

## Rezensionen

Timo Heimerdinger

### **Tischlein rück' dich. Das Tischrücken in Deutschland um 1850**

**Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit**

Waxmann, Münster 2001

ISBN 3-8309-1050-9, 131 Seiten, € 19,50

#### **Rezensent:**

UWE SCHELLINGER <sup>1</sup>

Das Interesse an der historiographischen Beschäftigung mit außergewöhnlichen Phänomenen, d.h. mit der Wissenschafts- und Kulturgeschichte von Okkultismus, Spiritismus und Parapsychologie, hat im letzten Jahrzehnt im deutschsprachigen Raum unzweifelhaft zugenommen. Zu den Beiträgen aus den inneren Reihen der parapsychologischen Forscherszene sind mittlerweile vermehrt Studien aus dem Kontext der Geschichts- oder Kulturwissenschaften hinzugekommen. Eine der ersten in Buchform vorliegenden Arbeiten war in diesem Zusammenhang die kompakte Studie des Volkskundlers Timo Heimerdinger über die „Mode des Tischrückens“ (so schon 1921 Hans Freimark in der einzigen relevanten deutschsprachigen Vorgängerstudie), die in der Mitte des 19. Jahrhunderts die deutschen Salons und Wohnstuben ergriff. Heimerdingers Buch ist aus einer Magisterarbeit am Institut für Volkskunde der Universität Freiburg (1999) hervorgegangen. Obwohl ihr Erscheinen schon einige Jahre zurückliegt, sollte der derzeitige Zuwachs an Arbeiten zur Parapsychologiegeschichte zu einem Rückblick auf diese Arbeit berechtigen.

Timo Heimerdinger beschäftigt für seine Studie vorrangig die „Formen des Interesses für das Tischrücken“ (S. 10), mithin also die gesellschaftliche und soziale Dimension dieser Praxis. Weniger befasst er sich mit den zeitgenössisch angebotenen (wissenschaftlichen) Erklärungsversuchen für die „tanzenden Tische“. Heimerdinger wendet sich der Fragestellung zu, welche konkreten *Funktionen* das Tischrücken in der Mitte des 19. Jahrhunderts für bestimmte Gruppierungen innerhalb der deutschen Bevölkerung hatte. Um dies herauszufinden, hat er vor allem drei Quellengruppen ausgewertet. Zunächst befasst er sich mit Unterlagen aus dem Archiv der Erzdiözese Freiburg, welche für einen Zeitraum von rund sechs Monaten

---

<sup>1</sup> Uwe Schellinger, M.A., ist Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau.

Ereignisse im Zusammenhang mit Tischrücken aus dem Jahr 1856 in mehreren südbadischen Schwarzwaldgemeinden beleuchten. Zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Arbeit war ein solchermaßen quellennaher Zugang keinesfalls gängig. Archivaliengestützte Forschungen zur historischen Parapsychologie waren im deutschsprachigen Kontext bis dahin Mangelware (und sind es letztlich noch immer). Außer Heimerdinger haben hier bisher nur wenige Autoren und Autorinnen die Mühen eingehender und längerfristiger Archivarbeit auf sich genommen. Dem Verfasser gebührt deshalb das Lob, für die Rekonstruktion der Vorgänge im Schwarzwald als einer der ersten den Weg ins Archiv unternommen zu haben. Er schließt aus dem Fehlen entsprechender Akten in verschiedenen als Vergleichsgröße konsultierten Berliner Archiven, dass das generelle Interesse staatlicher Stellen [meint: am Tischrücken – U.S.] „möglicherweise nicht sonderlich groß gewesen“ sei (S. 19).

In Freiburg ist Heimerdinger jedoch in der kirchenamtlichen Überlieferung fündig geworden, und er liegt sicherlich richtig mit seiner Einschätzung, dass diese Unterlagen vergleichsweise „das am wenigsten von vermittelnden Instanzen bearbeitete und somit modifizierte“ Quellenmaterial darstellen (S. 20). Es erscheint allerdings fraglich, ob die begrenzte Quellenbasis, die ihm zur Verfügung gestanden hat – es handelt sich um eine einzige, etwa 100-seitige Akte, die Vorgänge in einer bestimmten Region abbilden – eine ausreichende Grundlage für allgemeine Aussagen zum Phänomen des Tischrückens sein kann. In einem weiteren Schritt werden verschiedene zeitgenössische Druckpublikationen bzw. Broschüren ausgewertet, die – oft als persönliche Erfahrungsberichte der jeweiligen Autoren – in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit dem Aufkommen des Tischrückens seit 1853 entstanden sind. Hervorzuheben ist hier die mit zahlreichen Informationen ausgestattete und offenbar weit verbreitete Reihe *Die wandernden magnetisierten Tische und Klopffeister*, deren erstes Heft im April 1853 erschien und damals den Beginn des Tischrückens in Bremen verortete. Schließlich hat der Autor untersucht, in welcher Weise populäre Zeitschriften wie die liberale *Gartenlaube* und das eher konservative Blatt *Daheim* – zwei zeittypische „Familienblätter“ – das Tischrücken dargestellt haben. Hier kommt Heimerdinger zu dem Ergebnis, dass sich die Berichterstattung über das Phänomen in diesen Organen sehr in Grenzen hielt. So erschienen innerhalb von 25 Jahren lediglich 25 Beiträge zum Thema in der *Gartenlaube*, noch viel weniger hatte die Zeitschrift *Daheim* aufzuweisen.

Jede der genannten Quellengruppen wird einem bestimmten gesellschaftlichen Umfeld zugeteilt, in dem sich die Praxis des Tischrückens bzw. die Berichterstattung über diese abspielt hat: zunächst das ländliche Milieu (kirchliche Archivalien), zweitens die Ebene der Gelehrten und Intellektuellen (Druckerzeugnisse) und schließlich das urban-bürgerliche Milieu (Pressepublizistik). Auf diese Weise hat sich Heimerdinger als einer der ersten Forscher an einer sozialgeschichtlichen Verortung des Tischrückens als einem wichtigen Bestandteil der deutschen Spiritismusbewegung im 19. Jahrhundert versucht. Da die Forschung, wie Helmut Zander unlängst betont hat (in *Aries*, Band 3, 2003, 88), von diesem Ziel einer „Sozialgeschichte des deutschen Spiritismus“ durchaus noch „weit entfernt“ ist, verdient

Heimerdingers Ansatz durchaus größere Beachtung. Allerdings zeigt sich gerade in der Bearbeitung der drei erwähnten gesellschaftlichen Topographien eine der augenfälligsten Schwächen der Arbeit. Eine oft oberflächliche Recherchearbeit bringt es mit sich, dass fast durchgängig jegliche biographische Hintergrundinformationen zu den Akteuren des Tischrückens sowie zu den Autoren, die sich in Beiträgen mit dem Phänomen auseinander setzten, ausbleiben. Diese biographischen Grundlagen hätten möglicherweise weiter führende Einsichten in die Ereignisse selbst und vor allem in deren Rezeption erlaubt.

