nur dieser Frühzeit des sozialistischen Systems.

Nach dem Mauerbau 1961 aber änderte sich die Tonlage. Die Kirche musste sich darauf einstellen, auf unabsehbare Zeit im „real existierenden Sozialismus“ zu leben. Das hat das Bestreben beflügelt, sich mit dem *sozialen* Grundanliegen dieses Staatswesens ins Benehmen zu setzen. In einem Brief der Bischöfe der DDR-Landeskirchen an den Staatsratsvorsitzenden Walter Ulbricht vom 15.2.1968 heißt es aus Anlass der Einführung der neuen DDR-Verfassung dementsprechend: „Wir sehen uns vor die Aufgabe gestellt, den Sozialismus als Gestalt gerechteren Zusammenlebens zu verwirklichen.“⁶ Was dieser Komparativ konkret bedeutet, wird nicht gesagt. Er erinnert aber deutlich an die Rede vom

„besseren Staatswesen“ im Darmstädter Wort. Dieser Komparativ konnte nur so verstanden werden, dass ein „gerechteres Zusammenleben“ gemeint ist als in der von der „sozialen Marktwirtschaft“ geprägten westlichen Gesellschaft. Und in der Tat hat sich der Berliner Bischof Albrecht Schönherr am 23. Juni 1970 im Zuge der von ihm bejahten Formel, der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR wolle „Kirche im Sozialismus (nicht neben und gegen ihn)“ sein, auf das Darmstädter Wort bezogen. Im Unterschied dazu hat es in Westdeutschland nie eine offizielle kirchliche Rezeption dieses Wortes gegeben. Diejenigen, die es bejahten, aber sammelten sich in sogenannten „Bruderschaften“, die auch – z. B. in der Prager „Allchristlichen Friedenskonferenz“ – den Schulterchluss mit Theologen und Kirchenleuten suchten, die sich in der DDR für das sozialistische Gesellschaftssystem einsetzten. Allerdings war die regelrechte Marx-Euphorie, die im Gefolge der Studentenbewegung von 1968 in Theologie und Kirche der Bundesrepublik beträchtliche Kreise zog, von anderer und stürmischerer Qualität.

3 Den Sozialismus „verbessern“?

Einer der wichtigsten Repräsentanten für die Marx-Rezeption in der Bundesrepublik war unter vielen anderen der Westberliner Theologe Helmut Gollwitzer. „Dank an Karl Marx“ hat er 1983 zu dessen 100. Todestag seine Würdigung von Karl Marx überschrieben, die in seinen „Aufsätzen zu christlichem Glauben und Marxismus“ 1988 noch einmal veröffentlicht wurde.⁷ Marx habe die Augen dafür geöffnet, dass die bürgerliche Gesellschaft, die auf einem System der Privilegierung der besitzenden Klasse

⁴ Vgl. Das Darmstädter Wort und der Sozialismus, in: Reinhard Höppner/Michael Karg (Hg.): Das Erbe der Bekennenden Kirche in der DDR, Stuttgart 2014, 93f.

⁵ Kurt Scharf: Protokoll der 12. Tagung des Bruderrates der EKD, Detmold, 15./16. Oktober 1947, Zentralarchiv der EKH, Best. 36, Bd. 6.

⁶ Vgl. Ruth Zander/Manfred Punge: Zum Gebrauch der Formel Kirche im Sozialismus, 1988.

⁷ Helmut Gollwitzer: Dank an Karl Marx, in: Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus, Bd. 1, München 1988, 268-274.

beruhe, überwunden werden müsse. Nur so könne eine wahrhaft menschenwürdige „sozialistische Gesellschaft“ entstehen. Angesichts dessen, dass der Kapitalismus global das „wachsende Weltelend“ verursache, bedürfe es einer „nicht notwendig mit Gewalt“ (!) verbundenen „planetarischen Revolution“ mit einer „massenhaften Hebelkraft für die Überwindung des kapitalistischen Systems“.⁸ Dass sich jedoch – mit einem Wort von Lenin – die „Arbeiteraristokratie“ in der kapitalistischen Gesellschaft durchaus nicht als proletarische, revolutionäre Kraft darstellt, wird auf die Verschleierungskünste des dem Kapitalismus hörigen Staates mit seiner Ideologie der „sozialen Marktwirtschaft“ zurückgeführt. Marx hilft, den Schleier wegzuziehen. Darum gebührt ihm Dank.

In der DDR durften Texte wie der eben zitierte nicht veröffentlicht werden. Wenn man sich auf sie bezog, wurden von der Zensur sogar die Namen derer gestrichen, die dergleichen vertraten. Denn diese christliche Inanspruchnahme von Karl Marx galt als „Revisionismus“, der als noch gefährlicher angesehen wurde als der offene Angriff des Klassenfeindes. Er unterhöhlte mit seinem Appell an die „Hebelkraft“ von Massen den Anspruch der Partei, Führungskraft bei einer sozialistischen Gesellschaftsgestaltung zu sein. Hinzu kam, dass die Option für eine „planetarische Revolution“ sich auf die im katholischen Raum entstandene lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“ berief.

Zur DDR-Politik gehörte zwar die Unterstützung von Befreiungsbewegungen in der sogenannten „Dritten Welt“. Aber dass die marxistischen Kategorien, die Befreiungstheologen wie Leonardo Boff und Gustavo Gutiérrez bei ihrer Analyse der Verarmung dieser Welt verwendeten, auch zur Kritik an der „strukturellen Gewalt“ in der sozialisti-

schen Gesellschaft werden konnten, wollte man nicht dulden. Noch weniger galt das für den Einfluss derjenigen Marxisten, die für eine Demokratisierung des östlichen Gesellschaftssystems eintraten.

Dazu gehörte der aus der DDR in die Bundesrepublik geflüchtete Philosoph Ernst Bloch. Er verstand Marx als Vertreter einer Utopie, welche bei Menschen die gesellschaftsverändernde Energie der Hoffnung auslöst. Er wurde in der auch in der DDR verbreiteten „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann als Verbündeter der christlichen Reich-Gottes-Hoffnung in Anspruch genommen.⁹ Nicht weniger haben Marxisten wie Milan Machovec und Vitezslav Gardavky mit ihrer Vision eines „Sozialismus mit menschlichem Angesicht“, dessen Realisierung 1968 von den Sowjets in der Tschechoslowakei niedergewalzt wurde, viele Menschen in dem Bemühen beflügelt, den Sozialismus demokratisch zu verbessern.

Doch von einem „verbesserlichen Sozialismus“, für den sich Heino Falcke 1972 auf der Synode des Bundes der Evangelischen Kirche in Dresden einsetzte, wollte die SED nichts wissen. Falckes Vortrag „Christus befreit – darum Kirche für andere“ durfte in der DDR nicht veröffentlicht werden.¹⁰ „Kirche für andere“, wie sich der Bund der Evangelischen Kirche unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer nannte, durfte nur eine die realsozialistische Gesellschaftsordnung anerkennende Kirche sein und nicht mit dem Anspruch auftreten, sie verbessern

⁹ Vgl. Jürgen Moltmann: „Das Prinzip Hoffnung“ und die „Theologie der Hoffnung“, in: ders.: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 31965, 313-334.

¹⁰ Dieser Vortrag wurde 1974 als Anhang an das Votum des (gesamtdeutschen) Theologischen Ausschusses der EKV in der Bundesrepublik gedruckt (vgl. Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde. Barmen II, Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1974, 213-232).

⁸ Ebd., 274.

zu wollen. Dieser Anspruch aber war unter Berufung auf Bonhoeffers Diktum, dass Christus zu „mündiger Weltverantwortung“ befreie, gar nicht zu vermeiden. Er hat vor allem an der Basis der Gemeinden zu Initiativen beigetragen, die sich für „Verbesserungen“ realsozialistischer Gesellschaftspraxis im Namen mündiger Bürgerinnen und Bürger einsetzten.

Zwar hat es – besonders an der Sektion Theologie der Humboldt-Universität – Versuche gegeben, mit Bonhoeffers Theologie der Gefängnisbriefe eine kritiklose Einstimmung der Kirche in die sozialistische Gesellschaftspraxis und sogar in die atheistische Weltanschauung des „dialektischen Materialismus“ zu begründen.¹¹ Aber das galt in der Kirche als absurde Abseitigkeit. Die Bereitschaft, an einem „besseren Sozialismus“ mitzuwirken, aber war ernst gemeint; so ernst, dass sie auch nach dem Fall der Mauer von gewichtigen Stimmen aus der Kirche zum Ausdruck gebracht wurde.

Fünf Tage nach dem Fall der Mauer hat sich Manfred Stolpe in Greifswald bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde „für einen wirtschaftlich effektiven, sozial gerechten, demokratischen, moralisch sauberen und den Menschen zugewandten Sozialismus“ ausgesprochen.¹² Und als sich gegen Ende des Jahres 1989 die Möglichkeit der deutschen Wiedervereinigung abzeichnete, stand die Unterschrift vieler Christinnen und Christen mit und ohne wichtige Funktionen in der Kirche und der christlich motivierten Bürgerbewegung unter dem Aufruf „Für

unser Land“ vom 26. November 1989. In ihm wurde gefordert, in der DDR „eine sozialistische Alternative zur Bundesrepublik“ und das heißt zu einer vom Kapitalismus geprägten Gesellschaft „zu entwickeln“. Wie wir wissen, ist es aufgrund des wirtschaftlichen Bankrotts der DDR, der andauernden Flucht von Menschen aus der DDR¹³ und des Tempos der deutschen Wiedervereinigung nicht dazu gekommen. Die Stimmen in Theologie und Kirche, die sich für eine vom Marxismus bestimmte Gesellschaftsordnung aussprachen, sind nach und nach verstummt. Bleibt darum die Öffnung von Theologie und Kirche für den Marxismus nur eine Episode in der Kirchengeschichte, die der Vergessenheit anheimfallen kann? Um auf diese Frage zu antworten, ist es geraten, auf Karl Marx selbst zu hören.

4 Der Mensch – das höchste Wesen für den Menschen

Nicht nur auf den ersten Blick sperrt sich die Philosophie von Karl Marx entschieden dagegen, von einer religiösen Position her aufgenommen zu werden. Sein Werk ist voll von Verächtlichmachung einer christlich-sozialen Weltveränderung. „Die sozialen Prinzipien des Christentums haben jetzt achtzehnhundert Jahre Zeit gehabt, sich zu entwickeln, und bedürfen keiner ferneren Entwicklung durch preußische Konsistorialräte“, sagt er bissig.¹⁴ Seine Philosophie ist grundsätzlich atheistisch. Das heißt: Der Atheismus ist seinem Denken nicht nur ein von seinen sonstigen Einsichten ablösbares Beiwerk. Er hat *fundamentale* Bedeutung, weil im Grunde alle Fehlentwicklungen in der Gesellschaft auf die „Religion“ zurückgeführt werden. Unter Religion wird dabei nicht nur die Kirche verstanden, sondern

¹¹ Hanfried Müller folgte aus Bonhoeffers Plädoyer für das mündige Christsein, dass die Kirche sich die wissenschaftliche Weltanschauung des Marxismus inklusive des Atheismus zu eigen machen müsse und auf jeden eigenständigen Versuch der Weltgestaltung zu verzichten habe.

¹² Verantwortungsgemeinschaft – Christen und Marxisten in der DDR in den Herausforderungen unserer Zeit, Greifswalder Universitätsreden NF 54, Greifswald 1989, 16.

¹³ Im November/Dezember 1989 täglich 2000!

¹⁴ Karl Marx/Friedrich Engels: Werke (im Folgenden: MEW), Bd. 4, 65.

auch die Kultur und der Staat, die uns Menschen – und das ist entscheidend – ein verkehrtes Bewusstsein von uns selbst und unserer Welt vermitteln.

Zu dieser Überzeugung ist Karl Marx deshalb auch nicht durch eine intensive Beschäftigung mit der Religion in den Kirchen jener Zeit gekommen. Diese Überzeugung war vielmehr eine *philosophische* Position, zu der er sich bei seinem Studium in Berlin entschieden hatte. Dort stand zu seiner Zeit alles im Banne der Philosophie des absoluten Geistes von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hegel erklärte unsere Wirklichkeit so, dass der absolute Geist – also Gott oder das Göttliche – sich im Bewusstsein von Menschen in der irdischen, endlichen Welt entäußere und entfremde, um sich in diesem Selbstbewusstsein in der Geschichte Stufe für Stufe fortschreitend wieder mit ihm zu vereinen und zu versöhnen.

Karl Marx schloss sich demgegenüber den sogenannten „Linkshegelianern“ an. Sie interpretierten Hegel so, dass der absolute Geist in Wahrheit das menschliche Bewusstsein sei, das seine Selbstentfaltung irriterweise für eine Dimension des göttlichen Geistes hält. Diesen Irrtum hat nach Marx Feuerbach gültig aufgedeckt. „...es gibt keinen andern Weg ... zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart“, urteilte Marx über Feuerbachs Hauptschrift „Das Wesen des Christentums“.¹⁵

Darum beginnt der berühmteste religionskritische Text von Marx (nämlich die Einleitung zu der Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ von 1843/1844), in dem er die Religion als „Opium des Volks“ bezeichnet, mit der Feststellung: Die „Kritik der Religion“ ist „im wesentlichen beendet“.¹⁶

Marx hielt es mit Feuerbach für entschieden, dass Religion die „Projektion“ von Eigenschaften der menschlichen Gattung „an den Himmel“ ist. Weil Menschen als Einzelne in ihrem wirklichen Leben nie alle ihre Eigenschaften als Menschen entfalten können, verehren sie sie in einem anderen, göttlichen Wesen. Sie entfremden sich (Hegel lässt grüßen!) dadurch von sich selbst. Sie machen sich selbst arm, um ein „abstraktes, unsinnliches, von der Natur und dem Menschen unterschiedenes Wesen“ reich zu machen. Die Kritik dieses Vorgangs gibt der Menschheit dagegen die Bedeutung wieder, die sie an Gott verloren hat. Sie gibt ihr die Gottesprädikate zurück. Darum gilt: „Ist das Wesen des Menschen das *höchste Wesen* des Menschen, so muß auch praktisch das *höchste und erste* Gesetz die *Liebe des Menschen zum Menschen sein*. *Homo homini deus est* (der Mensch ist dem Menschen ein Gott) – dies ist der oberste praktische Grundsatz, dies der Wendepunkt der Weltgeschichte.“¹⁷

Bei Marx begegnet dieser Satz verändert und mit einem entscheidenden Zusatz, mit dem er über die Liebesideologie von Feuerbach hinausgeht: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das *höchste Wesen für den Menschen* sei, also (!) mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“¹⁸ Dieser „Also-Satz“, der auf die Revolution des Proletariats jener Zeit abzielt, hat es in sich. Wir können ihn hier gar nicht vollständig ausloten. Aber mindestens drei wesentliche Überzeugungen von Marx sind in ihm verankert bzw. verborgen und nach 1843 weiterentwickelt worden.

¹⁵ Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, MEW, Bd. 1, 27.

¹⁶ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 1, 378.

¹⁷ Ludwig Feuerbach, das Wesen des Christentums, Berlin 1984, 444. Mit weniger, als das Rätsel der Weltgeschichte gelöst zu haben, hat sich kein Hegelianer zufriedengegeben!

¹⁸ Zur Kritik (s. Fußnote 16), 385.

5 Drei echte Marxismen

5.1 Religion als Opium des Volks

Die Kritik der Religion durch Feuerbach leidet nach Marx daran, dass sie zu abstrakt ist. Sie redet vom Menschen mit seinen Eigenschaften so, als sei er ein „außer der Welt hockendes Wesen“¹⁹. Menschsein aber bedeutet Tätigkeit, Praxis. Das war für Marx an erster Stelle die Arbeit, durch die Menschen auf die Natur einwirken und sie sich für ihr Leben zunutze machen. In der Arbeit entfalten sie ihre Wesenskräfte. In der von der kapitalistischen Produktionsweise bestimmten Gesellschaft aber wird diese Entfaltung pervertiert. Menschliche Arbeitskraft wird selbst zur Ware. Was Menschen produzieren, hat mit ihnen selbst gar nichts mehr zu tun. Sie entfremden sich (!) von ihrem wahren Wesen; mehr noch, sie verelenden durch die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft.