Wenig verständlich erscheinen so die Anonymisierungen im Kapitel über die Seancen in den Schwarzwalddörfern, sind doch mittlerweile 150 Jahre seit den beschriebenen Ereignissen vergangen. In etwas umständlicher Weise vergibt der Autor hier für die Protagonisten Synonyme. Zu einer diffusen Gestalt verkommt etwa der in einem Fallbeispiel als sehr einflussreich geschilderte Pfarrverweser der Gemeinde Todtnauberg, den man sicherlich biographisch näher hätte beleuchten können. Sogar „der Bischof“, der in der Tischrückfrage scharf einschritt – es handelte sich um den damaligen ultramontanen Freiburger Erzbischof Hermann von Vicari (Amtszeit 1843-1868) – bleibt bei Heimerdinger ohne Namen (S. 36-52). Diese Darstellungsweise erweckt den irreführenden Eindruck, man habe es bei den südbadischen Ereignissen mit exemplarischen Vorgängen zu tun, die man auf andere übertragen könnte. Hingegen wäre es angemessener gewesen, den „Sitz im Leben“ der Vorgänge in den jeweiligen Ortschaften und Familien noch intensiver zu rekonstruieren. Weiterhin beschäftigt sich der Autor mit keinem der von ihm behandelten Publizisten näher und erfragt nicht, welchen persönlichen Zugang sie jeweils zum Tischrücken hatten. So wäre es beispielsweise interessant gewesen, etwas über die Initiatoren sowie den Verlag der Zeitschrift *Die wandernden magnetisierten Tische und Klopffeister* zu erfahren. Es bleibt jedoch im Ungewissen, was sich mit dem Namen *J. Kütthmann & Comp.* verbindet und welche Bedeutung die (heute noch als florierender Verlag existierende) *C. Schünemann's Verlagsbuchhandlung* in Bremen bei der Popularisierung der „Tischrückmanie“ hatte. Hier könnte man, einer Studie Linses über den Leipziger Verlag Oswald Mutze (1999) folgend, der Frage auf die Spur kommen, ob vielleicht neben dem inhaltlichen auch ein gewisses ökonomisches Interesse hinter der in Deutschland erfolgten Publikationsflut des Jahres 1853 zum Tischrücken stand. Eine Schlüsselfigur wie der Berichterstatter *Dr. K. Andree*, von dem der Impulsartikel in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* stammte (am 30. März 1853 veröffentlicht und im Anhang des Buches wiedergegeben), bleibt als Person ebenfalls vollkommen ohne Konturen.

Ungleich intensiver hat sich der Autor mit den eigentlichen Textquellen befasst. Deren Auswertung bringt ihn dazu, dem Tischrücken der 1850er Jahre eine multifunktionale Rolle zuzuschreiben. Diese plötzlich in der Gesellschaft auftauchende Praxis hatte „nie nur eine bestimmte Funktion, die klar gegen andere abzugrenzen gewesen wäre“ (S. 102). Heimerdinger beschreibt die drei seiner Ansicht nach wirksamsten Anwendungsbereiche. Zum einen verband sich mit dem Tischrücken sowohl im ländlichen Umfeld als auch im städtisch-bürgerlichen Milieu eine „religiöse Funktion“ als neuartige „Offenbarungspraxis“ (S. 32-61).

Der Blick auf die Abläufe in den Schwarzwaldgemeinden, bei denen dörfliche Strukturen und der Machtanspruch der kirchlichen Autoritäten aufeinander prallten, gehören sicherlich zu den wertvollsten Teilen der Arbeit. Die dazu im Anhang wiedergegebenen Quellentexte sind im übrigen eine willkommene Zugabe. Bemerkenswert ist, dass in der Gemeinde Todtnau-berg der schon erwähnte Pfarrer zunächst einmal nichts Schlechtes an der Praxis des Tischrückens finden konnte, vielmehr sah er in ihr ein „neues Mittel göttlicher Erbauung“ (S. 35) für seine Gemeindeglieder. Gleichwohl ließ die Disziplinierung durch die kirchliche Leitung in Freiburg hier ebenso wenig auf sich warten wie im Fall der Gemeinde Oberried: Dort drohte man den Teilnehmer/innen an den Seancen seitens des Kirchenamts die Exkommunikation an. In Oberbergen am Kaiserstuhl entstand sogar eine Art „Tischrück-Sekte“ mit einem charismatischen Leiter. Auch hier reagierten kirchliche und staatliche Stellen heftigst, als sie wahrnahmen, wie sich durch das Tischrücken die „dörflichen Sozial- und Machtstrukturen veränderten“ (S. 52) und wie ihre eigene Deutungskompetenz abbröckelte. Ob es sich bei diesen aktenkundig gewordenen Vorfällen aber wirklich um die „Spitze des Eisbergs“ gehandelt hat, also weitaus mehr Einzelfälle zu vermuten sind (S. 47), bleibt eine Spekulation des Autors.

Auch im urbanen Milieu entwickelten sich „quasi-religiöse Funktionen“ des Tischrückens (S. 52-60), allerdings unter umgekehrten Vorzeichen, wie die untersuchten Publikationen verdeutlichen. Denn dort, im bürgerlich-städtischen Milieu „betrieben aufklärerische Medien einen gezielten, das Tischrücken als Spiritismus systematisch unterhöhrenden und entmystifizierenden Diskurs“ (S. 60). Neben diesen religiösen Kontexten beschreibt der Autor zweitens die „naturwissenschaftliche Funktion“ (S. 61-81): anhand des Tischrückens brachten Gelehrte aus unterschiedlichen Fachrichtungen ihre wissenschaftlichen Theorien auf den Plan und stritten sich um die Deutungshoheit und ihren Expertenstatus. Die zeitgenössische Berichterstattung lässt erkennen, dass die „Tischrücker“ durchaus den Anspruch hatten, anerkannten Wissenschaftsstandards zu genügen. Die Experimentatoren beurteilten sich selbst als progressiv und innovativ und wollten mit ihren Versuchen ernst genommen werden: „Die rückenden Tische [sollten] in den wissenschaftlichen Diskurs eingebracht werden“ (S. 69). In den Debatten über das Tischrücken sahen sich die Fürsprecher einer vermeintlich sich manifestierenden „Neuen Kraft“ der Kritik ihrer psychologisch-mechanistisch argumentierenden Gegner ausgesetzt.

In einem dritten Block fasst Heimerdinger das Tischrücken schließlich als Bestandteil der bürgerlichen Spielkultur in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf und schreibt der okkulten Praxis damit eine „vergesellschaftende Funktion“ zu (S. 81-102). In der Ausbreitung dieses Erklärungsansatzes kommt am deutlichsten der wissenschaftliche Standort des Autors in der Volkskunde zum Ausdruck. Unter Rezeption verschiedener Spieltheorien und einer Referenzarbeit von Dorothea Kühme beschreibt Heimerdinger ausführlich den geselligen Aspekt des Tischrückens und dessen Erfolgsweg durch die bürgerlichen Salons. Attribute des Spiels wie Zweckfreiheit, egalisierende Wirkung, die Möglichkeit zur Selbstdarstellung sowie zum

ungezwungenen Umgang mit dem anderen Geschlecht, darüber hinaus Aspekte wie der Ritualcharakter oder die Schaffung von Kommunikationsräumen treffen auch auf das Tischrücken zu. Das Tischrücken wurde deshalb, so resümiert der Autor, bald „zu einem beliebten Gesellschaftsspiel der besonderen Art“ (S. 101).

Inwieweit die vom Autor auf diesem Weg zur durchaus plausiblen Grundthese erhobene Multifunktionalität des Tischrückens als Offenbarungsquelle, Feld der Wissenschaft und Gesellschaftsspiel tatsächlich auch mit einer landesweiten Verbreitung (beschrieben als „Epidemie“, „Fieber“ oder „Manie“) einher ging, wäre hingegen noch näher zu untersuchen. Heimerdingers theoretische Reflexionen zum vermuteten „breiten Masseninteresse“ (S. 103), also am „Tischrücken als Mode“ (S. 102-112), erfolgen signifikanterweise ohne konkrete Quellenverweise. „Ob Bürstenbinder, Bürger oder Bauer – sie alle rückten Tische“, lässt der Autor wissen (S. 111). Eine „flächendeckende Verbreitung des Phänomens“ (ebd.) lässt sich aus den Quellen und nach dem derzeitigen Forschungsstand jedoch kaum gesichert konstatieren. Zu Anfang seines Buches wirft Heimerdinger selbst die Frage auf, ob denn damals „wirklich in ganz Deutschland [der Verstand still stand]“ (S. 9). Während die Stärke von Heimerdingers Studie vor allem in der Ausdifferenzierung der verschiedenen Anwendungsebenen des Tischrückens liegt, bleibt die Bestimmung der Quantität und der tatsächlichen gesellschaftlichen Verankerung auch nach der Lektüre seiner Studie eine offene Größe. Heimerdingers Buch wirkt demnach im Ganzen gesehen an manchen Stellen etwas unausgegoren und zu oberflächlich. Dieser Befund ändert aber nur wenig an dem Urteil, dass die Arbeit einen bedeutenden Einzelbeitrag zur Erforschung der Geschichte des Spiritismus und Okkultismus in Deutschland darstellt.

Rückblickend sei die Frage erlaubt, weshalb trotzdem – sowohl in der Fachhistoriographie als auch innerhalb der Parapsychologieforschung – von der Arbeit kaum Kenntnis genommen wurde. Vereinzelt Rezensionen von Michaela Schwegler (im *Bayerischen Jahrbuch für Volkskunde* von 2002) und Helmut Zander (in *Aries* von 2003) haben wohlwollend auf die Arbeit hingewiesen, konnten die unverdiente Nichtbeachtung der Studie jedoch nicht verhindern. Damit verknüpft sei ein weitere Anmerkung: Der Autor – inzwischen Juniorprofessor für Kulturanthropologie und Volkskunde an der Universität Mainz – hat nach Erscheinen von *Tischlein rück' dich* keinen weiteren Beitrag mehr zu diesem Themenspektrum veröffentlicht bzw. er hat nirgendwo mehr ein geeignetes Forum dafür gefunden oder ein solches gesucht. Die Studie wirft insofern auch die Frage nach der wissenschaftlichen Positionierung auf, die man mit einer derart gelagerten Untersuchung vornimmt. Heimerdingers wissenschaftlicher Mut trägt hier durchaus innovative Züge. Zum Zeitpunkt seiner Magisterarbeit war das Interesse von Geschichts- und Kulturwissenschaften an Forschungsthemen aus dem Bereich des historischen Spiritismus noch ausgesprochen bescheiden ausgeprägt. Umgekehrt schienen nur vereinzelt Forscher oder Forscherinnen aus der Parapsychologieszene einer konkreten historischen Aufarbeitung ihrer Disziplingeschichte etwas Positives abgewinnen zu können oder wollten diese, wenn überhaupt, gerne selber leisten. Timo Heimerdinger hat in

durchaus unbeschwerter Weise dazu beigetragen, dass sich die Verbindungstür zwischen diesen beiden Wissenschaftswelten ein Stück weit geöffnet hat. Gerade auch darin liegt der bleibende Wert seiner lesenswerten Arbeit.