Hier greift nun die Religion ein, die – wie schon gesagt – vorgängig vom Staat einer solchen Gesellschaft befördert wird. Er verschafft der „Basis“ der ökonomischen Wirklichkeit einen „Überbau“, der die sich selbst entfremdeten Menschen auf illusorische Weise über ihre wahre Verfassung hinwegtröstet. Darum wird Religion mit den folgenden berühmten Formulierungen charakterisiert: „Religion ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt ... Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt ... Sie ist das Opium des Volks.“²⁰

Wladimir Iljitsch Lenin hat den letzten Satz verfälscht und Religion als „Opium

für das Volk“ definiert. Er hat ihn im Sinne eines Priesterbetrugs verstanden. Dem Volk werden absichtlich Betäubungsmittel verabreicht. Lenin hat mit dieser Lesart der massenweisen Ermordung von Priestern in der Sowjetunion durch die Bolschewiki den Weg bereitet.

Bei Marx ist die Charakterisierung der Religion als „Opium des Volks“ im Unterschied dazu ein Ausweis der Hilflosigkeit einer Gesellschaft, welche die wahren Ursachen der menschlichen Entfremdung nicht zu erkennen vermag. In der Religion kommt die Ergebung in das Schicksal der Entfremdung ebenso zum Ausdruck wie der Protest dagegen im Ausblick auf bessere Zustände „im Himmel“. Dagegen hilft nur, dass die „Waffe der Kritik“ an der Religion „zur Kritik der Waffen“ wird, zur radikalen, „materiellen“, gewaltsamen Veränderung der gesellschaftlich-ökonomischen Zustände, welche die Religion entstehen lassen. Dass diese Kritik, wenn sie erfolgreich sein will, die „Massen“, allen voran die Massen des ausgebeuteten Proletariats, ergreifen muss,²¹ war darum das erklärte Ziel von Marx. So „kömmt es darauf an, die Welt zu verändern“!

5.2 Historischer Materialismus

Marx hat sich nicht damit begnügt, seine Kritik nur auf die Gesellschaft seiner Zeit zu beziehen. Als Hegelianer ging es ihm darum, eine Gesetzmäßigkeit der Weltgeschichte aufzudecken. Er hat es darum unternommen, die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse seiner Zeit schon auf den Beginn der Menschheitsgeschichte und ihre gesamte historische Entwicklung zurückzuführen. Deshalb verstand er seine Philosophie als „historischen Materialismus“.

¹⁹ Ebd., 378.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 385.

Der Begriff „Materialismus“ hat dabei mit dem Begriff „Materie“ im naturwissenschaftlichen Sinne überhaupt nichts zu tun. Er bezeichnete die materiellen ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in der historischen Menschheitsentwicklung. Friedrich Engels hat dem dann leider den von Lenin in seiner Schrift „Materialismus und Empiriokritizismus“ aufgenommenen „dialektischen Materialismus“ hinzugefügt. Danach wird alles Wirkliche auf die „Materie“ als einer bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit zurückgeführt – eine in naturwissenschaftlicher Sicht unhaltbare Behauptung, die freilich noch in den Köpfen vieler Menschen herumspukt, die in sozialistischen Zeiten sozialisiert und indoktriniert wurden. Marx selbst hatte an solchen Spekulationen über die „Materie“ überhaupt kein Interesse. Ihm ging es um die materielle gesellschaftliche Wirklichkeit. Das Problem, das diese Wirklichkeit schafft, hat er in der Arbeitsteilung begründet gesehen. Ursprünglich in der „Urgesellschaft“ drückten Menschen in der Bearbeitung der Natur gemeinsam ihr wahres Wesen aus. Mit der Arbeitsteilung aber stellten sie nur noch einzelne Produkte her, die zur von ihnen unabhängigen Ware und zum Geldwert in den Händen der Besitzer der Produktionsmittel wurden. Es entstand die Klasse der Besitzer und die der Nichtbesitzenden. Im kommunistischen Manifest von 1848 wird darum die ganze Menschheitsgeschichte als eine Geschichte von Klassenkämpfen dargestellt, welche durch die technische Entwicklung und die Produktionsverhältnisse (d. h. die Eigentums- und Gesellschaftsordnung) vorangetrieben wird. Marx unterscheidet fünf Phasen dieser Geschichte: Die Urgesellschaft, die Sklavhaltergesellschaft, den Feudalismus, den Kapitalismus und den Sozialismus, den er auch Kommunismus nennt, weil dann die Produktionsmittel allen gemeinsam gehören und es kein Privateigentum mehr gibt.

Über die konkrete Gestaltung der Gesellschaft im Kommunismus erfahren wir bei Marx ganz wenig. Was wir aber erfahren, klingt abenteuerlich, weil es die Verhältnisse im Kommunismus ähnlich wie die in der „Urgesellschaft“ schildert. Kein Mensch ist dann mehr darauf festgelegt, in einem bestimmten Beruf „Zwangarbeit“ zu tun und sich also zu entfremden. Die „kommunistische Gesellschaft“ ermöglicht es ihm, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu betreiben, nach dem Essen zu kritisieren“, wie jeder „gerade Lust“ hat und „ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“.²² In dieser Weise sei der „Kommunismus ... vollendeter Naturalismus = Humanismus“ und das „aufgelöste Rätsel der Geschichte“.²³

5.3 Das Kapital

Damit das „aufgelöste Rätsel der Geschichte“ verwirklicht werden kann, muss der Kapitalismus die Verelendung des Proletariats, der „Klasse mit radikalen Ketten“,²⁴ so weit treiben, dass diese Klasse genötigt ist, ihre Ketten abzuwerfen und die universale, weltweite Bestimmung der Menschheit zur Betätigung ihrer Wesenskräfte in Gang zu setzen. Mit dem Aufruf „Proletarier aller Länder vereinigt euch“ endet deshalb das „Kommunistische Manifest“.

Wenngleich diese Schrift ein wesentlicher Schrittmacher der Arbeiterbewegung in Europa war, der wir bis heute sehr viel verdanken, fehlte ihr freilich der Nachweis, dass die kapitalistische Wirtschaftsweise notwendig in eine solche revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft hineinführe. Karl Marx hat es sich deshalb zur Aufgabe gemacht, das Kollabieren des Kapitalismus

²² MEW, Bd. 40, 33.

²³ Ebd., 536.

²⁴ MEW, Bd. 1, 390.

wirtschaftswissenschaftlich zu begründen. Er arbeitete in diesem Sinne bis zu seinem Tode an seinem Hauptwerk „Das Kapital“. Friedrich Engels hat es die „Bibel des Kommunismus“ genannt. Doch diese Bibel blieb Fragment. Nach langem Zögern hat Marx 1867 den ersten Band veröffentlicht, der 1872 noch einmal aufgelegt wurde. Den zweiten und dritten Band hat Friedrich Engels posthum nach den Manuskripten überarbeitet und herausgegeben. Der vierte Band blieb ungeschrieben.

Wer dieses komplizierte, ganz schwer zu lesende Buch verstehen will, muss in der Wirtschaftswissenschaft zu Marx' Zeiten und auch heute ziemlich kundig sein. Wir sind also darauf angewiesen, uns ein Urteil über dieses Werk aufgrund der Ergebnisse der wirtschaftswissenschaftlichen Forschung zu bilden. Sie billigt Marx zu, dass er in mühsamer Kleinarbeit und vor allem fantasievoll dem Funktionieren einer von der Kapital-Akkumulation (der Anhäufung des Kapitals in den Händen weniger) und der vom Markt bestimmten Wirtschaft auf die Spur zu kommen suchte. Sie gibt uns zugleich aber zu bedenken, dass er sich in zwei wesentlichen Punkten geirrt hat. Ich schildere das jetzt so, wie ich es verstanden habe, wobei ich einräume, dass ich es vielleicht zu sehr vereinfache.²⁵

Der eine Punkt ist die Lehre vom Mehrwert. Sie beruht auf der Anschauung, dass sich der Wert einer Ware „objektiv“ an der Arbeitszeit ermesse, die für ihre Produktion erforderlich ist. Ein Rock sei darum z. B. mehr wert als ein Leinentuch, weil auf den Rock mehr Arbeitszeit verwendet werde. Das stimmt aber nicht. Der Wert einer

Ware ermisst sich vielmehr daran, was die Kunden dafür zu zahlen bereit sind. Sie können durchaus bereit sein, für ein gutes Leinentuch mehr zu bezahlen als für einen Rock.

Weil die „objektive“ Werttheorie also nicht zutreffend ist, ist auch das andere nicht zutreffend, dass die Kapitalakkumulation dadurch zustande kommt, dass der Kapitalist die Arbeiter mehr arbeiten lässt, als für ihren eigenen Lebensunterhalt erforderlich ist. Sie erfolgt vielmehr dadurch, dass sich das Produkt auf dem Markt durchsetzt. Es kann noch so viel gearbeitet werden – wenn das Produkt sich auf dem Markt nicht durchsetzt, ist es vergebliche Liebesmüh. Das traurige Schicksal der DDR-Produkte auf dem Weltmarkt vor und nach 1989 ist dafür ein spätes Beispiel.

Der andere Punkt ist die Behauptung von Karl Marx, dass die Profitrate im Kapitalismus tendenziell beständig sinken muss. Er hat das damit begründet, dass die Versuche, die Mehrwertproduktion zu erhöhen, tendenziell zu einer Abnahme des variablen Kapitals, das in die Arbeitskraft investiert wird, führen müssen. Da die Lohnarbeit nach Marx die einzige Quelle des Mehrwerts ist und – wie gesagt – die Arbeiter gezwungen werden, mehr zu arbeiten, als dem Wert ihrer Arbeitskraft entspricht, verringert sich die auf der Arbeitskraft beruhende Profitrate. Dadurch geht dem Kapitalismus auf Dauer die Luft aus, während die Arbeiter immer mehr verelenden.

Natürlich steht diese Theorie im Interesse der Überzeugung von Marx, dass der Kapitalismus an seinen inneren Widersprüchen scheitern muss und dass es dann mit Notwendigkeit zur proletarischen Revolution kommt. Diese Theorie ist trotzdem nicht richtig und auch praktisch schon im 19. Jahrhundert durch das gewaltige Boomen der Industrialisierung unter den Bedingungen kapitalistischer Marktgesetze widerlegt. Die riesigen Fabrikanlagen, die

²⁵ Im Folgenden mache ich Gebrauch von einem Vortrag, den Prof. Dr. Karl-Heinz Paqué (Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät der Universität Magdeburg) unter dem Titel: „Karl Marx – was bleibt vom Kapital?“ am 24.1.2018 im Theologischen Konvikt Berlin gehalten hat. Siehe auch seine im Anschluss an diesen Beitrag dokumentierten Thesen.

am Ende des 19. Jahrhunderts z. B. hier in Berlin entstanden, führen uns das ja noch heute ebenso vor Augen wie das Aufblühen dieser Stadt, in der aufgrund der Industrialisierung um 1900 vier Millionen Menschen zusammenströmten – mehr also als heute.

6 Was bleibt vom Marxismus?

Schauen wir uns die Literatur an, die sich heute dieser Frage stellt, dann sticht eine Antwort heraus. Sie lautet: Karl Marx sensibilisiert uns für die Gefahren der kapitalistischen Marktwirtschaft. Deren Triebkraft ist das Wachstum. Es muss immer mehr und immer besser produziert werden, es müssen immer neue Technologien erforscht und angewandt werden, damit sich das Produkt auf dem freien Markt durchsetzt.

Dass die kapitalistische Wirtschaft dadurch regelmäßig in eine Krise gerät, weil die wachsende Überproduktion von Zeit zu Zeit nicht mehr absetzbar ist, ist das eine. Bisher hat sich diese Wirtschaft mit Unterstützung durch den demokratischen Staat immer wieder – wenn auch mit vielen Nackenschlägen für die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer – aus diesen Krisen herausgewurstelt. Als wahrhaft gefährlich aber wird in unserer globalisierten Welt die ungehemmte Ausnutzung der Ressourcen unserer Erde und die damit Hand in Hand gehende Zerstörung der Lebensbedingungen auf unserem Planeten eingeschätzt. Dagegen steht im dritten Band des „Kapitals“ der weitsichtige Satz: „Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind ihre Nutznießer und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.“²⁶

Doch wie sehr Marx auch für die Gefahren des Wachstumszwanges der marktwirt-

schaftlichen Wirtschaftsweise sensibilisiert: Einen Ausweg bietet weder seine irrtümliche Mehrwerttheorie noch seine Hoffnung auf eine Revolution des Proletariats, für die westdeutsche Theologen einmal leichtfertigerweise plädiert haben, obwohl sie doch wissen mussten, dass es sich dabei heute nur um blutige Bürgerkriege handeln kann, die erst recht ins Elend führen.

Einen Ausweg hat auch nicht die sozialistische Planwirtschaft mit ihrer Vergesellschaftung des Privateigentums an den Produktionsmitteln gewiesen, die sich vom Weltmarkt unabhängig machen wollte. Die östlich-kirchliche Sympathie für dieses Wirtschaftsmodell in den Zeiten des „real existierenden Sozialismus“ hat diesem Modell den Kredit gegeben, eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Die billigen Mieten, Nahrungsmittel, Gebrauchsgegenstände, Fahrpreise, das Gesundheitswesen, die Krippenplätze und vieles andere mehr sprachen dafür, auch wenn das alles mit Einschränkungen persönlicher Freiheit verbunden war. Nur hatte die Kirche dabei von der Planwirtschaft keine Ahnung, die mit ihrer Ineffizienz und fehlenden Innovationskraft die Vorzüge dieses Systems selbst zugrunde gerichtet hat. Die Ideale sind zwar geblieben, und das merkt man an kirchlichen Stellungnahmen zu gesellschaftlich-ökonomischen Problemen bis heute. Aber dass es vor der sozialen Marktwirtschaft in unserer Industriegesellschaft kein Entrinnen gibt, musste erst gelernt werden.

Diese Wirtschaftsform zu verteuflern, kann keine Option sein; schon darum nicht, weil sie vielen, wenn auch leider viel zu wenigen auf unserer Erde Wohlstand beschert. Aber den demokratischen Staaten, die auf der Anerkennung der Menschenrechte beruhen, zu helfen, ihre Auswüchse und menschengefährdenden Praktiken global und national zu begrenzen, zu verhindern und menschendienlich zu kanalisieren,

²⁶ MEW, Bd. 25, 784.

zählt sehr wohl zum kirchlichen Auftrag von heute und zum Anliegen vieler Christinnen und Christen.

Sie machen sich dabei durchaus nicht das Marx'sche Urteil zu eigen, „Opium“ schlimmer Verhältnisse zu sein. Sie stimmen vielmehr mit ihm zusammen, wenn sie den „Fetisch“ des Geldes, dem Menschen wie einer Religion anhängen, als „Götzendienst“ kritisieren. Sie halten jedoch seine Ansicht, ihr Glaube verdanke sich fundamental wirtschaftlichen Ursachen, für eine abseitige Idee. Sie nehmen vielmehr Marx selbst kritisch unter die Lupe, der mit seiner

abenteuerlichen Theorie von der Klassenkampf-Geschichte der Menschheit am Ende selbst nicht konkret zu sagen vermochte, wie die Zukunft der Menschheit realistisch aussieht – ganz zu schweigen davon, dass er mit dieser Theorie Menschen, die an Gott glauben, unbarmherzig aus der Weltgeschichte hinauskatapultieren wollte. Sie sind im Unterschied dazu Realisten, weil sie sich als Menschen verstehen, die Gott frei macht, mit eigenem Herzen und Verstand für diese Erde und die Menschen, die in der Nähe und Ferne auf ihr leben, Verantwortung zu übernehmen.

DOKUMENTATION

Die im Folgenden dokumentierten Thesen und das Fazit entstammen einem Vortrag des Wirtschaftswissenschaftlers Karl-Heinz Paqué am 24. Januar 2018 im Theologischen Konvikt Berlin. Wolf Krötke, der Autor des vorstehenden Beitrags, hat die Thesen zur Ergänzung seines Textes angefügt.

Karl-Heinz Paqué, Magdeburg

Karl Marx: Was bleibt vom „Kapital“?

Zehn Thesen und ein Fazit

A. Marx und seine Folgen im Rückblick

1. *Wissenschaft: Marx lag falsch.* „Das Kapital“ ist ein grandioses Werk der volkswirtschaftlichen Theoriegeschichte. Seine zentralen Thesen und Prognosen können aber heute als widerlegt gelten. Insbesondere seine Lehre des objektiven (Arbeits-) Werts der Waren sowie das Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate, der zum Niedergang des Kapitalismus führt, wurden nicht bestätigt.

2. *Philosophie: Marx versuchte Unmögliches.* Karl Popper warf Marx (wie schon

Hegel) zu Recht vor, ein „Historizist“ zu sein, d. h. zu versuchen, eherner Gesetze der Geschichte nachzuweisen – aufgrund von theoretischen Überlegungen und historischen Spekulationen. Eben dies ist nach Poppers kritisch rationalistischer Auffassung unmöglich. Vieles spricht dafür, dass Popper recht hat.