Linus Hauser

**Kritik der neomythischen Vernunft**

**Band1: Menschen als Götter der Erde. 1800-1945.**

Schöningh, Paderborn 2004

ISBN 3-506-77602-9, 513 Seiten, € 98,00

**Rezensent:**

INGBERT JÜDT<sup>2</sup>

Linus Hausers *Kritik der neomythischen Vernunft* ist ein Buch mit einer starken These. Der Katholik und Giessener Professor für Systematische Theologie hat sich darin nichts Geringeres als eine Neubestimmung der religiösen Signatur der Moderne zum Ziel gesetzt. Während Gesellschaftstheoretiker aller Couleur immer noch weithin übereinstimmend Säkularisierungsprozesse als ein zentrales Merkmal moderner Gesellschaften ansehen, möchte Hauser uns die Perspektive nahe legen, dass sich in den unter dem Begriff einer *Wiederverzauberung der Welt* fassbaren Weltanschauungen, welche im Verdacht stehen, marginale, in den Irrationalismus rückfällige und das Ethos der Aufklärung verleugnende Glaubensformen zu sein, in Wirklichkeit sukzessive ein Wesensmerkmal moderner Religiosität entfaltet, dessen reife Gestalt noch in der Zukunft liegt und das das Potential in sich birgt, die Grundfigur einer nach-abendländischen, global dominierenden Metaphysik zu werden. Dies kann ihnen, Hauser zufolge, nicht darum gelingen, weil sie etwa den okzidentalen Rationalismus von außen überwältigten, sondern weil sie – im Sinne einer Dialektik der Aufklärung – in seinem Innersten immer schon anwesend sind und dieser Rationalismus mit jenen als marginal wahrgenommenen ideengeschichtlichen Strömungen mehr gemeinsam hat, als beide einander heute zugestehen möchten. Die Warte, von der aus Hauser diese Positionsbestimmung vornimmt, ist eine aus der Ethik des Katholizismus gespeiste Reserve gegen die Weltlichkeit der Moderne, die sich ihm als eine kulturelle Formation darstellt, welche die ihr abhanden gekommene explizite Gottgläubigkeit gegen eine uneingestandene Remythisierung ihrer kognitiven und normativen Weltverhältnisse eintauscht.

Das Buch, das den ersten von drei geplanten Teilen darstellt, ist in einen für das Gesamtwerk relevanten systematischen und einen daran anschließenden historischen Teil gegliedert.

---

<sup>2</sup> Ingbert Jüdt, M.A., ist Soziologe und arbeitet als freiberuflicher Softwareentwickler.

Der systematische Teil entfaltet eine Reihe von Grundbegriffen, mit denen Hauser den analytischen Bezugsrahmen für seine historischen Interpretationen aufspannt und sein Konzept des „Neomythischen“ darlegt. Im historischen Teil gibt Hauser in aufeinander folgenden Kapiteln eine im Lichte seiner Generalthese stehende Darstellung des Mesmerismus und Spiritismus als „empirischer Religiosität“, von Blavatskys Theosophie als Paradigma für moderne Neomythen, eine komprimierte Darstellung von „Astrologie, Nordismus und Katastrophismus“ als verwandten Neomythen mit astronomischen und geologischen Bezügen, einen Überblick über die ariosophische Bewegung und die unmittelbaren Vorläufer der nationalsozialistischen Ideologie Guido List und Lanz von Liebenfels sowie als Abschluss des ersten Bandes eine Interpretation der persönlichen Ideologie Adolf Hitlers als „heroischen kosmischen Indifferentismus“. Betrachten wir zunächst den systematischen Teil.

Für den Aufbau der Moderne sind für Hauser neben der liberalen Demokratie zwei Bestandteile konstitutiv: Der erste ist die Entstehung einer Technik, die anders als in früheren Epochen nicht mehr direkt und ad hoc aus der menschlichen Erfahrung erwächst, sondern durch den systematischen Einsatz wissenschaftlichen Wissens generiert wird. Hauser spricht hier von wissenschaftsfundierter Technik im Unterschied zur Erfahrungstechnik. Diese Technik eröffnet dem Menschen die Möglichkeit einer Überschreitung der ihm zuvor von der Natur gesetzten Grenzen in bisher nicht da gewesenem Ausmaß. „Natur – auch die Natur des Menschen – wird durch die wissenschaftsfundierte Technik immer weniger als vorgegebene betrachtet, sondern vielmehr als etwas, das der Mensch auch in seinen letzten Strukturen selbst transformieren kann. ... Der Mensch erhält dadurch eine *übernatürliche*, d.h. die Natur in ihren Grundstrukturen aktiv und nicht nur im gedanklichen Entwurf transzendierende, Rolle“ (S. 93). Gleichzeitig negiert die Dimension technischer Großprojekte die räumliche, zeitliche und zweckbezogene Endlichkeit des Menschen. Beispiele hierfür sind die destruktive Erschließung des Raumes durch den Individualverkehr, die Sprengung des Rahmens menschlicher Lebenszeit angesichts des Problems der Beseitigung von jahrtausendlang strahlendem Atommüll oder die Verabsolutierung technischer Zwecke in der Begründung des deutschen Raketenprogramms durch Wernher von Braun auf tödlicher Zwangsarbeit. Dieses Doppelgesicht technologisch fundierter Macht über die Natur führt zur Parallelität des Auftretens von Wissenschaftsglauben und Wissenschaftsangst. Der zweite Bestandteil sind die Dezentrierungen der kosmischen Stellung des Menschen durch Kopernikus, Darwin, Freud sowie die moderne Forschung zur künstlichen Intelligenz und die hieraus resultierenden narzisstischen Kränkungen der menschlichen Eigenliebe. Diese Dezentrierungen präsentieren sich dem Menschen in Gestalt von *metaphysischen Orientierungsaufgaben*. „So findet sich im Bewusstsein des modernen Menschen eine vierfach gestaltete quantitative ‚Unendlichkeit‘ – die des kosmischen Raumes, der zeitlichen Herkunft, der psychischen Dimensioniertheit und des möglichen Mehr an androidischen Fähigkeiten gegenüber denen des Menschen“ (S. 126). Aus ihnen ergeben sich jeweils historische Krisen des anthropozentrischen Bewusstseins, die den Menschen entsprechende fundamentale Neuorientierungen seines Selbstverständnisses auf-

nötigen. Auf diese Herausforderungen reagiert die wissenschaftsgläubige Moderne, indem sie „dem menschlichen Erfindungsgeist nahezu magische Kräfte zutraut und diese dann auf seine Weise zum Gegenstand religiöser Symbolisierung macht“ (S. 126).