3. *Zeitgeschehen: Marx war Gelehrter der Industrialisierung.* Marx war kluger Zeitzeuge der gewaltigen Kapitalbildung („Akumulation“) im Zuge der industriellen Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Seine Lehren sind deshalb – stärker als die ande-

rer großer Ökonomen – geprägt durch seine Beobachtungen, die er mit höchst weitreichender theoretischer Fantasie verarbeitete. Darin liegen aber auch ihre Grenzen.

4. *Politik: Die Praxis des Marxismus ist gescheitert.* Auf Marx geht die Idee der sozialistischen Revolution zurück. Kern war dabei die „Vergesellschaftung“ der Produktionsmittel sowie die Abschaffung der Marktwirtschaft zugunsten einer Zentralverwaltungswirtschaft. Diese scheiterte in der Praxis an Ineffizienz und Innovationsschwäche. Politisch brachte sie ein hohes Maß an Freiheitsbeschränkung.

5. *Erbe: Postsozialistische Länder haben es weiter schwer.* Seit den 1990er Jahren gibt es nur noch vereinzelt sozialistische Staaten mit zentraler Wirtschaftsverwaltung – zu nennen sind Kuba, Nordkorea und Venezuela. Jene Länder, die von der Staats- zur Marktwirtschaft übergangen, haben mit langfristigen „Flurschäden“ als Erbe zu kämpfen. Dazu zählt auch der Osten Deutschlands als Nachfahre der DDR.

B. Marx und die heutigen Herausforderungen

6. *Wissen und Technologie sorgen für globales Wachstum.* Triebkraft des Wachstums moderner Volkswirtschaften ist nicht mehr die Akkumulation von Kapital im Sinne von Marx. Für den Fortschritt sorgen stattdessen Forschung und Entwicklung, die marktwirtschaftlich gelenkt und vielerorts staatlich gefördert werden. Dies gilt für reife „Industrieländer“, aber auch für „emerging market economies“. Diese holen auf.

7. *Die Globalisierung fördert Wachstum, aber auch Instabilität.* Alle Märkte, aber vor allem die Finanzmärkte sind zunehmend weltweit integriert – dank auch der gewaltigen Fortschritte der Digitalisierung. Dies schafft für alle Länder große Chancen, aber auch neue Risiken der spekulativen Blasen. Diese gab es zwar auch im 19. Jahr-

hundert zu Zeiten von Marx; sie waren aber industriegetrieben und eher national begrenzt.

8. *Gefährliche Marktmacht entsteht durch weltweite Netzwerke.* Die Digitalisierung sorgt für neue Geschäftsmodelle. Es entstehen globale Großkonzerne der Informationstechnologie, deren Kapital aus Wissen (und nicht Anlagen) besteht. Dies schafft eine neue Dimension von Marktmacht. Der Finanzbedarf ist dabei geringer als zu Zeiten von Marx. Dies führt – zusammen mit demografischen Trends – zu weltweit niedrigen Zinsen.

9. *Es gibt Tendenzen zur Spaltung der Gesellschaft.* Digitalisierung und Globalisierung bergen die Gefahr in sich, die Gesellschaft zu spalten. Darunter leidet heute – anders als zu Zeiten von Marx – die Mittelschicht, deren intellektuelle Routinearbeit durch Informationstechnologie oder Standortverlagerung bedroht ist. Komplexe Führungsaufgaben, aber auch persönliche Dienstleistungen sind weniger betroffen.

10. *Globale ökologische Grenzen verlangen Zusammenarbeit.* Die Größe der Weltbevölkerung und der steigende Pegel ihres Entwicklungsniveaus führen die Weltwirtschaft an die ökologischen Grenzen. Dies ist eine relativ neue Entwicklung, noch unvorstellbar zu Zeiten von Marx. Es bedarf deshalb multilateraler Abkommen u. a. zur Stabilisierung des Ausstoßes von Treibhausgasen und zur Rettung der Weltmeere.

C. Fazit: Lebenschancen statt Revolution

Karl Marx war ein großer Intellektueller mit großen Gedanken. Aus seinen Irrtümern und deren gesellschaftlichen Folgen haben wir – hoffentlich – eines gelernt: Im Zeitalter der Globalisierung müssen die Herausforderungen durch Reformen, nicht Revolutionen bewältigt werden. Das Ziel (frei nach Ralf Dahrendorf): für mehr Menschen mehr Lebenschancen.

BERICHTE

Matthias Pöhlmann, München

Okkult-Organisationen in Deutschland

Neue Literatur über magische Gesellschaften im 20. Jahrhundert

Volker Lechler: Heinrich Tränker als Theosoph, Rosenkreuzer und Pansoph (unter besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zum O.T.O. und seines okkulten Umfeldes), Bausteine zum okkulten Logenwesen, Bd. 1, Verlag Volker Lechler, Stuttgart 2013, 720 Seiten.

Volker Lechler: Die ersten Jahre der Fraternitas Saturni. Unter Berücksichtigung des Schriftwechsels zwischen Gregor A. Gregorius (d. i. Eugen Grosche) und Rah-Omir (d. i. Wilhelm Quintscher), Bausteine zum okkulten Logenwesen, Bd. 2, Verlag Volker Lechler, Stuttgart 2015, 400 Seiten.

Iris Blum: Mächtig geheim. Einblicke in die Psychosophische Gesellschaft 1945 – 2009, Limmat Verlag, Zürich 2016, 328 Seiten.

Gesamtdarstellungen und Analysen zu Okkult-Bewegungen des 20. Jahrhunderts gibt es in England und in den USA in einer beträchtlichen Anzahl. Deutschsprachige Veröffentlichungen sind eher die Ausnahme. Seit Kurzem aber liegen mehrere Einzelstudien vor, die sich der Geschichte des organisierten Okkultismus in Deutschland zuwenden. Sie verdanken sich dem glücklichen Umstand, dass ein Teilnachlass des wichtigen Protagonisten Heinrich Tränker sowie Privatsammlungen zugänglich wurden. Darin werden interessante Details und Hintergründe, Rivalitäten und handfeste Auseinandersetzungen einzelner Persönlichkeiten geschildert. Die Aktenlage über Okkult-Organisationen hat sich infolge der deutschen Wiedervereinigung deutlich verbessert. Bislang unbekannte Quellen und biografische Details über die zeitgenössischen Protagonisten sind nun zugänglich, wovon die beiden Darstellungen von Lechler deutlich profitieren konnten.

Impulsgebend für den organisierten Okkultismus in Deutschland war die anglo-indische Theosophie. Von Beginn an spaltete sie sich international und auch hierzulande nicht zuletzt aufgrund von Auflösungen, Zusammenschlüssen und personellen Veränderungen in verschiedene Richtungen auf.

Als „Bausteine zum okkulten Logenwesen“ verstehen sich die beiden Publikationen von Volker Lechler, der neben einem Verlag auch die Internetseite www.magic.de betreibt. Die schwergewichtigen Bände umfassen zahlreiche Fotografien und Dokumente, die für die Geschichte des organisierten Okkultismus im 20. Jahrhundert von besonderem Interesse sind. Lechler, geb. 1962 in Stuttgart, hat Rechtswissenschaften studiert und betrieb bis 2005 ein Spezialantiquariat für Okkultismus. Akribisch und in ansprechender Aufmachung präsentiert er das Material zu Heinrich Tränker und zur frühen Fraternitas Saturni.

Weniger voluminös, jedoch nicht weniger interessant ist die Untersuchung der Historikerin Iris Blum zur Psychosophischen Gesellschaft zwischen 1949 und 2009.

Einflüsse Aleister Crowley's

Vor 70 Jahren, am 1. Dezember 1947, verstarb der englische Okkultist Aleister (Edward Alexander) Crowley in Hastings hochverschuldet an einer Herzmuskelschwäche. Wie kein anderer hat er die verschiedenen Okkult-Organisationen des 20. Jahrhunderts geprägt und gespalten. Die höchst umstrittene Persönlichkeit mit einem ausgeprägten Hang zur Selbstinszenierung und zur okkult-magisch motivierten Großmannssucht war ein *enfant terrible* seiner Zeit. Dennoch ist es Crowley infolge seiner enormen literarischen Schaffenskraft gelungen, mit den von ihm geschaffenen Termini „Magick“ und „Thelema“ einen nachhaltigen Einfluss auf esoterische, neopagane und okkult-magische Systeme, wie z. B. auf Gerald B. Gardner's Wiccanismus, auszuüben. Die Rezeption Crowley'scher Ideen lässt sich beim heute noch existierenden *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.) wie auch bei der deutschen *Thelema Society* beobachten.

Besonders in der deutschen Okkult-Szene der Zwischenkriegszeit genoss der britische Okkultist höchstes Ansehen, wengleich er infolge seiner massiven Selbstüberhöhung auch auf Ablehnung stieß und als „Schwindler“ betrachtet wurde. Die vorliegenden Untersuchungen liefern auf der Basis von einschlägigem Aktenmaterial, das infolge der deutschen Wiedervereinigung zugänglich wurde, eine Vielzahl interessanter Details über persönliche Beziehungen und auch Rivalitäten zwischen den Okkultisten jener Zeit. Zusätzlich ermöglichen die vorliegenden Bücher spannende Einblicke in die Organisation okkult-magischer

Organisationen in Deutschland und der Schweiz. Zugleich wird deutlich, wie stark die damalige Szene auch von menschlichen Schwächen, Machtansprüchen und gegenseitigem Misstrauen der Hauptakteure geprägt war. Die Protagonisten der damaligen Okkult-Szene in Deutschland und der Schweiz waren vor allem Heinrich Tränker (1880 – 1956), Hermann Joseph Metzger (1919 – 1990) und Eugen Grosche (1888 – 1964).

Pansophische Loge

Der Buchhändler, Antiquar, Verleger, Rosenkreuzer, Okkultist und Gründer der Pansophischen Loge, Heinrich Tränker, wurde 1880 als zweiter Sohn eines Landwirts in der Nähe von Erfurt geboren. Die Familie war gut situiert. In jungen Jahren interessierte er sich für Philosophie und Theologie. Eigene religionswissenschaftliche Forschungen brachten ihn mit der theosophischen Bewegung in Kontakt. Besonders inspiriert hatte ihn dabei sein Lehrer Franz Schulze, Theologe und Theosoph, sowie der Theosoph Franz Hartmann (1838 – 1912). Die Initialzündung für die theosophische Prägung Tränkers war die Begegnung mit der 1897 von Hartmann ins Leben gerufenen „Internationalen Theosophischen Verbrüderung“ (I.T.V.), die ein Jahr später ihren Sitz von München nach Leipzig verlegt hatte. In dieser Phase erhielt der junge Tränker viele Impulse: So beschäftigte er sich mit Alchemie, Astrologie, Buddhismus, Karma, Reinkarnation, Zahlensymbolik und naturwissenschaftlichen Überlegungen. Maßgeblich geprägt wurde er u. a. von dem Freimaurer und Theosophen Otto Gebhardi (1852 – ca. 1929ff). 1905 gab Tränker seinen Beruf als Landwirt auf und trat in Leipzig ein *Volontariat* in einer theosophischen Buchhandlung an. Dort kam er auch mit dem namhaften Theosophen Franz Hartmann in Kontakt, der schon bald zu sei-

nem Lehrer wurde. Tränkers okkultistische Karriere hing eng mit seiner Tätigkeit als Buchhändler und Antiquar zusammen. Unermüdet sammelte er Okkult-Literatur, die aber in den Kriegswirren unwiederbringlich verloren ging. Als er 1956 in Berlin starb, würdigte ihn ein enger Weggefährte als „letzten großen Repräsentanten der alten hermetischen Rosenkreuzeridee“.

Das Werk Lechlers über Tränker dokumentiert im Anhang auf 84 Seiten „Beispiele für pansophische Logenabende“ sowie mehrere pansophische Rituale, die im Blick auf den Charakter von Wechselgesprächen stark an die freimaurerische Tempelarbeit erinnern, inhaltlich wegen ihres Okkult-Charakters aber deutlich davon abweichen.

Fraternitas Saturni

Am Samstag, dem 8. Mai 1926, wird unter der Leitung des Buchhändlers und Schriftstellers Eugen Grosche die Fraternitas Saturni (FS) durch fünf sog. Fratres und 17 Neophyten aus dem Umfeld der aufgelösten Pansophischen Loge in Berlin offiziell gegründet. Das Ziel dieser magisch arbeitenden Okkult-Loge ist die Erforschung und Praxis von Rosenkruzertum, Alchemie und esoterischer Astrologie. Grosche wird der erste Großmeister der FS und führt seither den Logennamen Gregor A. Gregorius.

Am 8. Mai 2016 konnte die geheimnisumwitterte Okkult-Loge Fraternitas Saturni (FS) ihr 90-jähriges Jubiläum begehen. Dies nahm sie zum Anlass, ihre eigene Geschichte zu erforschen. Es handelt sich um die wichtigste okkult-magische Loge im deutschsprachigen Raum. Der in Berlin eingetragene Verein hat damit begonnen, sämtliche Jahrgänge der „Blätter für angewandte Lebenskunst“ (1950 – 1963) neu zu publizieren. Die FS begreift sich der Selbstdarstellung auf www.fraternitas.de zufolge

als „rein esoterische Wissensloge, die den Impuls des Wassermannzeitalters von geistiger Klarheit und Freiheit zu verwirklichen trachtet“. Im Mittelpunkt von Lehre und Praxis stehe „die Gesamtentwicklung der Menschheit durch Entwicklung und Förderung des Einzelnen“. Ermöglicht werde dies „in erster Linie durch eine geistige und ethische Schulung der Persönlichkeit für den allgemeinen Lebenskampf und die Beherrschung sämtlicher okkultur und esoterischer Disziplinen“. Dazu hat die FS ein 33-Grad-System geschaffen.

Lechler möchte Licht in das Dunkel der Gründungsgeschichte der magischen Gesellschaft bringen, was ihm zweifelsohne gelingt. Dabei geht er auch auf die Vorläufer ein, die „astrologisch-esoterische Arbeitsgemeinschaft“ (1924), die „Esoterische Logenschule“ (1924 – 1926) und die „Pansophische Loge der lichtsuchenden Brüder Orient Berlin“ (1924 – 1926). Bei seiner historischen Darstellung stützt er sich auf die Mitgliedsakten der FS, wobei einige fehlen dürften. 1931 hatte die Okkult-Loge nur 50 Mitglieder. 1934 stellte die FS ihre Aktivität im nationalsozialistischen Deutschland ein, um einem möglichen Verbot zu entgehen.

Psychosophische Gesellschaft

Hermann Joseph Metzger, Luzerner Bäcker, Konditor und Leiter der Psychosophischen Gesellschaft, gründete 1966 gemeinsam mit seinen Anhängerinnen Anita Borgert, Annemarie Aeschbach und anderen die Abtei Thelema in Stein (Appenzell, Schweiz). Dort entstanden im Laufe der Zeit auch eine Druckerei, ein alchemistisches Labor, eine Wetterstation, ein Biotop mit biomechanischer Kläranlage, eine Geistes- und Lebensschule, die allesamt der Psychosophischen Gesellschaft gehörten. Sie verfügte außerdem über ein Gasthaus mit Hotelbetrieb namens Rose. Unter theosophischem Einfluss

hatte Metzger bereits 1945 in Zürich die Psychosophische Gesellschaft gegründet. Ihr Ziel sollte es sein, die „Höherentwicklung des Menschen auf einer spirituell begründeten, demokratischen Lebensform“ zu ermöglichen (Blum, 294).

Leitendes Interesse der Historikerin Iris Blum in ihrer Studie ist die Frage, „wie das Wissen um das Esoterische produziert und publiziert wurde, wie sich das Zusammenleben dieser esoterischen Gemeinschaft gestaltete, wie sich die Glaubensinhalte auf den Alltag und Festtag auswirkten, wie die esoterische Praxis – wenn überhaupt – von aussen wahrgenommen wurde und in welches (internationale) Netzwerk die Protagonistinnen und Protagonisten eingespannt waren“ (12). Das Buch enthält 20 kürzere und längere Lebensgeschichten zu Kenneth Anger, Franz Bardon, Aleister Crowley, Karl Germer, Albin Grau, Hermann Metzger und Theodor Reuss. Damit erschließt sich eine wahre Fundgrube biografischer Details dieser zeitgenössischen Okkult-Avantgarde. Hinzu kommt ein Überblick über die verschiedenen Tätigkeitsfelder von der Abtei Thelema über die Fraternitas Saturni, die Freimaurer, die Gnostisch-Katholische Kirche bis hin zum Labor Thelema, zum Ordo Templi Orientis (O.T.O.) und zur Wetterstation Thelema. Abgerundet wird der Band durch zahlreiche, mitunter farbige Fotos und Porträtaufnahmen.

Die „Konferenz von Weida“

Besonders interessant sind die von Lechler präsentierten Hintergrundinformationen zur sog. „Konferenz von Weida“ (1925), bei der es vor allem darum ging, wer die Leitung des O.T.O. übernehmen sollte. Das O.T.O.-Oberhaupt Theodor Reuss (1855 – 1923) hatte die Nachfolgeregelung offengelassen. Infrage kamen damals eigentlich nur Aleister Crowley und Heinrich Tränker, da sie sich im Blick auf die magischen Grade, die

sie im O.T.O. erworben hatten, gleichberechtigt gegenüberstanden. In Weida sollte die Nachfolge geklärt werden. Daher kam Aleister Crowley am 22. Juni 1925 im thüringischen Hohenleuben an und bezog für etwa 35 Tage Quartier bei Tränker in Hohenölsen. Es kam aber zu Spannungen mit Tränker, weshalb Crowley es vorzog, dessen Haus mit seinem Gefolge zu verlassen. 1925 hatte der Offizier und Okkultist Karl Germer (1885 – 1962) Crowley persönlich kennengelernt und brachte ihn nun bei sich in Weida unter.

Lechler kann in seinem Werk zur Fraternitas Saturni irriige Aussagen zur Weida-Konferenz in gängigen Darstellungen bei Adolf Hemberger u. a. überzeugend widerlegen (41-56). Ausführlich geht der Autor auf die Weida-Konferenz auch in seinem Werk „Heinrich Tränker“ ein (280-312).

Die Initiative für die sog. Weida-Konferenz war demzufolge von Tränker ausgegangen. Er hatte Crowley zu dieser Tagung in sein Waldschlösschen eingeladen, die nicht geheim war, sondern an der täglich bis zu 28, meist wechselnde Personen teilnahmen, darunter vor allem Pansophen und Leser der Schriften Crowleys, die den englischen Okkultisten persönlich erleben wollten. Regelmäßige Teilnehmer an den Besprechungen waren das Ehepaar Tränker, Karl Germer sowie Crowley und sein Gefolge, bestehend u. a. aus Dorothy Olsen, Leah Hirsig und Norman Mudd. Es ist nach Aktenlage auszuschließen, so Lechler, dass bestehende Okkult-Organisationen Emissäre nach Weida geschickt hatten. Es war wohl so, dass Vertreter einzelner, unabhängiger pansophischer Ortslogen nach Thüringen gereist waren.

Beim Konflikt zwischen Tränker und Crowley spielten offensichtlich neben persönlichen Animositäten vor allem finanzielle Aspekte eine nicht unerhebliche Rolle, die schließlich zum Zerwürfnis zwischen den beiden führten.

Wertvolles Quellenmaterial mit interessanten Einblicken

Die vorliegenden Spezialpublikationen schließen eine empfindliche Lücke in der Erforschung des neuzeitlichen organisierten Okkultismus. Gerade die Arbeiten Lechlers zeichnen sich durch enormen Fleiß und große Akribie aus. Die beiden aufwendig ausgestatteten Bände mit zahlreichen Dokumentationsmaterialien bieten ausführliche Analysen. Die Fülle an Details, die zahlreichen Querverweise, die zeitgeschichtlichen Analysen, vor allem des Nationalsozialismus, und die Einblicke in persönliche Beziehungen der Okkult-Avantgarde zu zeitgenössischen Schriftstellern, die wie Franz Kafka der Psychosophie bzw. dem Okkultismus gegenüber aufgeschlossen waren, sind für Esoterikforscher sehr gewinnbringend.

Das gilt ebenso für die Arbeit Blums, die einen originellen lebensgeschichtlichen Zugang zu den Okkultprotagonisten wählt. Insgesamt werden das Beziehungsgeflecht und die wechselseitigen, allzu menschlichen und magisch überhöhten Rivalitäten zwischen den Akteuren anschaulich.

Bei der Erforschung und historischen Darstellung von Okkult-Orden des 20. Jahrhunderts kommt man an den hier angezeigten Werken keinesfalls vorbei.

INFORMATIONEN

SÄKULARER HUMANISMUS

Reformationstag als gesetzlicher Feiertag – Humanisten sind dagegen. Wenn über die Feiertagskultur in Deutschland debattiert wird, hat dies unterschiedliche Aspekte. Im Vergleich der Bundesländer fällt ein Gefälle zwischen Süd- und Norddeutschland auf: 12 bzw. 13 Feiertage in Bayern und Baden-Württemberg, 9 in Niedersachsen, Schleswig-Holstein, Hamburg und Bremen. Politikerinnen und Politiker in Norddeutschland suchen nach einer Angleichung zwischen den Ländern und wollen einen weiteren Feiertag einführen. In Schleswig-Holstein und Hamburg ist inzwischen entschieden worden, dass der neue Feiertag der 31. Oktober, also der Reformationstag, sein wird. Das Kieler und Hamburger Votum wird auch die Entscheidungen in Bremen und Niedersachsen beeinflussen. Im Vertrag der Großen Koalition in Niedersachsen wurde bereits festgeschrieben, dass ein weiterer gesetzlicher Feiertag eingeführt werden soll. Der Bürgermeister der Stadt Bremen, Carsten Sieling, möchte keine „Insellösung“, eine Übereinstimmung mit Hannover sei „eine Sache der Vernunft“. Er plädiert wie der Ministerpräsident von Niedersachsen für den Reformationstag als weiteren Feiertag. Endgültige Entscheidungen werden in den nächsten Wochen (April, Mai) erwartet. Die bundesweiten Feiern zum Reformationsjubiläums 2017 haben offensichtlich Impulse für die Weiterentwicklung der Feiertagskultur hinterlassen. Noch im Frühjahr 2018 könnte es dazu kommen, dass der 31. Oktober auch in Bremen und Niedersachsen als weiterer Feiertag eingeführt wird. Die nach der Wende eingeführte Tradition der neuen Bundesländer würde damit in ganz Norddeutschland aufgegriffen werden.

Atheistischer und humanistischer Protest richtet sich ausdrücklich nicht gegen die Absicht, einen neuen Feiertag einzuführen, wohl aber – und dies pointiert – dagegen, ein Datum zu wählen, das mit dem Thema Reformation verbunden ist. In Bremen haben der Humanistische Verband Deutschlands (HVD), die Giordano Bruno Stiftung (gbs) und der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) dem „konfessionsfreien Bürgermeister“ vorgehalten, er betreibe eine rückwärtsgewandte Politik („Verbeugung vor dem Mittelalter“), eine Besinnung auf den Reformator Martin Luther sei nicht zeitgemäß, die Politik scheue die Auseinandersetzung mit der einflussreichen evangelischen Kirche und mit den Evangelikalen, die in Bremen besonders präsent seien (<https://hpd.de/artikel/luther-feiern-nicht-mehr-zeitgemaess-15293>).

Vertreterinnen und Vertreter des HVD in Niedersachsen beklagen die politische Ignoranz gegenüber der „säkulare(n) Position“. Ein Drittel der Bevölkerung Niedersachsens bleibe bei einem weiteren religiösen Feiertag unberücksichtigt. Ein neuer gesetzlicher Feiertag, so der HVD Niedersachsen, der Körperschaft des öffentlichen Rechts ist, müsse ein Tag sein, an dem alle einen Grund zum Feiern haben. Kein neuer religiöser und konfessioneller Feiertag sei zu etablieren, sondern ein nichtreligiöser „Feiertag für alle“. Dies sei beispielsweise dann der Fall, wenn der 10. Dezember als Tag der Menschenrechte nicht nur 2018 – in Erinnerung an 1948 –, sondern dauerhaft gefeiert werde (Humanismus leben 1/2018).

Die Argumentation sogenannter säkularer Verbände bleibt dabei widersprüchlich. Wenn es um die christlichen Kirchen geht, wird mit dem Rückgang der Kirchenmitgliedschaft, also quantitativ argumentiert und auf unübersehbare Pluralisierungsprozesse und die religiös-weltanschauliche Vielfalt verwiesen. Wenn es um den eige-

nen Verband geht, spielen Mitgliedszahlen keine Rolle. Denn diese sind verschwindend gering. Nur ca. 0,1 Prozent der Konfessionsfreien (25 000) sind in Deutschland in Weltanschauungsgemeinschaften organisiert. Um diesem Dilemma zu entgehen und mehr politische Beachtung zu finden, nimmt der Humanistische Verband für sich in Anspruch, die Stimme aller Konfessionsfreien zu sein. „Medienvertreter und Politiker müssen ... die Faustregel verinnerlichen: ‚Wenn ich es für angebracht halte, Kirchenvertreter zu bestimmten Themen zu befragen, dann muss ich auch an den Rest denken, der zum allergrößten Teil nicht religiös ist und sich an humanistischen Werten orientiert.‘“

Mit dem Motto „Luther feiern ist nicht mehr zeitgemäß“ wird die Kritik gegenüber den politischen Absichten zusammengefasst. Aus der Perspektive des HVD ist die Reformationsnarrativ verbunden mit Antisemitismus, Kirchenspaltung, Bauern- und Religionskriegen, Hexenverbrennungen, dem Dreißigjährigen Krieg. „Luther ist eine historische Figur, die an diesen mittelalterlichen Ereignissen entscheidenden Anteil hatte. Mehr nicht.“ So pauschal wird im Blick auf die Reformation argumentiert. Reformationserinnerungen werden in ein kirchenkritisches Wahrnehmungskonzept eingeeengt. Keine Berücksichtigung findet in dieser Betrachtungsweise, dass mit der Reformation zahlreiche kulturelle, bildungsorientierte und religionsrechtliche Impulse verbunden sind, die auch unabhängig von religiöser und weltanschaulicher Zugehörigkeit prägend bleiben. Die Geschichte vieler Städte Deutschlands und Europas lässt sich ohne Erinnerung an die Reformation nicht erzählen. Bis heute sind Humanistische Verbände von der Vision einer religionsfreien Gesellschaft bestimmt. Der säkulare Rechtsstaat, der sich religionsfreundlich versteht, soll zum säkularisierenden Staat umgeprägt werden, der

in der Feiertagskultur auf religiöse Bezüge möglichst verzichtet.

Die politische Antwort auf den fraglos wachsenden religiös-weltanschaulichen Pluralismus der Gegenwart muss jedoch keineswegs eine laizistische Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Politik sein. Zukunftsfragen der Gesellschaft und ethische Orientierungen lassen sich von religiösen und weltanschaulichen Bezügen nicht loslösen. Auch „weltliche gesetzliche Feiertage“ können dirigistisch und exklusiv sein, und religiöse Feiertage sind offen für eine weltliche Rezeption. Im Jahr des Jubiläums 2017 wurde immer wieder deutlich, dass die kulturellen Gedächtnisgestalten reformatorischer Impulse nicht von religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen abhängig sind. Die Freiheit eines Christenmenschen fördert weltliche Freiheitsräume und eine Kultur der Besinnung und der Unterbrechung des Alltags. Die christlichen Kirchen haben sich zugleich der Aufgabe zu stellen, dem Traditionsabbruch entgegenzuwirken und die Impulse der Reformation zu erinnern, zu entdecken und zu gestalten. Nur eine gelebte Fest- und Feiertagskultur wird dem Anspruch gerecht, zur Humanisierung der Gesellschaft beizutragen.

Reinhard Hempelmann

EVANGELISATIONS- UND MISSIONSWERKE

Eine neue Dimension der Evangelisation – zum Tod von Billy Graham.

Der bekannte US-amerikanische Evangelist Billy Graham ist im Alter von 99 Jahren gestorben.

1949 katapultierte eine gelungene Zelt-evangelisation in Los Angeles den etwas über 30-jährigen US-amerikanischen Evangelisten in die Schlagzeilen. Ursprünglich auf drei Wochen angelegt, dauerte die Evangelisation schließlich acht Wochen. Der aufstrebende Evangelist wurde um-

gehend gedrängt, auch in die Medien zu gehen. Als am 5. November 1950 die wöchentliche „Hour of Decision“ (1950 – 2016) erstmals ausgestrahlt wurde, hatte es schon fast drei Jahrzehnte christliche Radioarbeit gegeben. Trotzdem war die „Stunde der Entscheidung“ etwas ganz Neues. Neben den weiter aufsehenerregenden Evangelisationen sorgten drei Faktoren dafür, dass gerade Billy Graham zum Inbegriff der Massen- und Medienevangelisation wurde.

Erstens stieß er im Bereich der evangelikal-fundamentalistischen Rundfunkarbeit in die Lücke, die der Tod von Walter Arthur Maier (1893 – 1950) von der „Lutheran Hour“ (erste Sendung 1930) hinterlassen hatte. Die „Hour of Decision“ wurde in den USA sofort „von Küste zu Küste“ ausgestrahlt und hatte bald einen festen Platz bei zahlreichen christlichen und säkularen Radiostationen weltweit. Auch der Evangeliums-Rundfunk hatte nach dem erfolgreichen Ausgreifen Billy Grahams nach Europa (in Deutschland z. B. „Euro 70“ in Dortmund) jahrelang eine Adaption der „Stunde der Entscheidung“ in seinem damals noch auf Mittelwelle über TWR Monte Carlo ausgestrahlten Programm.

Zweitens ließ Billy Graham sich stärker als seine Vorgänger auf die säkulare Öffentlichkeit und ihre Formen ein. Bisher waren in den christlichen Radiosendungen überwiegend die altbekannten kirchlichen Formen wie Gottesdienst, Predigt oder Bibelstunde in den Rundfunk übernommen worden. Im Unterschied zu den traditionellen Programmen benutzte die „Hour of Decision“ mit der Reportage eine echte Funkform. Sie berichtete von Billy Grahams Evangelisationen und ihren Vor- und Nacharbeiten wie von einem anderen nachrichtenträchtigen Ereignis. Und in der Tat gab es etwas aus der Vorbereitung und Durchführung von Massenevangelisationen in aller Welt zu berichten. Die Verkündigung kam in Predigt-

ausschnitten und dem immer enthaltenen „Ruf zur Entscheidung“ für Jesus Christus zu Wort. Damit rückte der Evangelist in eine neue Rolle, denn er „machte“ das Ereignis – durch seine Organisation von Großereignissen und, wenn es zu Bekehrungserfahrungen kam, auch „geistlich“.

Drittens organisierte oder unterstützte die „Billy Graham Evangelistic Association“ weltweit zahlreiche Evangelisten- und Evangelisationskongresse (Amsterdam 2000) und formte so die weltweite evangelikale Bewegung entscheidend mit. Seinen letzten großen Auftritt im deutschsprachigen Europa hatte Billy Graham 1992 als erster Prediger der Massen- und Medienevangelisation „ProChrist“. Diese wird seither alle paar Jahre durchgeführt, so auch 2018. Neben die Großveranstaltungen und Kongresse trat jahrzehntelang ein breites Spektrum von Medien (Hörfunk, Film, Fernsehen, Zeitschriften), auch in Fremdsprachen. In jüngerer Zeit wurde der Schwerpunkt allerdings ins Internet verlagert. Die derzeitigen Arbeitsbereiche lassen sich am leichtesten in der Internetpräsenz der Billy Graham Evangelistic Association (www.billygraham.org) nachlesen. Die 1950 gegründete Billy Graham Evangelistic Association wird seit 2000 vom Sohn Franklin Graham geleitet. Sie beschäftigt an die 500 Mitarbeitende, vor allem in den USA, es gibt aber auch Zweige in Kanada, Australien, Großbritannien – und in Deutschland.

In den 2000er Jahren zog sich Billy Graham immer weiter aus der Öffentlichkeit zurück. Während er in evangelistisch orientierten Kreisen in der Regel höchstes Ansehen genoss, apostrophierten ihn andere als „Maschinengewehr Gottes“ und nahmen Anstoß an seiner Verkündigung, seiner Theologie und seiner Nähe zu den US-Präsidenten. Aber auch auf fundamentalistischer Seite gab es Verkündiger, die sich am „falschen Evangelium Billy Grahams“ abarbeiteten. Man muss dazu nur

„Billy Graham“ und Stichworte wie „false“ oder „deception“ eingeben, um zu entsprechenden Internetseiten zu kommen.