Auf solche metaphysischen Orientierungsaufgaben kann produktiv oder bloß kompensatorisch reagiert werden. Hier wird eine weitere methodische Unterscheidung Hausers wichtig: die Unterscheidung zwischen „bewusst ergriffenen Standpunkten“ und „Längeren Gedankenspielen“. Erstere begründen ein handlungsrelevantes Ethos, das die Maximen enthält, denen man im Leben zu folgen beansprucht. Letztere sind eine Form unverbindlicher Tagträume, die unter bestimmten Umständen eine sich verselbständigende Eigendynamik annehmen können, in der sie die alltäglich-objektive Welt mit einer Scheinrealität überlagern. Diese Scheinrealität kann kompensatorische Funktionen übernehmen. „Der Schmerz über ein (vielleicht nur scheinbar) unlösbares Lebensproblem wird in die Scheinrealität des Längeren Gedankenspiels hineinprojiziert und dort in ritualisierter Weise täglich neu ‚bewältigt‘, ohne sich auf die Lebensrealität positiv auszuwirken. ... Für unsere Erörterung der Religionsförmigen Neomythen sind diejenigen Längeren Gedankenspiele interessant, die als kollektive Ausdrucksformen einer epochalen metaphysischen Orientierungsnot gelten können und somit kollektive und epochale rettende Schmerzverlagerungen darstellen“ (S. 42). Im Extremfall können kollektive Wahnwelten entstehen, wie Hauser sie in den Kapiteln über die Ariosophie und die persönliche Weltanschauung Adolf Hitlers beschreibt.

In der spezifisch modernen Konstellation eines nie da gewesenen Umfangs der Sprengung naturgegebener Einschränkungen menschlicher Lebens- und Handlungschancen wird eine zentrale Erfahrung des bisherigen Menschseins fragwürdig – die Erfahrung der radikalen Endlichkeit dieses Menschseins. „Radikal heißt dabei, dass es keinen menschlichen Aspekt gibt, der nicht durch diese Endlichkeit geprägt ist. Die Endlichkeit prägt das Menschsein an seiner Basis, gleichsam wurzelhaft“ (S. 48). Was dieser Gedanke einer *Radikalität* von Endlichkeit impliziert, kann uns Jan Assmanns These vom *Tod als Kulturgenerator* illustrieren: „Der Tod ist Ursprung und Mitte der Kultur“ (Assmann 2001, S. 1). Der Mensch ist das Lebewesen, das um seinen Tod weiß. Das stellt ihn in eine Position zwischen den Tieren, die sterblich sind, aber vom Tod nichts wissen, und den Göttern, die vom Tod wissen, aber unsterblich sind. Göttern und Tieren ist somit das richtige Verhältnis von Leben und Wissen zugemessen. Der Mensch hat zwar vom Baum der Erkenntnis gegessen, nicht aber vom Baum des Lebens, der Unsterblichkeit verleiht: „Und Gott, der Herr, sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gutes und Böses. Und nun, dass er nicht etwa seine Hand ausstrecke und auch noch von dem Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe! Und Gott, der Herr, schickte ihn aus dem Garten Eden hinaus, den Erdboden zu bebauen, von dem er genommen war“ (Gen. 3, 22-23). Diesem Wissen des Menschen um den Tod und um die Sterblichkeit entspringt die Kultur. „Die Kultur stellt den Versuch dar, einen Raum und eine Zeit zu schaffen, in der der Mensch über seinen begrenzten Lebenshorizont hinausdenken und die Linien seines Handelns, Erfahrens und Planens ausziehen kann in weitere



Horizonte und Dimensionen der Erfüllung, in denen erst sein Sinnbedürfnis Befriedigung findet und das schmerzliche, ja unerträgliche Bewusstsein seiner existentiellen Begrenzung und Fragmentierung zur Ruhe kommt“ (ebd., S. 8). In ähnlicher Weise definiert Hauser den Begriff der *Religion*: „’Religion’ ist die Gesamtheit der Erscheinungen (Objektivationen), in denen Menschen das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung (Religiosität) ausdrücklich machen“ (S. 47). *Religiosität* ist Hausers Definition zufolge eine auf den Umgang mit Endlichkeit bezogene subjektive Einstellung: „Religiosität ist die Geneigtheit, die eigene Endlichkeit als prinzipiell nichtig bzw. als real aufhebbar bzw. aufgehoben ansehen zu wollen“ (S. 50). Religiosität im Unterschied zu Religion kann dabei das Bewusstsein von der Radikalität menschlicher Endlichkeit fehlen. Daher kann auch die Moderne religiös bleiben, ohne darum Religion, also Bewusstsein von der Radikalität menschlicher Endlichkeit, haben zu müssen.

Es ist nämlich die Moderne mit ihren technischen Möglichkeiten und Verheißungen, die das die radikale menschliche Endlichkeit ausmachende Verhältnis von Todesbewusstsein und Transzendenz in einer präzedenzlosen Weise aus dem Gleichgewicht bringt. Denn das mythische Versprechen der modernen Technik besteht in letzter Konsequenz in der Kultivierung der Vorstellung, der Mensch könne – nun aus eigener Machtvollkommenheit – doch noch vom Baum des Lebens essen und noch in seinem diesseitigen, irdischen Dasein in das Reich der Götter eintreten. Das Streben nach der Einlösung dieses Versprechens bezeichnet Hauser als Selbstvergöttlichung: *Autotheosis*. Mit der Veränderung des menschlichen Selbstbildes in der Moderne zwischen den Ohnmachtserfahrungen der kosmologischen Kränkungen und den Allmachtsphantasien der Selbstvergottung geht aber auch eine Veränderung im Bild von der äußeren Natur einher, die zugleich eine Veränderung des Gottesbegriffs mit sich führt. Die Natur wird nicht mehr als eine unter der Regie eines göttlichen Heilsplans stehende Schöpfung, sondern als ein in Evolution befindlicher, offener Prozess aufgefasst, und parallel dazu wird das menschliche Bild vom transzendenten, personalen Schöpfergott, welcher selbst außerhalb seiner Schöpfung steht, als vom Menschen gemachte Illusion dekonstruiert. In diesen Leerraum, der durch den philosophischen Tod des personalen Gottes entsteht, kann nun die sich ins evolutionistische Naturbild nahtlos einfügende Vorstellung eines immanenten, seiner selbst unbewussten und sich im Lauf der Evolution des Kosmos entfaltenden und verwirklichenden Gottes einziehen. Hauser spricht hier vom *unbewussten Evolutionsgott* und bezeichnet den Prozess der Selbstwerdung Gottes als *Theopoiesis*. Nimmt der Mensch nun eine privilegierte Stellung im Evolutionsprozess ein, dann verwandelt er sich von einem Instrument des Willens Gottes in ein Subjekt, das im bewussten Vollzug der die Evolution regierenden Gesetze letztlich auch die Selbstwerdung Gottes zur Erfüllung bringt.