Hansjörg Biener, Nürnberg

ERWECKUNGS- UND ERNEUERUNGSBEWEGUNGEN

„Willow Creek“-Leitungskongress 2018 in Dortmund. (Letzter Bericht: 12/2012, 460-465) Die Impulse für die Entwicklung von freikirchlichen und auch landeskirchlichen Gemeinden in Deutschland, die von der „Willow Creek Association“ ausgehen, sind kaum zu unterschätzen. Seit 1996 finden regelmäßig in verschiedenen deutschen Großstädten ihre Kongresse statt. Knapp 10 000 Personen kamen vom 8. bis 10.2.2018 in die Dortmunder Westfalenhallen und weitere 2300 an insgesamt sechs Übertragungsorte. Zahlenmäßig war es der bislang größte Kongress auf deutschem Boden.

Die namengebende amerikanische Megakirche „Willow Creek Community Church“ in Chicago will vor allem eine Kirche für bislang Kirchendistanzierte (*unchurched*) sein und sie mit dem Evangelium in Kontakt bringen. Dazu werden Elemente aus zeitgemäßer (Populär-)Kultur für Gottesdiensträume, -formen und -musik in qualitativ hochwertiger Form entwickelt und präsentiert. Über das internationale Netzwerk der Willow Creek Association sind zahlreiche Freikirchen und landeskirchliche Gemeinden mit diesem Ziel verbunden. Viele Aspekte wie neue Gottesdienstformen ohne traditionelle Liturgie, aber mit moderner Popmusik, Glaubenskurse, gezielte Kleingruppenarbeit oder Kindergottesdienstprogramme gehören mittlerweile in den von Willow Creek inspirierten Gemeinden zum Alltag. Die regelmäßigen Leitungskongresse wollen Mitarbeitende in den Ortsgemeinden motivieren und fördern.

In der Außenperspektive wird an Willow Creek u. a. kritisch gesehen: die Tendenz, den Glauben als etwas „Machbares“ anzusehen, die Orientierung an marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten, ein schablonenhaftes Bild von geistlicher Entwicklung, die zentrale Rolle des Gründers und leitenden Pastors Bill Hybels. Im Rückblick auf den Dortmunder Kongress würde ich manche Kritik vorsichtiger formulieren.

Geistliche Impulse und pragmatische Instrumente für einen wirkungsvollen Gemeindeaufbau werden bei Willow Creek deutlich unterschieden. Dies geht so weit, dass mit großer Selbstverständlichkeit beim 2016er Kongress in Hannover zwei Referenten der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (Mormonen) ihr Fachwissen präsentieren konnten. In diesem Jahr waren neben theologischen (Bill Hybels, Michael Herbst) auch Referentinnen und Referenten aus dem Coaching-Bereich (Henry Cloud, Juliet Funt, John C. Maxwell) oder aus der Wirtschaft (Erin Meyer, Horst Schulze) geladen. Erstmals war auch ein leitender Geistlicher der römisch-katholischen Kirche dabei (Christian Hennecke). Und nicht nur für die mehr als 2000 Teilnehmerinnen und Teilnehmer unter 30 Jahren stellten zwei jüngere freikirchliche Pastoren Aspekte ihrer Arbeit dar: Freimut Haverkamp (Hillsong Konstanz) und Tobias Teichen (ICF München).

Zweifellos gehört Willow Creek in den Bereich des evangelikalen Christentums, insofern hier Kirche verstanden wird als Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus als ihren persönlichen Erlöser glauben, sich aktiv mit ihren Gaben am Gemeindeleben beteiligen und von der Autorität der Bibel in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung überzeugt sind. Darüber hinaus repräsentiert Willow Creek eine große Bandbreite an Frömmigkeitsstilen, wie sie auch in der Fachausstellung in den weiteren Messehallen vertreten waren, wo ne-

ben „Idea“ die westfälische Kirchenzeitung („Unsere Kirche“), neben den „Gideons“ die „GameChurch“ und eine bemerkenswert große Zahl sozialer Hilfsprojekte ihren Platz fanden.

Leitend für die Arbeit von Willow Creek war von Beginn an die große Vision, eine attraktive Gemeinde für Kirchendistanzierte zu werden. Hybels eigener Ausgangspunkt sei eine „heilige Unzufriedenheit“ über Unrecht und Missstände in der Welt wie in der Kirche gewesen, vor allem über „dysfunktionale“ Kirchengemeinden. In der Vergangenheit wurden daraus teilweise sehr schablonenhaft „Regeln“ oder „Schritte“ für die Entwicklung von Gemeinden und ihrer Spiritualität abgeleitet. In Dortmund fand dies keinen Raum mehr, ebenso wenig waren Druck oder Leistungsdenken zu spüren. Hybels forderte stattdessen dazu auf, die eigene Persönlichkeit zu befragen und die Beziehung zu Gott zu klären. So würden individuell Motivation und Kräfte freigesetzt, die Gott in seinen Geschöpfen angelegt habe.

Entscheidend für das Konzept von Willow Creek ist also nicht das methodische Vorgehen, sondern die grundsätzliche Haltung: der Wunsch, die Welt so zu gestalten, wie man sie sich vom Evangelium her vorstellt. Zwar könne man fachlich lernen – von einem Coach, von Fachleuten für Gästefreundlichkeit oder für Cross-Cultural-Management –, viel wichtiger sei aber die persönliche Haltung, die man selbst finden und sich aneignen müsse. Um dies zu fördern, wurden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer weniger belehrt als motiviert und inspiriert. Entsprechend spielten fachbezogene Fortbildungsinhalte nur eine untergeordnete Rolle, und themenbezogene Arbeitsgruppen oder Workshops suchte man vergeblich. Im Plenum wurde ausschließlich „top down“ referiert. Einen zentralen Platz nahmen persönliche Erzählungen und Gebete, kreative Darstellungen

und Musik ein, sie zielten darauf ab, Emotionen zu wecken.

Hier liegt nach meinem Eindruck auch der Grund für den Erfolg dieser Konferenzen. Immer wieder erzählten mir Teilnehmerinnen und Teilnehmer, dass sie zwar nichts wirklich Neues gehört hätten, durch die allgemeine Stimmung aber begeistert und inspiriert seien. Solche Äußerungen machen verständlich, warum ein fester Stamm von Teilnehmenden alle zwei Jahre zu einem Kongress aufbricht: um sich wieder neu inspirieren und emotional motivieren zu lassen – weniger, um sich fachlich fortzubilden.

So bleibt festzuhalten: Das Willow-Creek-Konzept ist einflussreich und bewegt zahlreiche Gemeinden. Es gibt Mitarbeitenden gute Ideen und hilfreiche Werkzeuge an die Hand, um Gemeindearbeit zu gestalten. Es nimmt die Realität pluraler Gesellschaften ernst und kann auf deren Kulturen oft besser ankommen als die traditionelle kirchliche „Hochkultur“. Dadurch motiviert es Mitarbeitende – in Dortmund auch aus der jüngeren Generation, die im gemeindlichen Alltag oft fehlen. Hohe Qualitätsstandards zu suchen, kann man in einer zunehmend dienstleistungsorientierten Gesellschaft immer weniger vernachlässigen.

Wirklich zentral in der Arbeit von Willow Creek scheint mir aber die durch persönliche Spiritualität geweckte Emotionalität zu sein. Hierdurch – und nicht durch theologische oder handlungsbezogene Impulse – werden die Kongressteilnehmer motiviert, sich in ihren Ortsgemeinden zu engagieren. Das ist ein wichtiger und positiver Beitrag von Willow Creek für zukünftige Gemeinde- und Kirchenentwicklungen. Emotionale Erlebnisse sind ja in ihrer Bedeutung für vitale Religiosität insgesamt nicht zu unterschätzen. Dass sich aber in diesen Erlebnissen eine christliche Gotteserfahrung verbirgt, bedarf der kognitiven Deutung durch den Bezugsrahmen. Innere Unru-

he ist nicht per se „heilig“. In Dortmund wurden Emotionen hervorgerufen, deren Deutung als Gottesbegegnung durch den Kontext des Kongresses nahegelegt wurde. Theologisch reflektiert wurde aber über diesen Zusammenhang von emotionalem Erleben und christlicher Deutung nur wenig. So bedarf es immer wieder neuer Veranstaltungen, die diese Erfahrung bestätigen.

Eine Reflexion darüber hätte sicherlich der Intensität dieser Erfahrungen Abbruch getan. Sie würde aber dem Vorwurf gefühlsmäßiger Manipulation begegnen und zugleich den Blick stärker auf die konkreten Angebote für Gemeindeaufbau lenken, die die Willow Creek Association in ihrem Repertoire hat.

Andreas Hahn, Dortmund

PSYCHOLOGIE / PSYCHOTHERAPIE

Zum Status wissenschaftlicher Psychologie.

Immer noch wird die Psychologie als die Wissenschaft vom menschlichen Erleben und Verhalten von einigen beargwöhnt – exemplarisch seien zwei typische Vorurteile genannt: Bestätigen ihre Forschungsergebnisse nicht nur das, was der gesunde Menschenverstand sowieso schon weiß? Und lassen sich angesichts der Vielfalt menschlicher Entwicklungsverläufe überhaupt allgemeingültige Aussagen machen?

Der Wissenschaftsrat, das wichtigste wissenschaftspolitische Beratergremium hierzulande, richtete 2016 eine Arbeitsgruppe ein, die sich mit den Perspektiven der Psychologie in Deutschland beschäftigen sollte. Anlass war die Feststellung, dass die Psychologie heute zu den beliebtesten Studienfächern zählt, jedoch vor großen inhaltlichen und strukturellen Herausforderungen stehe. Ende Januar 2018 hat nun der Wissenschaftsrat einen Abschlussbericht vorgelegt, in dem eine detaillierte Standortanalyse der Psychologie vorgenommen

wird und konkrete Empfehlungen herausgearbeitet werden (www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/6825-18.pdf). Besonders hervorgehoben werden in der Stellungnahme der zunehmende gesellschaftliche Bedarf an psychologischen Erkenntnissen, die nötige Ausdifferenzierung des Studienangebots auch außerhalb der Universitäten und die bevorstehende Reform des Psychotherapeutengesetzes.

Bemerkenswert ist der Appell zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung. Hierzu stellt der Wissenschaftsrat fest, dass die Psychologie noch aktiver als bisher deutlich machen sollte, dass ihre Erkenntnisse für das Verständnis und die Lösung gesellschaftlicher Probleme essenziell sind. Der Wissenschaftsrat ermuntert die Psychologie daher „dezidiert zu einer stärkeren Öffnung gegenüber der Gesellschaft und zum aktiven Eintreten in die dafür erforderlichen Kommunikationsprozesse“ (82). Dazu gehören etwa Beiträge zur Bewältigung gesellschaftlicher Herausforderungen wie der Migration oder des digitalen Wandels. Nötig sei dafür ein „Austausch mit Partnern aus Politik, Zivilgesellschaft und Kultur, um ein fundiertes Verständnis natürlicher und gesellschaftlicher Veränderungen zu erarbeiten“ (ebd.). Interdisziplinäre Zusammenarbeit sowie der Transfer psychologischen Grundlagenwissens in praktisches Handeln sollte deshalb nach Meinung des Wissenschaftsrats eine größere Rolle spielen als bisher.

Diese Empfehlung kann man als eine Reaktion auf die beängstigende Zunahme von Polarisierung, Feindbildern und fundamentalistischen Gesinnungen im politischen und religiösen Gewand lesen. Heute ist eine interkulturelle und interreligiöse Verständigung auf Augenhöhe nötiger denn je. Hier werden dringend religionspsychologische Verständigungshilfen gebraucht. Auch wenn der Wissenschaftsrat von dieser Teildisziplin der Psychologie nicht aus-

drücklich spricht: Die Religionspsychologie erleichtert die Reflexion der eigenen Weltanschauung und das Verstehen fremder Glaubenshaltungen. Angesichts der fundamentalistischen Versuchung, Fremdes abzuwehren und Unverfügbares kontrollieren zu wollen, kann sie zu mehr Toleranz und zum Aushalten von Zweifeln und Widersprüchen verhelfen.

Gerade Fachleute für seelische Gesundheit sind geeignet, Lösungsvorschläge für gesellschaftliche Krisen zu machen und ihr Expertenwissen dazu einzusetzen, besser zu kommunizieren sowie Konflikte präzise wahrzunehmen und zu bewältigen. Der ärztliche Leiter eines großen psychotherapeutischen Weiterbildungsinstituts, ein praktizierender Baha'i, hat kürzlich in einem Zeitschriftenbeitrag einen engagierten Appell an die eigene Zunft gerichtet (Hamid Peseschkian: Transkulturelle Globalisierung, in: *Nervenheilkunde* 26/2017, 608-615). Besonders nötig sei für Psychotherapeutinnen und -therapeuten die Aufklärung über komplexe Sachverhalte wie Globalisierung, Nationalismus und Integration. Psychologische Mechanismen wie Manipulation, die Auswirkungen von verschiedenen Werthaltungen, kulturellen Eigenarten und Menschenbildern sollten verständlich vermittelt werden, um Vorurteile abzubauen. Die Förderung einer transkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie und die Stärkung transkultureller Kompetenz seien dafür unverzichtbar. Dann könnte aus der derzeitigen gesellschaftlichen Umbruchsituation die Chance einer friedlichen transkulturellen Globalisierung erwachsen.

Ausdrücklich weist Peseschkian auf die Bedeutung der Religion als eine große Kraft menschlichen Lebens hin (612). Patienten brächten zunehmend Interesse an spirituellen Themen in der Behandlung mit, und viele Migranten forderten die Integration religiöser Themen ein. In einer Zeit, in der

Menschen „vom religiösen Fanatismus und von Institutionen als auch vom Materialismus häufig enttäuscht“ seien (ebd.), könne die Psychologie zu einem besseren Verständnis beitragen, welche Rolle der Glaube in einer globalen Gesellschaft haben kann und vielleicht auch muss.

Michael Utsch

ESOTERIK

Pläne einer Gemeinschaft um Andreas Hortmann scheitern an Bürgerprotesten.

(Letzter Bericht: 10/2002, 307-311) Über den Wiesbadener Diplom-Psychologen Andreas Hortmann, seine Institute und die ihn umgebende Gemeinschaft wird seit der Jahrtausendwende immer wieder kritisch berichtet: In einem „Stern“-Artikel von 2002 erhoben Aussteiger schwere Vorwürfe gegen ihn. Er bezeichne sich als „Sprachrohr Gottes“, den man anbeten solle und dem Menschen hörig seien. Der Materialdienst (10/2002) berichtete ausführlich über die Hintergründe seines „Instituts für Spirituelle Psychologie“ und die Problematiken, die seine esoterische Mysterienschule zu einer „autoritären Gurbewegung“ machen. Ursula Caberta bezeichnet die Gruppe um Hortmann in ihrem „Schwarzbuch Esoterik“ als „beispielhaft für viele Klein- und Kleinstgruppen esoterischer Heilsbringer“. Auch Gerichte waren schon mit Hortmann beschäftigt.

Er selbst nimmt zu den Vorwürfen nicht Stellung. Er agiert zurückgezogen in einer Praxis in Wiesbaden. Seine Klientel rekrutiert er vornehmlich durch persönliche Empfehlungen. Das von ihm geleitete Institut heißt nun „logic5 – Akademie für Soziales Lernen“. Die Homepage ist inhaltlich recht unverfänglich gestaltet, geht aber in den „FAQs“ auf die Frage ein: „Was ist mit den Gerüchten?“ Hortmanns Antwort: „Missverständnisse und Vorurteile wachsen ...,

wenn sie gezielt aus Boshaftigkeit gestreut und aus reinem Profitstreben genährt werden.“

Anfang des Jahres ist nun ein umfangreiches Projekt aus dem Umfeld von Hortmann vorerst gescheitert: In dem kleinen südhessischen 450-Seelen Ort Lichtenberg plante eine Käufergemeinschaft den Bau eines Ökologie- und Gesundheitszentrums auf dem Areal eines ehemaligen Luxusgastroonomie- und Hotelbetriebs. Zunächst war die Rede davon, dass um das bestehende Villengebäude sechs zusätzliche Wohneinheiten entstehen sollten. Mit der Zeit wurde deutlich, dass ein viel größeres Projekt geplant war: Auf über einem Hektar sollten für vierzig Erwachsene, darunter auch Andreas Hortmann, und zehn Kinder zwanzig Wohneinheiten mit je über 100 Quadratmetern Nutzfläche gebaut werden. Die Käufergemeinschaft stellte sich vor als „eine Gruppe von privaten Idealisten und Visionären“, bestehend aus „Psychotherapeuten, Logopäden, Osteopathen, für Ayurveda, Yoga und mehr“. Man lud zu einer Informationsveranstaltung für die Bevölkerung unter dem Titel „Herzlich Willkommen, Lichtenberg“ ein, um sich zu präsentieren und Fragen zu beantworten.

Im Vorfeld dieser Veranstaltung machten besorgte Bürger des Ortes mobil. Sie hatten Bedenken, dass ihre Ortschaft durch ein so großes Bauprojekt unpassend dominiert werde. Außerdem schwelt die Angst, dass auf längere Sicht eine weltanschauliche Beeinflussung stattfinden könnte. Sie gründeten eine Aktionsgemeinschaft mit dem Namen „Wir für Lichtenberg“, informierten sich über die psychologischen, alternativmedizinischen und weltanschaulichen Hintergründe, demonstrierten und schalteten die Medien ein. Diese berichteten breit aufgestellt regional und überregional.

In diese Gemengelage wollte sich die Käufergemeinschaft wohl nicht begeben. Hortmann selbst lehnte jegliche Fragen zu

seinen Angeboten und Inhalten ab, und so wurde die Informationsveranstaltung kurzerhand abgesagt. In einem Pressetext der Käufergemeinschaft hieß es: „Leider hat sich die Situation in den letzten Tagen so zugespitzt, dass wir diese als regelrechte mediale Hetzkampagne gegen unser Projekt empfinden.“

Anschließend überschlugen sich nahezu stündlich die Ereignisse: von der Bekanntgabe, man wolle an dem Projekt auf jeden Fall festhalten, über die Aussage der Käufergemeinschaft „wir nehmen alle Bedenken sehr ernst und werden alle Punkte prüfen“ bis zur Absage des Grundstückskaufs „aufgrund des großen Widerstands der Bevölkerung“. Unklar ist allerdings weiterhin, was aus einer von Hortmann selbst bereits verbindlich gekauften Villa wird. Die Lichterberger werden weiterhin ein kritisches Auge darauf haben.

Immer wieder hören wir in der Beratungs- und Aufklärungsarbeit die Klage, dass man doch so wenig tun könne, wenn weltanschaulich bedenkliche Gruppen expandieren wollen. Bei aller zu wahrenden Fairness, der Verpflichtung zu umfassender Recherche und in dem Wissen, dass auch in die Dörfern unseres Landes der Pluralismus unumkehrbar einzieht, ist der Verlauf dieses Falles doch ein Beispiel dafür, dass Zivilcourage durchaus etwas bewirken kann.

Oliver Koch, Frankfurt a. M.

SCHAMANISMUS

Michael Harner, Erfinder des „Core Shamanism“, verstorben. Am 3. Februar 2018 verstarb in Kalifornien der Gründer der „Foundation for Shamanic Studies“ (FSS) Michael J. Harner (geb. 1929).

Harner studierte Ethnologie (engl. *anthropology*) in Berkeley und lehrte von 1965 bis 1987 als Professor an mehreren amerikanischen Universitäten.

Schon während der Feldforschungsreisen für seine Doktorarbeit und im Auftrag des American Museum of Natural History kam er zwischen 1957 und 1961 mit Schamanismus in Berührung und machte 1961 bei den Conibo in Peru unter Verwendung der halluzinogenen Droge Ayahuasca erstmals schamanische Erfahrungen, die sein Leben veränderten. Fortan verfolgte er parallel eine akademische und eine praktisch-schamanische Laufbahn, wobei letztere zunehmend die Oberhand gewann.

Harners Hauptwerk „The Way of the Shaman“ (1980, dt. Der Weg des Schamanen, 1981) wurde ähnlich einflussreich wie Mircea Eliades „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“ (frz. 1951, dt. 1975), von dem es stark beeinflusst ist. Während Eliade im Schamanismus die Urform aller Religion erblickte, schritt Harner zur Praxis und beanspruchte, aufgrund seiner Forschungen an schamanischen Phänomenen verschiedener Kulturen eine Quintessenz des Schamanismus schlechthin, die (fast) universal verbreitet war und sich von jeweiligen lokalen Besonderheiten trennen und in Reinform extrahieren ließ. So rekonstruierte (Kritiker sagen: erfand oder projizierte) er den sogenannten *core shamanism* (Kernschamanismus). Damit traf er einen Nerv der vom entstehenden New Age geprägten Epoche. Etwa zur gleichen Zeit wie der amerikanische Dichter Carlos Castaneda, der seine schamanistischen Kenntnisse angeblich bei einem mexikanischen Weisen gelernt hatte, begann Harner ab den frühen 1970er Jahren auf Bitten seiner Studenten, schamanistische Techniken zur Bewusstseinsveränderung, also die Erlangung eines sogenannten „Shamanic State of Consciousness“ zu lehren. 1972 veröffentlichte er das auf seiner Doktorarbeit beruhende, aber schon zwischen Populärwissenschaft und Esoterik angesiedelte Buch „The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls“. Inzwischen war er durch seine transkulturellen Forschungen

zu dem Schluss gekommen, dass Trommeln und Drogen zwei gleichwertige Türen zur schamanischen Anderswelt waren, wobei Trommeltechniken weiter verbreitet seien und fortan für ihn ins Zentrum rückten. Der Drogenverzicht erleichterte sicher die spätere internationale Ausbreitung seines Ansatzes.

1979 gründete er in Connecticut die bis heute bestehende Foundation (anfangs: Center) for Shamanic Studies (FSS), um sich mehr der Lehre des praktischen Schamanismus widmen zu können (seit 1994 in Mill Valley, Kalifornien). Spätestens seit der Gründung dieser Einrichtung wurde Harner von den meisten Fachkollegen als akademischer Ethnologe kaum noch ernst genommen, was ihn allerdings wenig bekümmerte. Seine angebliche „Rekonstruktion“ eines Kernschamanismus gilt unter Fachkollegen eher als westliche Projektion und Ausfluss exotistischer Sehnsüchte. Durch die Reduktion auf Bewusstseinszustände, welche den Schamanismus als Technik propagierte, sei eine lebendige Tradition ihres eigentlichen religiös-spirituellen Wesens entkleidet worden. So kritisierte sein Schüler Jonathan Horwitz, ebenfalls Ethnologe, Harners Konzentration auf das kognitive Bewusstsein und rückte 1986 bei der Gründung seiner eigenen Schule, des „Scandinavian Center for Shamanic Studies“ in Kopenhagen, die spirituelle, animistische Dimension in den Vordergrund. Aber insgesamt blieb Harner in den Jahrzehnten seines Wirkens und trotz eines rigoros standardisierten Lehrprogramms, dem auch die von ihm ausgebildeten Lehrer verpflichtet waren, erstaunlich frei von persönlichen Auseinandersetzungen und Richtungskonflikten.

Obwohl „Der Weg des Schamanen“ bis heute ein Verkaufsschlager ist, wirkte Harner in den Jahrzehnten nach dem Erscheinen des Buches weniger durch Publizistik – sein nächstes Buch erschien erst 2013 –, sondern

vielmehr als Ausbilder in den international angebotenen Seminaren der FSS. Hier lernten jährlich Tausende die Techniken des Core Shamanism. Manche wurden ihrerseits Dozenten an der FSS, andere praktizierten privat weiter oder etablierten sich als unabhängige Schamanen bzw. als „schamanisch Praktizierende“. 1987 eröffnete unter Leitung des Ehepaars Paul und Roswitha Uccusic eine europäische Dependence in Wartberg nahe Linz (Foundation for Shamanic Studies Europe).

Heute hat die FSS in Europa sogar mehr Dozenten als in Amerika. Selbst in der Sowjetunion kam es in Zusammenarbeit mit dem Gesundheitsministerium zum Einsatz schamanischer Trommeltechniken bei der Behandlung von Alkoholismus und anderen Süchten. Für Harner waren all diese Aktivitäten ein „Zurückholen“ der zentralen religiösen Urtechnik und ihrer Heilungskraft in die westliche Kultur, die diese vergessen habe.

Neben dem modernen Europa und Amerika versuchte Harner auch, die bedrohte schamanische Praxis indigener Völker vor dem Aussterben zu retten. Zu diesem Zweck wurden Hilfsprogramme aufgelegt, in deren Rahmen die FSS kanadische Eskimos, skandinavische Samen (Lappen), zentralasiatische Tuva, diverse US-amerikanische Indianervölker und sibirische Burjaten, Tungusen und andere im Schamanismus unterrichtete (Urgent Indigenous Assistance Programm, UIA). Damit sollte diesen Völkern ein Zugang zur Geisterwelt (wieder)eröffnet und die Bewahrung oder Neuerweckung ihrer indigenen Kulturen ermöglicht werden. Außerdem vergab man Stipendien an einzelne traditionelle Schamanen in prekären Umständen, um ihnen die Weitergabe ihres Wissens zu ermöglichen (Living Treasures of Shamanism Programm).

Neben alldem versuchte Harner nicht ganz erfolglos, durch die Ausbildung von Ärzten und Psychotherapeuten schamanische Hei-

lungstechniken im westlichen Medizinbetrieb zu etablieren.

Aus Sicht der ethnologischen Fachwissenschaft war weniger der Kernschamanismus als vielmehr die Ablehnung Harners universal. Anders als Eliade wird Harner nach seinem Tod wohl eher keine ernsthafte akademische Nachwirkung erfahren. Dafür dürfte er aber in seiner praktischen Bedeutung als Motor für die Entstehung einer weltweiten, in allen westlichen Kulturen verbreiteten neoschamanistischen Bewegung unübertroffen sein. Kocku von Stuckrad sieht in Harner sogar einen der bedeutendsten spirituellen Unternehmer (*spiritual entrepreneurs*) des vergangenen Jahrhunderts überhaupt.

Das geordnete Fortwirken von Harners Impulsen auch nach seinem Tod – nach seiner *transition*, wie seine Schüler sagen – dürfte auch dadurch erleichtert werden, dass er schon vor einigen Jahren die Leitung der FSS weitergegeben hatte.

Kai Funkschmidt

ALTERNATIVE MEDIZIN

Kritik an den neuen Leitlinien für die Heilpraktikerprüfung. (Letzter Bericht: 10/2017, 382f) Die Nachfrage nach alternativen Heilmethoden ist seit Jahren hoch. Laut einer Umfrage des Bundes Deutscher Heilpraktiker haben 47 000 in Deutschland tätige Heilpraktiker 46 Millionen Patientenkontakte pro Jahr. Nach drei Todesfällen in Nordrhein-Westfalen im Sommer 2016, wo ein Heilpraktiker mit fragwürdigen Mitteln Krebs bekämpfen wollte, wurde der Gesetzgeber aktiv und hat das Heilpraktikergesetz aus dem Jahr 1939 überarbeitet. Ab 22.3.2018 treten neue Leitlinien¹ für die

Prüfung zum Heilpraktiker in Kraft. Ein besserer Schutz des Patienten soll durch eine bundesweit einheitliche Prüfung sowie die Überprüfung praktischer Fähigkeiten gewährleistet werden. Obwohl den Heilpraktikern viel zugetraut wird – sie dürfen sogar Infusionen legen und Spritzen geben –, sind die Voraussetzungen, um den Beruf ausüben zu dürfen, gering: Man muss 25 Jahre oder älter sein und mindestens den Hauptschulabschluss haben; ein polizeiliches Führungszeugnis und ein amtsärztliches Gesundheitszeugnis müssen vorgelegt werden. Durch einen Multiple-Choice-Test mit 60 Fragen sowie eine mündliche Prüfung mussten angehende Heilpraktiker bisher belegen, dass ihr Wissen ausreicht, nicht der Volksgesundheit zu schaden. Immerhin sehen die neuen Leitlinien jetzt auch eine Überprüfung von praktischen Fähigkeiten vor.

Ob das ausreicht? Kritiker bemängeln, dass weiterhin eine geregelte, standardisierte Ausbildung fehle. Viele unterschiedliche Schulen und Verbände unterrichten mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Lehrplänen. Auch die weltanschaulichen Voraussetzungen der Heilmethoden werden selten reflektiert und kommuniziert. In einer Stellungnahme² hat die Bundesärztekammer bemängelt, dass Heilpraktiker nach wie vor Infusionen legen und Spritzen geben dürfen. Auch die neuen Leitlinien würden der Komplexität des medizinischen Kontextes nicht gerecht, und das Ziel der Gefahrenabwehr für die Patienten sei nicht erreicht.

Der alte Grabenkampf zwischen Schul- und Alternativmedizin hat mit den weichen Leitlinien neue Nahrung erhalten. Fragen nach der subjektiven Wirksamkeit der Heilpraktiker durch ihre empathische Zuwendung und die Einbeziehung der existenziell-

¹ www.bdh-online.de/wp-content/uploads/2017/12/leitlinien-zur-ueberpruefung-von-heilpraktikeranwaertern.pdf.

² www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/pdf-Ordner/Stellungnahmen/Heilpraktiker.pdf.

spirituellen Dimension und Überlegungen, wie diese in eine ganzheitliche Behandlung mit einfließen können, fanden leider keine Berücksichtigung. Auch angesichts der neuen Leitlinien sollten Patienten gut informiert sein, damit sie keinem Quacksalber auf den Leim gehen.

Michael Utsch

Der Film „Die Gabe zu heilen“.¹ „Bei uns geht man immer zum Arzt und zum Abbeter. Immer beides.“ So sagte es uns ein Einheimischer bei der EZW-Exkursion ins Allgäu im September 2017. Es genüge, den Abbeter anzurufen. Jesus gleich spreche er aus der Ferne ein Gebet. Im Alpenraum ist die Tradition der Heiler und Abbeter verbreitet. Das sind in der Regel einfache Männer und Frauen, denen eine besondere Gabe zu heilen nachgesagt und zugetraut wird. Traditionell lief das Heilen unspektakulär neben der eigentlichen Arbeit in der Landwirtschaft oder im Handwerk. Heute kann schon mal eine „Praxis“, eine Dienstleistung im Haupterwerb, aus der wunderbaren, in der Regel nichtärztlichen Heilkunst werden.

Der Regisseur Andreas Geiger zeigte uns bei der EZW-Exkursion seinen Dokumentarfilm „Die Gabe zu heilen“, der im letzten Herbst in den Kinos lief, und kam mit den Exkursionsteilnehmern aus der Weltanschauungsarbeit dazu ins Gespräch. Mittlerweile ist auch ein Buch zum Film erschienen.

Unvoreingenommen und wertfrei schaut der Dokumentarfilm fünf Heilern über die Schulter. Geiger wollte keinen weiteren kritischen Film über Scharlatane machen,

sondern hat bewusst fünf Heiler ausgesucht, die er für glaubwürdig hielt. Zu sehen sind zwei ältere Männer, die am ehesten dem klassischen ländlichen „Heiler“ entsprechen, um die jeder im Dorf weiß. Robert Baldauf ist ein Bauer aus Vorarlberg. Er pendelt, stellt ein Kräutergetränk her, dessen Rezept er von Engeln hat, und befreit Menschen durch seine Gebete von Schmerzen. Jakob „Köbi“ Meile ist Alphirt und Sattler. Er lebt in den Schweizer Bergen bei Wattwil. Er nutzt die Kraft der Autosuggestion und macht Rückführungen in frühere Leben. Ojuna Altangerel stammt aus der Mongolei und hat in der DDR Medizin studiert. Bereits als Ärztin praktizierend, besann sie sich auf ihre nomadischen Wurzeln und ihr schamanisches Erbe. Heute lebt sie in Walzenhausen in der Schweiz und arbeitet in ihrer Praxis mit einer Mischung aus traditionellen schamanischen Methoden und modernen medizinischen Erkenntnissen. Stephan Dalley aus Ludwigsburg ist nach mehreren Studienabbrüchen und Tätigkeiten heute ganz „Berufsheiler“. Er erspürt die Energiefelder von Menschen und heilt durch Handauflegen. Birthe Krabbes ist eine Erzieherin aus Hamburg. Auch sie heilt mit ihren Händen, indem sie Krankheiten, vor allem Gürtelrose, aus dem Körper „zieht“.

Es ist bewegend, den Begegnungen zwischen Heilern und Hilfesuchenden zuzuschauen. Die Heiler zeigen oft gute Intuition, Empathie und Menschenkenntnis. Häufig kommen sie im Gespräch vom körperlichen Leiden zur Trauer um einen nahen Angehörigen und zu Beziehungsproblemen. Da ist ein krebskranker Junge, der sich Sorgen um den herzkranken älteren Bruder macht. Da ist ein Mann mit Spätfolgen eines schweren Verkehrsunfalls. Im Gespräch geht es um seine Beziehung zu dem Unfallverursacher und um die Frage von Schuld und Vergeltung. Da ist ein Mädchen, das ins Bett nässt und auf Nachfrage erzählt, dass ihr Vater

¹ DVD: Andreas Geiger (Regie), Die Gabe zu heilen, 15. Dezember 2017, 102 Minuten Film plus 120 Minuten Bonusmaterial mit weiteren Fallbeispielen. Buch: Andreas Geiger / Annette Maria Rieger, Die Gabe zu heilen. Von wegen Wunder, Tübingen 2017.

gestorben sei. Es sind Dinge, die im üblichen Patienten-Arzt-Gespräch kaum thematisiert werden. Die Heiler sind zugleich und wohl vor allem Seelsorger und eine Art „Psychotherapeuten“.