Diese um die Konzepte einer Autotheosis und Theopoiesis zentrierten weltanschaulichen Vorstellungen bezeichnet Hauser nun als *religionsförmig* und *neomythisch*. Religionsförmig sind sie, weil sie im Sinne der oben genannten Definition von Religiosität an der Aufhebung menschlicher Endlichkeit interessiert sind, ohne diese Endlichkeit als radikal anzusehen.

Mythisch sind sie, weil sie einer unübersichtlichen Lebenswirklichkeit eine Wahrheit verleihen, die sie aus unvordenklichen und unverbrüchlichen Konditionen menschlichen Lebens herleiten und so das jeweilige So-Sein des Lebens gleichzeitig erklären und beglaubigen. Neomythisch sind sie, weil sie das formale Weltverhältnis des Mythos in Kontexten zur Anwendung bringen, in denen die im klassischen Mythos nicht angezweifelte radikale Endlichkeit des Menschen als prinzipiell aufhebbar angesehen wird. „Die anthropologische Voraussetzung, dass der Mensch radikal endlich sei und dass er zur letztendlichen Aufhebung seiner Endlichkeit auf eine transzendente Instanz angewiesen sei, wenn er nicht den Glauben an eine Ordnung aller Dinge verlieren solle, verliert in den Religionsförmigen Neomythen an Plausibilität. ... Es geht in ihnen um das Begreifen der weltanschaulichen Verfassung des Menschen in einer evolutiven Welt unter den Bedingungen Wissenschaftsfundierter Technik. Ein Religionsförmiger Neomythos präsentiert Bildwelten, deren Inhalt die Selbstbefreiung des Menschen von seiner nicht mehr als radikal aufgefassten Endlichkeit ist. Endlichkeit wird zu einem Gestaltungsproblem und nicht zu einer unhintergehbaren Grenze menschlicher Verfügbarkeit. Autotheosis, also Selbstvergöttlichung, und Theopoiesis, die aktive Entfaltung eines unbewussten kosmischen Absoluten, werden zum langsam sich herauskristallisierenden Programm“ (S. 24 f.).

Der moderne Übergang von mythischen zu neomythischen Denkweisen hat Hauser zufolge einen philosophiegeschichtlich prominenten Angelpunkt: den Übergang zu den romantischen Begriffen des Mythos und des Genies im Anschluss an den deutschen Idealismus. Im Durchgang durch Texte der idealistischen und romantischen Philosophen und Dichter (Fichte, Hölderlin, Hoffmann, Kant, Kleist, Novalis, Schelling, Schiller, Schlegel) arbeitet Hauser eine „Logik der nachchristlichen Selbstkonstitution“ (S. 164) heraus, die zu einem nachchristlichen anthropologischen Modell führe. Die Zentralfigur ist hierbei Fichtes Begriff des absoluten Ichs. Fichte hatte den Selbstvollzug dieses Ichs als des transzendentalen Subjekts der Erkenntnis als „Thathandlung“ gedeutet, diese aber zugleich als *transzendente* Handlung bestimmt. Es handelt sich um eine reine Beziehung des Ich auf sich selbst vor aller Vermittlung mit Ereignissen. Aber im nächsten Schritt setzt das Ich auch die Gegenstände der Erfahrung, das Nicht-Ich, in einem grundlosen, das heißt nicht kausal bestimmten Vorgang. In diesem Setzen des Nicht-Ich ist es „absolut“. Fichte löst hiermit den Kantschen Dualismus von Ding an sich und Erscheinung ins Subjekt hinein auf. In dieser Fichteschen Konstruktion sieht nun Hauser einen Schlüssel für die Rekonstruktion der romantischen Denkfigur, weil dieses absolute Ich der Grund absoluter Geltung ist, zu der die ästhetische Anschauung der Romantiker *praktisch*, nämlich im schöpferischen Selbstvollzug des genialen, künstlerischen Ich, vorzustoßen sucht. „Die für unseren Kontext wichtigste erkenntnistheoretische Versuchung lautet: Vielleicht könnte man das ‚absolut-unbestimmbare‘ Ich der ‚Thathandlung‘ so deuten, dass es als real in dieser Welt, als gleichsam ‚bestimmbares‘ und doch ineins absolutes Ich erscheint? Das transzendente Ich würde so zum empirisch tätigen Grund der Ordnungsstiftung in einer als chaotisch erscheinenden Welt. Mit dieser Versuchung werden die Intellektuellen der

Romantik konfrontiert“ (S. 154).

Die chaotisch erscheinende Welt, auf die die Romantik reagiert, entsteht in der „Erfahrung des Zerbrechens der ‚geistigen Gewalten‘ des Abendlandes“ (S. 179), mit dem die moderne Gesellschaft anhebt. Nicht nur Religion und Mythos werden in der Dekonstruktion durch die Aufklärung ihrer legitimierenden und ästhetischen Kraft beraubt, sondern auch die Aufklärung selbst erleidet im *terreur* der Französischen Revolution einen erschütternden Schlag, der zu ihrer skeptischen Brechung führt. In dieser Situation fordert die Frühromantik eine *neue Mythologie*, in der die Ideen „ästhetisch d.h. mythologisch“<sup>3</sup> und die „Mythologie vernünftig“ werden soll, und die ein Ich, welches den eigenen inneren Kosmos entdeckt hat, mit einer Welt vermittelt, die selbst einen ursprünglichen Sinn in sich birgt, der vom Schöpfer der künstlerischen Neumythen nur gehoben zu werden braucht. „Der neue Mensch der Zukunft solle ... eine individuelle Person in der ‚2<sup>ten</sup> Potenz – oder ein Genius‘ sein, der gleichsam als real existierende ‚Thathandlung‘, als transzendente Anschauung alles wissend übergreife und aus dem Chaos der zerbrochenen geistigen Gewalten des Abendlandes eine neue Form von Ordnung schaffe. Die neue Mythologie wird dabei nicht mehr als kosmisch und traditional vorgegeben, sondern als individuelle Kunstgestalt verstanden“ (S. 168).