Je länger man im Film den Heilern zuhören und zusehen kann, umso mehr Skepsis kann sich bei einem kritischen Zuschauer einstellen. Die Gespräche balancieren auf einem schmalen Grat zwischen hilfreicher Intuition und problematischen Aussagen, wenn zum Beispiel die Sorge um den Bruder schuld ist am Hirntumor oder das Pendel des anatomisch wenig bewanderten Bauern überraschend eine Eierstockentzündung als Ursache der beklagten Bauchschmerzen ausmacht.

Heiler hat es schon immer gegeben, und sie sind auch in der Gegenwart für viele Menschen trotz wissenschaftlicher Einwände eine glaubwürdige und attraktive Ergänzung oder Alternative zur Schulmedizin. Der Film ist sehenswert für alle, die sich ein Bild machen möchten über das Wirken von „Heilern“ in Mitteleuropa in der Gegenwart jenseits von offensichtlicher Scharlatanerie. Schlüsse muss jeder Zuschauer allerdings selbst ziehen. Der Film enthält sich einer Wertung, er beobachtet nur und das sehr gut.

Claudia Knepper, Werdau

STICHWORT

Ásatrú

Ásatrú (pl. *Ásatrúar*; von altnordisch *áss* bzw. *æsir* [pl.]: Asen und *trú*: Treue, Gelöbnis, Glaube) ist eine Wortneuschöpfung, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Skandinavien entstand. Sie bezeichnet den „Glauben an die Asen“ bzw. das gegenseitige Treueverhältnis zwischen dem aus dem altisländischen Versepos „Edda“ bekannten Göttergeschlecht der Asen und den Gläubigen. Es ist neben „Alter Weg“, „Alte Sitte“ die häufigste Selbstbezeichnung einer neuen religiösen Bewegung, die auf Englisch auch als *Heathenry* (Untergruppe des *paganism*, beides heißt auf Deutsch „Heidentum“) und religionswissenschaftlich auch als germanisches Neuheidentum bzw. neugermanisches Heidentum bekannt ist. Die Anhänger lehnen den Zusatz „neu“ ab, da sie sich nicht als neue, sondern als alte Religion verstehen.

Ásatrú gehört als Teilgruppe des Neuheidentums zu einer Bewegung zeitgenössischer naturreligiöser Ansätze, die vorchristliche Religionstraditionen wiederbegründen oder fortführen wollen. Bei Ásatrú bezieht sich diese Fortführung und Wiederbelebung auf Kultur, Mythologie und Glaubenswelt der Germanen bzw. der Skandinavier.

Ásatrúgruppen gibt es v. a. in Island, Norwegen, Schweden, Dänemark, Deutschland, den Niederlanden, Belgien und Britannien sowie unter der europäischstämmigen Bevölkerung in den USA und Australien. Die jeweils unterschiedliche Konstellation von Herkunfts- bzw. Abstammungsgemeinschaft und (fehlender) Autochthonie bedingt unterschiedliche Akzente in Selbstverständnis und Lehre. Ásatrúar in ehemaligen europäischen Siedlungskolonien müssen sich notgedrungen stärker auf ihre Abstammung und weniger auf buchstäbliche „Bodenhaf-

„berufen“, wenn sie sich am Wiederbeleben des „Alten Weges“ versuchen. Aufgrund der Vielfalt von Gruppen in verschiedenen Ländern mit unterschiedlichen ideologischen Grundlagen bis in die Kernbereiche des Glaubens hinein und eines hohen Grades an Individualismus gelten nur wenige Aussagen universal und ausnahmslos für alle Ásatrúar.

Geschichte

Geistige Wegbereitung für die Bewegung leisteten die nationalromantischen Aufbrüche in Europa im späten 18. und 19. Jahrhundert, die eine Neubesinnung auf die Ahnen als Mittel zur nationalen und demokratischen Einigung ihrer Länder propagierten (in Deutschland z. B. die Gebr. Grimm). Hier wurde mithilfe von Sagen, Liedern, Brauchtum, Archäologie, Historiografie (Caesar, Tacitus) und Linguistik (indogermanische Sprachgruppe) eine gemeinsame germanische Vorfahrenkultur in Zentral- und Nordeuropa rekonstruiert, an welche heutige Ásatrúar anknüpfen. Die Existenz einer gemeinsamen großräumigen germanischen Kultur wird allerdings heute in der Wissenschaft bestritten. Nach dieser Auffassung würde Ásatrú also unabhängig von der Kreativität in der „Rekonstruktion“ des Alten schon im Ansatz auf einer Fiktion beruhen.

In Skandinavien wurde die Vergangenheit durch Olof Rudbeck (Atlantis, 4 Bde., 1679) auf Grundlage von Sagen und des isländischen Versepos „Edda“ rekonstruiert. Die Edda ist eine Beschreibung des Heidentums durch eine christianisierte Elite aus dem 12./13. Jahrhundert. Sie wird in Ältere und Jüngere bzw. Snorra- und Lieder-Edda unterteilt. Bei Rudbeck stand die kulturelle Größe des „Nordens“ im Vordergrund, ein Rekurs auf angeblich auch in Skandinavien ansässige „Germanen“ fand nicht statt. Darum unterscheidet man „germanisches“

(kontinentales) und „nordisches“ (skandinavisches) Heidentum, da beide sich als Ásatrú, aber nicht beide in „germanischer“ Tradition sehen. Trotzdem ist die Szene international gut vernetzt, viele deutsche Ásatrúgruppen entstanden als angelsächsische Dependancen, und die meisten beziehen sich mangels kontinentalgermanischer Schriftquellen auf die Edda.

Ásatrú im engeren Sinne entstand 1972 in Island, als Sveinbjörn Beinteinsson (1924 – 1993) die Wikingervereinigung „Ásatrúarfélagið“ (Ásatrúvereinigung) gründete, die sich historisch am 6. bis 8. Jahrhundert orientierte. Fast gleichzeitig wurde die Idee in der naturreligiösen Szene der USA aufgegriffen. Ab den 1990er Jahren drang diese Tradition nach Festlandeuropa vor. Hier hatte es zuvor schon Kleingruppen gegeben, die auf der Basis diverser zwischen 1880 und 1930 entstandener deutschgläubiger und völkischer Traditionen (Ariosophie) ein an Rassevorstellungen orientiertes germanisches Heidentum begründet hatten (Artgemeinschaft, Armanenorden, Germanische Glaubensgemeinschaft). Hieraus entstanden teils bis heute anhaltende Richtungsstreitigkeiten innerhalb der Szene.

Verbreitung, Gestalt und Organisation

Zuverlässige Zahlen sind schwer zu bekommen, weil es viele kleine Gruppen gibt, weil teils auch regelmäßige Ritualteilnehmer keine formale Mitgliedschaft anstreben und weil Abgrenzung und Definition von Ásatrú auch intern umstritten sind. In Island werden offiziell knapp 4000 Ásatrúar (auf 300 000 Einwohner) gezählt, in Deutschland sind es sicher weniger als 5000, und weltweit können maximal 20 000 als realistische Schätzung gelten (von Schnurbein 2016). Internationale Treffen finden gelegentlich statt, aber eine internationale Dachorganisation gibt es nicht.

Trotz einer Ethik, die oft unterschiedliche Geschlechterrollen betont, ist kultische und soziale Gleichberechtigung die Regel, schon wegen der meistens basisdemokratischen Strukturen. Die meisten deutschen Ásatrúgruppen sind als Vereine organisiert und haben zwei bis drei Dutzend Mitglieder, so etwa „Nornirs Ætt“ und der „Verein für Germanisches Heidentum“ (VfGH, ehemals deutsche Sektion des britischen „Odinic Rite“). Die größte ist der aus dem amerikanischen „The Troth“ hervorgegangene „Eldaring e. V.“, dessen in den letzten Jahren deutlich gestiegene Mitgliederzahl derzeit bei 325 liegt (davon gut ein Drittel unter 40 Jahre alt). Das Ritualleben findet häufig in lokalen Untergruppen statt, die sich z. B. beim VfGH „Herd“, „Gruppe“ und „Gilde“ nennen.

In Island (seit 1973), Norwegen (1996) und Dänemark (2003) sind Ásatrú als Religionsgemeinschaften staatlich anerkannt, in Britannien sind sie es indirekt als Teil der allgemeinheidnischen „Pagan Federation“ (betrifft offizielle Trauungen, Feiertagsrecht usw.).

Lehre

Ásatrú sehen sich selbst als polytheistische, undogmatische Erfahrungsreligion. Die früher oft aggressive Abgrenzung vom Christentum tritt in den letzten Jahren eher zurück. Man kann im Ásatrú verschiedene Strömungen unterscheiden, die in ihrer Einstellung zu den Quellen ihrer Religion und in ihrem Verhältnis zu ethnischen Fragen voneinander abweichen. Insbesondere Letzteres birgt Konfliktstoff, da Ásatrú bis heute mit den in der Frühzeit engen Verbindungen zu rechtsextremen Rasse-theorien kämpft (so war etwa der langjährige Leiter der „Artgemeinschaft“ zugleich NPD-Vorsitzender).

Im Konflikt zwischen biologistischen und kulturalistischen Ansätzen kann man drei

Strömungen unterscheiden (Terminologien nach Gründer 2009, von Schnurbein 2016):
a) *Folkish / racial-religious Ásatrú* sieht eine Zugehörigkeit nur aufgrund ethnischer Herkunft (Abstammungsgemeinschaft) vor. Gemeinsame Ahnen, Verwurzelung im Boden sind Voraussetzung für eine Verbindung mit den germanischen Göttern.

b) *Tribalist / ethnicist Ásatrú* hat oft eine ökoregionalistische Gestalt, die auf Heimat- und naturromantischen Umweltschutz zielt; die Zugehörigkeit ist herkunftsunabhängig möglich, setzt aber eine „spirituelle Akkulturation“ voraus. So bezeichnet sich etwa der VfGH als „ethnische Naturreligion“, verneint aber eine Verknüpfung von Religion mit genetischer Abstammung. Vielmehr seien „ethnische Religionen gerade durch die Volksbindung offen: Wer in ein Volk integriert wird – was durch Heirat, Zuzug, Bündnisse usw. stets geschah – hat auch Anteil an seinem gemeinsamen Mythos. Er gehört den Göttern des Volkes an, das nun auch seines ist“ (Ringhorn, Heft 41, 4).

c) *Universalist / a-racist Ásatrú* ist eine individualistische Strömung, die für die Bezugnahme auf germanische Götter rassistisch-ethnische Kriterien explizit ablehnt. In diesen Gruppen, die von anderen Ásatrúar bisweilen wegen ihrer offenen Grenzen z. B. zum ökofeministischen Wicca, zum Schamanismus, zu okkulten Runenmagie und zur Trance-Zauberei auch spöttisch „Wiccatru“ genannt werden, sind etwa 50 % Frauen. Ansonsten sind im Gegensatz zu fast allen anderen heidnischen Strömungen Ásatrúar zu zwei Dritteln Männer.

In den letzten Jahren haben Ásatrúar Anstrengungen unternommen, um rassistische Gruppen und Individuen zu isolieren – mit Erfolg: Der Armanenorden scheint erloschen, die Artgemeinschaft tritt öffentlich kaum noch in Erscheinung, und die von jeher winzige Germanische Glaubensgemeinschaft besteht nur noch aus einer

Handvoll Mitglieder. Zahlenmäßig waren diese Gruppen schon lange nur ein kleiner Teil der Szene. Zugleich besteht Interesse daran, die ideologischen Vorläufer, auf die man sich literarisch beruft, auf z. B. völkische Traditionen zu untersuchen, um die eigene Verarbeitung bestimmter Ideologeme (Runenmagie u. a.) im Hinblick auf implizite Rasse-Ideologien kritisch zu durchdenken. Dazu rezipieren Ásatrúar oft intensiv seriöse akademische Literatur, auch über sie selbst. (Zum daraus folgenden „Feedback-Loop“ zwischen Forschern und Forschungsgegenstand vgl. von Schnurbein 2016).

Einige der Mythologie entnommenen Symbole, die als Amulette, als Erkennungszeichen (Schmuck, Aufkleber) und als Ritualgegenstände vorkommen, sind den meisten Ásatrúar gemeinsam: der Thorshammer „Mjölnir“ (magische Waffe des Gottes Thor, aus der Edda), die Irminsul (ein frühmittelalterliches sächsisches Heiligtum, das in späterer Interpretation mit dem Weltenbaum identifiziert wurde) und der Wodansknoten (Valknut, historisch unklare Bedeutung). Alle sind auch als Modeaccessoire verbreitet und lassen nicht immer auf eine religiöse Orientierung schließen.

Ásatrú ist in der Regel polytheistisch und umfasst in der Praxis ein Dutzend aus der Mythologie bekannte Götter (Odin, Freya usw.). Während einige Ásatrúar (z. B. VfGH) explizit auf der Personhaftigkeit der Götter bestehen, sehen andere diese eher als Symbole für pantheistische Naturkräfte. Die hervorgehobene *persönliche Beziehung* zu einer einzelnen ausgewählten Gottheit, wie sie viele Ásatrúar heute pflegen, ist ähnlich wie das Konzept hinter dem Begriff Ásatrú („Asen-Treue/Asen-Glaube“) möglicherweise eine Übertragung: Die christlichen Autoren der Edda haben vermutlich ihre Vorstellung einer Beziehung zu einem persönlichen Heiligen auf die heidnischen Vorfahren projiziert. Es ist

völlig unklar, ob das vorchristliche Heidentum wirklich in dieser Weise religiös gestaltet war.

Vorstellungen von einer Existenz nach dem Tod spielen kaum eine Rolle. Die Ethik des Ásatrú ist entgegen dem kontrakulturellen Selbstbild eher wertkonservativ und wird öfters in Abgrenzung vom Christentum formuliert. Sie betont vor allem die Selbstverantwortung des Menschen, der sich keinem Gott unterordnet. Das Verhältnis Mensch-Gott ist gleichberechtigt, von gegenseitigen Treuepflichten auf Augenhöhe bestimmt. Trotz der Betonung des undogmatischen Charakters kursieren (leicht variierende) Listen von neun Grundtugenden: Tapferkeit, Wahrheitsliebe, Ehre, Treue, Disziplin, Gastfreundschaft, Selbstverantwortung, Geschicklichkeit, Ausdauer.

Rituale

Die meisten Ásatrúar betonen, dass ihre Religion weniger in Glaubenslehren als in praktischen Ritualvollzügen bestehe. Diese finden zu bestimmten Jahreskreisfesten (u. a. Sonnenwenden und Äquinoktien) statt, hierbei kommen auch die fiktive „germanische Göttin“ Ostara und das Julfest zum Einsatz, die angeblich ursprünglich hinter Ostern und Weihnachten stecken sollen (historisch beides nicht nachweisbar). Rituale gibt es auch für Beerdigung und Eheschließung („Eheleite“). Die meisten Ásatrúgruppen kennen keinen festen Klerus, sondern erlauben jedem Mitglied, gegebenenfalls als Ritualleiter zu fungieren. Einige bieten gegen Gebühr auch Ritualhandlungen für Nichtmitglieder an. Jahreskreisrituale, sogenannte „Blóts“ (Opfer), finden aus praktischen (Feuer) wie grundsätzlichen Gründen (Naturbezug) meist im Freien an festen Kultplätzen statt. In Island haben Ásatrúar 2015 erstmals einen eigenen Tempel („Hof“) errichtet, was weltweit als Erfolg begrüßt, aber auch als

Verbürgerlichung und Abkehr von der Naturreligion kritisiert wurde.

Der Ritualablauf ist aus praktischen Gründen (zeitaufwändige, da konsekutive Ritualteilnahme) meist auf maximal 30 bis 40 Menschen beschränkt. Zum Ritual gehören die Eröffnung, die Platzweihe (Einhegung), Anrufungen der Götter, symbolische Opfer, „Sumbel“ (im Kreis herumgegebener Trunk zu Ehren der Götter), Abschlussdank. Ritualabläufe sind als Vorschläge zur Orientierung von Neulings oft auf den Ásatrú-Webseiten einsehbar.