Somit stellt das romantische Genie die erste Gestalt des modernen Übermenschen dar, mit dessen volkstümlichen Degenerationsformen sich Hauser im historischen Teil seiner Studie auseinandersetzt. Dieser Kritikpunkt weist aber auch schon auf die geplanten Folgebände hinaus, in denen sich der Autor zeitgenössische und weniger exotische neomythische Phantasmen vornehmen möchte, und ermöglicht eine Kulturkritik dessen, was geläufigerweise als „postmoderne Beliebigkeit“ apostrophiert wird: „Das Genie wird zum Musterbeispiel für das, was Menschsein eigentlich heißt. Es kann einen auf eigentümliche Weise *absoluten Standpunkt* einnehmen, denn es erschafft eine *geschichtlich neue Sinngestalt*, eine *neue Mythologie*. ... Soll die Erlebnisform des Genies als Mensch in der 2<sup>ten</sup> Potenz breitenwirksam werden, dann muss aus der ästhetischen Schaffenskraft der Ausnahmepersönlichkeit eine Lebensmöglichkeit des Durchschnittsmenschen werden. Nicht jeder Mensch ist nämlich Intellektueller oder gar ein Genie. Aber jeder Mensch sucht sich in der Moderne zu entfalten. Deshalb ist Selbstverwirklichung unter dem Primat der Selbstgestaltung des Empfindungslebens ... ein wesentlicher Wert geworden. Es geht dann nicht mehr um das Interesse an der Gestaltung der Empfindungen im Kontext einer selbstgeschaffenen Kunstgestalt, sondern um ‚autonome‘ Auswahl aus dem Angebot des durch Lifestyle-Experten präsentierten Erlebnismarktes. Aus dem schöpferischen Tun des als autonomes Genie begriffenen Künstlers, der in einem *Erstvollzug* einen ästhetischen Kosmos schafft, wird der auswählende und in seinem Auswählen schon der Manipulation unterliegende *Nachvollzug* von schönen Empfindungen. ... Ist das Genie, der Neue Mensch der Neuen Zeit, zu vernünftiger kommunikativer Wahrheit fähig oder eine postrationale Singularität bloßen individuellen ‚schönen Meinens‘? Erlebnisorien-

---

3 So die Formulierung im „Ältesten Systemprogramm“, siehe Jamme (1984, S. 13).

tierung könnte dann in Zukunft zum letzten Maßstab werden“ (S. 180 f.). An dieser Stelle eines Ausblicks auf die Gegenwart mag aufgefallen sein, dass Hauser tatsächlich eine die Moderne als kulturelle Formation insgesamt prägende Gestalt der Vernunft zu umreißen versucht, die gleichsam aus dem Empirisch- und Praktischwerden jenes transzendentalen Erkenntnissubjekts hervorgeht, welches am philosophischen Beginn der Moderne steht. Insofern ist der hohe Anspruch von Hausers Studie, der in der Adaption des Kantschen Titels einer Vernunftkritik liegt, von seinem Autor durchaus ernst gemeint.

In dem nun zu betrachtenden historischen Teil seiner Studie gibt uns Hauser – wie man zu sagen versucht ist: in einer Hinwendung christlichen Erbarmens zu den niederen Regionen der Ideengeschichte – eine Darstellung des, frei nach Habermas, *vulgärphilosophischen* Diskurses der Moderne. In diesem Diskurs vermengen sich die mit den großen Erfolgen der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert verbundenen Fortschrittshoffnungen und Heilserwartungen einerseits mit phantasmatischen Kompensationen für die existentiellen Verletzungen andererseits, welche eben dieselbe wissenschaftlich-technische Entwicklung dem modernen Ich zufügt. Die von Hauser untersuchten Phänomene enthalten folglich eine „Verschlingung von Mythos und Aufklärung“: von Geisterglaube und Wissenschaftsglaube, von Spiritualismus und Empirismus, von Physik und Paraphysik. Er arbeitet heraus, dass dem Glauben an die Fähigkeiten der Naturwissenschaften ein neomythisches Potenzial sui generis innewohnt, das sich zu jenem anderen Potenzial komplementär verhält, welches aus den narzisstischen Kränkungen durch die kosmologischen Dezentrierungen her stammt, von denen im 19. Jahrhundert die Darwinsche Evolutionslehre die wichtigste gewesen ist.

Hauser beginnt mit dem Mesmerismus, der Modetherapie des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die eine Anwendung älterer Theorien über den so genannten „tierischen Magnetismus“ zu medizinischen Zwecken ist, aber im Rahmen einer um die Person Franz Anton Mesmers und seine Adepten zentrierten charismatischen Bewegung abläuft. Der Mesmerismus bündelt populäre Interessen der Zeit an Elektrizität, Magnetismus und den metaphysischen Qualitäten unsichtbarer Grundkräfte und entdeckt in seinen als „Séancen“ bezeichneten therapeutischen Sitzungen, die von Mesmer in der Art eines Priesters oder Magiers geleitet werden, die Evozierbarkeit somnambuler Zustände insbesondere bei weiblichen Patienten. In Deutschland wird der Mesmerismus durch den skandalumwitterten Arzt Hans Christian Wolfart populär, der das romantische Interesse am Genie auf sich zieht und dessen Berliner Praxis im Jahr 1813 sogar von Fichte besucht wird, der sich für das Phänomen des animalischen Magnetismus interessiert.