Ein Ritual des Hilliger Holt, einer wenig sichtbaren Gruppe mit knapp 30 erwachsenen Mitgliedern in Westfalen, schildert Fügmann (2016b). Es dauert zwei Stunden und umfasst Götteranrufung in einem eingehegten Kultplatz unter freiem Himmel, Gruppentanz, das Trinken aus einem Gemeinschaftskelch, Opfer, Musik und Gesang. Opfer sind neben dem Rest des Ritualtranks, der vor Götterstatuen ausgeschüttet wird, mitgebrachte Gaben, die jeder Teilnehmer selbst opfert, indem er sie einem Feuer, einem Teich oder einer Erdgrube übergibt.

Quellen

- Gundarsson, Kveldúlf Hagan / Oertel, Kurt (2012): Ásatrú. Die Rückkehr der Götter, Rudolstadt Herdfeuer. Die Zeitschrift des Eldaring e. V., 2003ff
- Jones, Prudence / Pennick, Nigel (1997): Heidnisches Europa, Engerda
- Nordische Zeitung. Die Stimme des Artglaubens (Hg. Artgemeinschaft – Germanische Glaubens-Gemeinschaft wesensgemäßer Lebensgestaltung), 1934ff
- Ringhorn. Zeitschrift für das Heidentum heute (Hg. Verein für germanisches Heidentum), 1994ff
- Spiesberger, Karl (1954): Runenmagie. Handbuch der Runenkunde, Berlin

Steinbock, Fritz (2004): Das heilige Fest: Rituale des traditionellen germanischen Heidentums in heutiger Zeit, Hamburg

<http://asatru.de> (Homepage der rechtsextremen Artgemeinschaft)

www.eldaring.de (Homepage des Eldaring e. V. inkl. Ritualbuch zum Download und Zeitschrift „Herdfeuer“)

www.nornirsaett.de/asatru-was-ist-nornirs-aett (Auseinandersetzung mit Fragen von Ásatrú als Religion und der zweifelhaften Konstruktion historischen Germanentums)

www.vfgh.de (Homepage des Vereins für Germanisches Heidentum, mit Zeitschrift „Ringhorn“)

Sekundärliteratur

Baer, Harald (2003): Neugermanische Gruppierungen, in: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland, Kulmbach 1997ff (HDR), XII-2

Fügmann, Dagmar (2016a): Ásatrú: Germanisches Neuheidentum?, in: Klöcker / Tworuschka (Hg.): HDR, XII 2.2

Fügmann, Dagmar (2016b): Zeitgenössisches Germanisches Heidentum in Deutschland, in: Klöcker / Tworuschka (Hg.): HDR, XII 2.1

Gardell, Matthias (2003): Gods of the Blood. The Pagan Revival and White Separatism, Durham / London

Gründer, René (2009): Blótgemeinschaften. Eine Religionsethnografie des „germanischen Neuheidentums“, Würzburg

Jennerjahn, Miro (2006): Neue Rechte und Heidentum. Zur Funktionalität eines ideologischen Konstrukts, Frankfurt a. M.

Paetzold-Siewert, Sylvia (2006): Die Germanische Glaubensgemeinschaft, in: Klöcker / Tworuschka (Hg.): HDR, XII-6

von Schnurbein, Stefanie (2016): Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism (Studies in Critical Research on Religion 5), Boston

Warnemann, Alexander (2017): Runen: „Back to the roots“ oder nordistisches Spezialgebiet?, in: MD 12, 445-453

White, Ethan Doyle (2017): Northern Gods for Northern Folk. Racial Identity and Right-wing Ideology among Britain's Folkish Heathens, in: Journal of Religion in Europe 10, 241-273

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hg.), 2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive (Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika, Bd. 1), V & R unipress / Bonn University Press, Göttingen 2017, 204 Seiten, 30,00 Euro.

Blickt man auf das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zurück, so stellt man fest, dass nach dem raschen Abklingen der Erregung um den Jahrtausendwechsel eine neue Endzeiterwartung in das öffentliche Bewusstsein trat. Die Vorstellung vom angeblichen Ende des Maya-Kalenders im Dezember 2012 verband sich mit optimistischen und pessimistischen Erwartungen um ein Weltenende oder eine grundlegende Transformation der Welt. Diese Heils- oder Unheilserwartungen beschäftigten nicht nur Europäer und Nordamerikaner, sondern weite Teile der Welt; so griffen auch chinesische Medien das Thema auf. Oftmals wurde der vermeintliche Weltuntergang als „erster Weltuntergang des Internetzeitalters“ bezeichnet. Auffällig hinsichtlich der medialen Rezeption des Datums erscheint, dass es schnell kommerziell und letztlich weitgehend losgelöst vom Bezug auf die Kultur der klassischen Maya, deren (angebliche) Kosmvision als ursprünglicher Referenzpunkt diente, vermarktet wurde. Es sei hier etwa auf Roland Emmerichs Katastrophenfilm „2012“ verwiesen, auf dessen Filmplakat ein buddhistischer Mönch die Zerstörung eines tibetischen Klosters durch eine gewaltige Flutwelle beobachtet. Das Interdisziplinäre Lateinamerika-Zentrum der Universität Bonn nahm den ausgebliebenen Weltuntergang des Jahres 2012 zum Anlass, eine Vortragsreihe über apokalyptische Vorstellungen in Lateinamerika zu veranstalten. Daraus ging das

vorliegende Buch hervor. Dem Anspruch des Zentrums folgend vereint der Band Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen und wirft sowohl Blicke in die Vergangenheit als auch in die zeitgenössische Welt. Den Kern des Bandes bilden Beiträge zum Phänomen 2012. Beiträge, die sich mit anderen Formen apokalyptischen Denkens in Lateinamerika befassen, kommen ergänzend hinzu. Unter diesen befinden sich auch zwei literaturwissenschaftlich ausgerichtete Aufsätze, die apokalyptische Motive in moderner mexikanischer Literatur untersuchen. Endzeitvorstellungen aus indigenen Kontexten greifen Antje Gunsenheimer in „Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya“ (67-96) und Kerstin Nowack in „Geschichten vom Ende der Welt in den Anden“ (97-114) auf. Der erstgenannte Beitrag beschreibt, wie die indigene Bevölkerung Yukatans unter dem Eindruck von Kolonisation und katholischer Mission mit den sog. „Chilam Balam Büchern“ eine neue hybride Textgattung in lateinischer Alphabetschrift schuf, die apokalyptische Inhalte aufweist. Kerstin Nowack befasst sich mit der Frage, was Endzeiterwartungen im Rahmen einer Ontologie ausmacht, die Gottheiten nicht als stabile Entitäten versteht wie in der klassischen westlichen Metaphysik, sondern als stetig im Wandel befindliche Wesenheiten. Auch wenn viel über diese hoch interessanten Beiträge geschrieben werden könnte, soll der Fokus der Besprechung auf den das sog. Phänomen 2012 betreffenden Beiträgen liegen (Einleitung, drei Beiträge und ein Interview).

Die Einleitung (Antje Gunsenheimer/Monika Wehrheim, Der 21. Dezember 2012 – Die globale Inszenierung eines Weltuntergangs, 9-15) weist bereits auf unterschiedliche Rezeptionsweisen des „Phänomens 2012“ weltweit hin. Der Bonner Altamerikanist Sven Gronemeyer befasst sich in seinem Beitrag „Die

abgesagte Apokalypse: Der Blick der vortürkischen Maya auf das Ende des 13. Bak'tun und das autochthone Konzept von Prophetie“ (45-66) damit, ob sich bei den klassischen Maya tatsächlich ein direkter Bezug auf das fragliche Datum nachweisen lässt und ob dieser im Horizont eines Prophetiekonzepts verstanden werden kann. Diese Fragen erklären sich dadurch, dass das Datum und seine Verknüpfung mit einer Weltuntergangsvorstellung erst in den 1960er Jahren durch den amerikanischen Maya-Forscher Michael D. Coe, der die besondere Bedeutung des Tages letztlich deduktiv begründete, in den (populär)wissenschaftlichen Diskurs eingespeist wurde, von wo das Datum dann in die Esoterik-Szene diffundierte. Gronemeyer zeigt auf, dass sich das Datum tatsächlich auf zwei fraglos authentischen Schriftträgern aus der Zeit der klassischen Maya nachweisen lässt. Es stellt sich nun aber die Frage, warum die Schöpfer dieser Monumente auf ein Datum verweisen, das für sie in einer fernen Zukunft liegt. Dies scheint nach Gronemeyers Analyse weniger mit einem apokalyptischen Denken im abendländischen Sinne in Verbindung zu stehen als vielmehr mit der Herrscherideologie der klassischen Maya und deren Nutzung von kalendarischen Daten und Zeitkonzepten zur Legitimation und Repräsentation.

Der Historiker und Altamerikanist Lars Frùhsorge, der bereits früher u. a. auch im Materialdienst über das Phänomen 2012 geschrieben hat (1/2012, 5-13), thematisiert in seinem Beitrag „Apokalypse 2.0: Das ‚Das Phänomen 2012‘ und die modernen Maya“ (115-139) nicht nur Aneignungsformen und Reaktionen innerhalb der Maya-Bevölkerung in Guatemala auf das Phänomen 2012, sondern weist auch auf dessen Ursprünge in der nordamerikanischen Maya-Forschung und dessen globale Verbreitung hin. Er stellt fest, „dass die heutigen Maya das Datum [21.12.2012]

weitaus weniger dramatisch interpretieren als die im 20. Jahrhundert auf der Halbinsel Yùkatan und in Guatemala dokumentierten apokalyptischen Prophezeiungen für das [christliche] Jahr 2000“ (131). Liest man das Buch mit besonderem Interesse für die ausgebliebene „Maya-Apokalypse“ im Jahr 2012, so stellt dieser Beitrag den zentralen Text des Bandes dar.

In einem kurzen, etwas launig eingefärbten Beitrag schildert Markus Melzer, wie er die Tage zwischen dem 20. und dem 23. Dezember 2012 in der Gegend der berühmten Ruinenstätte Palenque im Süden Mexikos verbrachte und was er dabei beobachtete (179-183). Palenque ist der Ort, an dem sich die bekannte Grabplatte befindet, die Erich von Däniken in „Erinnerungen an die Zukunft“ als Darstellung eines Raumfahrers deutete. Es handelt sich somit um einen Ort, der schon vor dem Hype um das Jahr 2012 in esoterischen Diskursen präsent war. Melzer beschreibt den pragmatischen Umgang der vom Tourismus lebenden Anwohner mit der Situation. Leider bleiben die Beschreibungen der Touristen vage, eine analytische Darstellung bleibt aus, die etwa Motivationen und Erwartungen der Reisenden näher in den Blick nehmen würde. Was bedeutet es, wenn Melzer resümiert: „In diesen zwei Tagen nach dem abgesagten Weltuntergang reisen ... die vielen amerikanischen Rucksacktouristen ab ... Viele von ihnen vermitteln den Eindruck der Ernüchterung, wenn nicht gar der Enttäuschung, eines Spektakels beraubt zu sein“ (183)? Ist es die Ernüchterung darüber, dass eine erhoffte spirituelle Erfahrung ausblieb, oder darüber, dass eine voyeuristische Intention nicht befriedigt wurde?

Ein Interview von Antje Gunsenheimer und Monika Wehrheim mit Nikolai Grube (in Bonn lehrender Spezialist für Schrift und Kultur der klassischen Maya) schließt das Buch ab (185-197). Grube sieht den Hype um den angeblichen Weltuntergang stark

von traditionellen Medien befeuert. Hierbei hat er auch durchaus verdienstvolle Zeitschriften wie National Geographic im Blick (186), die wohl der Versuchung nicht widerstehen konnten, über das Thema Aufmerksamkeit zu erheischen, dabei aber ein Bild von der klassischen Maya-Kultur zeichneten, das in mancher Hinsicht eher dem Forschungsstand Mitte des 20. Jahrhunderts entspricht als heutigen Forschungsdiskursen (191). Das Interview geht auch der Frage nach, wie heute in Guatemala und Mexiko lebende Maya das Phänomen 2012, das von außen an sie herangetragen wurde, rezipiert und sich ihm gegenüber positioniert haben. Hierbei ist zu beachten, dass für die überwiegende Zahl das Datum letztlich gar keine Bedeutung besaß (187), außerdem, dass die Revitalisierung des Maya-Kalenders und damit verbundener Riten dem Hype um das Phänomen 2012 vorausging und nicht von diesem abgeleitet werden kann. Diese Revitalisierung ist vor dem Hintergrund der infolge der Kriegsverbrechen gegen die Maya-Bevölkerung in den mittelamerikanischen Bürgerkriegen der 1970er und 1980er Jahren entstandenen politischen Maya-Bewegung zu verstehen (189f).

Die Publikation bietet eine vielschichtige Aufarbeitung des Phänomens 2012, die sicherlich im deutschsprachigen Raum zur Standardreferenz zum Thema werden wird. Der Band sollte aber nicht auf diesen Aspekt reduziert werden, da er deutlich breitere Einblicke in apokalyptisch geprägte Denkweisen in Lateinamerika bietet. Erfreulicherweise entspricht die Qualität der Abbildungen dem hohen Anspruch der Texte, sodass der Leser nicht nur ein hoch informatives, sondern auch ein ästhetisch schönes Buch in Händen hält.

Harald Grauer, Sankt Augustin

AUTOREN

Prof. Dr. theol. Hansjörg Biener, evangelischer Religionslehrer, apl. Professor für Religionspädagogik an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Harald Grauer, Diplomtheologe, Leiter der Anthropos-Bibliothek, Sankt Augustin.

Andreas Hahn, Pfarrer, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Claudia Knepper, Pfarrerin der Ev.-Luth. Kirchengemeinden Langenhessen und Oberalbertsdorf (Landkreis Zwickau), Mitglied des Vorstandes sowie des Arbeitskreises Religionsgemeinschaften des Evangelischen Bundes Sachsen, bis 2012 wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Oliver Koch, Pfarrer, Referent für Weltanschauungsfragen für die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW) und die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) im Zentrum Ökumene, Frankfurt a. M.

Prof. em. D. Dr. theol. Wolf Krötke lehrte Systematische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Prof. Dr. Karl-Heinz Paqué, Volkswirt, Dekan der Fakultät für internationale Wirtschaft an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, Kirchenrat, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München.

Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent, zuständig für die Themenbereiche psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfe, Sondergemeinschaften.

NEUE EZW-TEXTE



Martin Zürcher-Weilenmann (Hg.)
Jenseitskontakte – Trost, Traum oder Täuschung?
EZW-Texte 251, Berlin 2017, 72 Seiten

Auch in einer säkularisierten Kultur haben viele Menschen am Jenseits größtes Interesse. Die Beiträge des EZW-Textes 251 zeigen dies eindrücklich. Zahlreiche Menschen wollen wissen, was mit den Toten geschieht, ob und wie ein Kontakt zu „verstorbenen Seelen“ möglich ist. Dies gilt keineswegs nur für diejenigen, die in esoterischen Milieus unterwegs sind und für die der Glaube an Wiederverkörperung bzw. Reinkarnation zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Spirituelle Bewegungen und spiritistische Weltdeutungen begleiten Säkularisierungsprozesse als Protestströmung seit ihren Anfängen. Für die christlichen Kirchen stellt sich die Frage: Wie viel Annäherung ist gegenüber esoterischer Spiritualität und spiritistischer Weltdeutung möglich, wie viel Abgrenzung ist nötig?



Haringke Fugmann
Aufräumen als heilige Handlung
Zum weltanschaulichen Hintergrund des Bestsellers „Magic Cleaning“ von Marie Kondo
EZW-Texte 252, Berlin 2017, 32 Seiten

„Aufräumen“ ist ein Trend des Zeitgeistes. Man will sich von Ballast befreien, auf Wesentliches konzentrieren, mehr mit ideellen als mit materiellen Werten beschäftigen – „mehr Sein als Haben“. Aufräumen hilft, sich schneller zurechtzufinden. Aber kann und soll es zu einer kultischen Handlung werden, wie es der Titel des EZW-Textes nahelegt? Wohlwollend-kritisch untersucht Haringke Fugmann Marie Kondos Angebot praktischer Lebenshilfe. Wohlbefinden und das gute Leben stellen sich nach Kondo nur in einem aufgeräumten Alltag ein. Aber stimmt es, dass ein aufgeräumter Schrank auch innere Klarheit und Eindeutigkeit bewirkt, oder handelt es sich hier doch nur um eines der vielen Glücksversprechen, die den, der darauf setzt, später enttäuscht zurücklassen?

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Friedmann Eißler, Reinhard Hempelmann, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0, Evangelische Bank eG, Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10, IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00, BIC: GENODEF1EK1

Bezugspreis: jährlich € 36,00 einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH, www.verbum-berlin.de

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226