Je länger die mesmeristische Bewegung anhält, desto mehr verselbständigt sich das Interesse der Ausübenden und des Publikums an den regelmäßig auftretenden Phänomenen von Hellsicht, in denen die in Trance befindlichen Patienten ihre eigenen und die Krankheiten anderer Menschen zutreffend analysieren und oftmals dem Arzt Hinweise für die Art der Erfolg versprechenden Therapie geben. Am Ende der Entwicklung steht die Frage, warum die in den somnambulen Zuständen gewonnenen Einsichten aus dem Subjekt selbst stammen

sollen und nicht womöglich aus einem übergeordneten Geisterreich. Damit ist der Übergang zu Spiritismus und Mediumismus markiert. Dieser beginnt im Jahre 1848 in den USA mit dem Auftreten angeblicher Klopfgeister bei einer Familie Fox im Staat New York (die sich vierzig Jahre später als zunächst unbeabsichtigter und dann verselbständigter Betrug herausstellen). Die Phänomene lösen eine breite Spiritismusbegeisterung aus, die sich wie ein Flächenbrand zunächst in den USA und später in Europa ausbreitet. Viele bekannte Wissenschaftler und Schriftsteller unterstützen die Meinung von der Authentizität spiritistischer Phänomene. Neben der „demokratischen“ Reproduzierbarkeit der Erscheinungen, die den Spiritismus zu einem regelrechten „Breitensport“ machen, liegt ein wichtiger Grund für seinen Erfolg besonders in seiner angeblichen Fähigkeit, metaphysische Phänomene empirisch-wissenschaftlich beweisen zu können. Hieran sind Christen wie Nichtchristen gleichermaßen interessiert. Aus einer individuellen Perspektive kommt das religiöse Interesse an einem beweisbaren Leben nach dem Tode hinzu. Diese „Grenzüberschreitung der Immanenz und damit der Aufhebung der Todeswirklichkeit“ (S. 283) macht den Spiritismus zu einem neomythischen Phänomen.

Was die Überleitung zunächst zu einer spiritistischen und später zu der paradigmatisch werdenden theosophischen *Systembildung* vorbereitet, ist eine *Dynamisierung* des spiritistischen Jenseits, in dem Geister angesiedelt werden, die selbst (wie man heute sagen würde) „karmische“ Entwicklungsaufgaben zu bewältigen haben und darüber hinaus bei irdisch-menschlichen Entwicklungsaufgaben helfend zur Seite stehen. Die Adaption des Reinkarnationsglaubens vervollständigt das Bild. „Die Leistungen, die im Himmel der Moderne vollbracht werden sollen, sind zwar frei von Mühsal, aber sie gehören zum himmlischen Dasein dazu. ... Die Menschen könnten das Jenseits nach eigenem Maßstabe ausbauen. Der Schöpfergott stellt dann nur noch den Himmel zur Verfügung. Um den Rest kümmern sich die Neugötter“ (S. 285). In dieser Situation tritt nun die Lehre des russischen spiritistischen Mediums Helen Blavatsky (Elena Petrovna Blavatskaja) ins Licht der neomythischen Bühne. Hauser weist darauf hin, dass sie im Kern die von der Aufklärung begründete These von der ursprünglichen, natürlichen Religion übernimmt, die allen historischen Konkretionen von Religiosität logisch vorausliege und durch jede Konkretion einen Teil ihrer Wahrheit um der Vermittelbarkeit willen einbüße. Blavatsky gibt dieser These aber die Form eines Mythos, indem sie behauptet, ihr Wissen aus einem geheimen Buche Dzyan bezogen zu haben, welches das Wissen dieser ursprünglichen Religion enthalte. Dieser Akt einer mythischen Beglaubigung aus einer (fiktiven) vorzeitlichen Schrift legitimiert Blavatskys eigene schöpferische Tätigkeit als *Wiederentdeckung* unvordenklicher spiritueller Wahrheit. Dabei nimmt sie eine doppelte Frontstellung gegen die Absolutheitsansprüche des Christentums sowie anderer Religionen und gegen den „Materialismus“ des 19. Jahrhunderts ein. Hauser hält Blavatskys Entwurf im Hinblick auf die esoterischen Systeme späterer Zeiten für paradigmatisch, weil sie ein sich entwickelndes göttliches Prinzip auf einen empirischen Evolutionsprozess bezieht, der als ein Kontinuum des Materiellen vom Grob- zum Feinstofflichen betrachtet wird. Der

kosmisch-göttliche Prozess ist also im Prinzip physikalisch beschreibbar. Der materiellen Evolution korrespondiert dabei eine spirituelle Devolution, in deren Verlauf sich aus einem ursprünglichen „Universalgemüt“ herstammende beseelende Geister in einer an gnostische Vorstellungen gemahnenden Weise immer tiefer in die materielle Welt inkarnieren, die auf diese Weise ihr evolutionäres Potential entfalten kann. „Blavatsky gibt ... gegen den Darwinismus eine eigene Antwort, die man als ‚pädagogischen Evolutionismus‘ bezeichnen kann ... Es gibt geistige kosmische Mächte, die sich in die solare bzw. irdische Sphäre einschalten und auf diese Weise einen prinzipiell naturwissenschaftlich beschreibbaren Evolutionsprozess in Gang bringen“ (S. 325). Anschlusspunkte für spätere Neomythen sind ferner Blavatskys Lehre von der Hierarchie der „Wurzeln“, die sich mit darwinistischen Rassenlehren verbinden kann, und ein Katastrophismus, der den Wechsel dieser Rassen auf der Erde mit kosmischen Erschütterungen in Verbindung bringt.

Solchen Lehren und Phantasien über weltaltervernichtende Katastrophen aus der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert widmet Hauser neben weiteren neomythischen Motiven mit astronomischem Bezug wie der Astrologie und dem „Nordismus“ das folgende Kapitel. Neben einer Reihe von frühen Science-Fiction-Romanen ist hier insbesondere Hanns Hörbigers Welteislehre das Thema. Hieran interessiert Hauser nicht zuletzt ihre Rezeption im Umfeld des Nationalsozialismus, die durch ihre nordistischen, apokalyptischen und rassenhierarchischen Anteile begünstigt worden sei.

Die beiden letzten Kapitel befassen sich mit den Lehren der Ariosophie und der persönlichen Ideologie Adolf Hitlers. Weil in dieser historischen Darstellung noch einmal ein systematisches Argument Hausers zum Tragen kommt, empfiehlt es sich, beide Kapitel gemeinsam zu betrachten. Der Kern von Hausers Darstellung besteht in der Herausarbeitung des spezifisch neomythischen Beitrags einer esoterischen Systembildung zu geläufigeren Formen der Wissenschaftsgläubigkeit, aus deren Kombination die betrachteten aggressiven Herrenmenschenlehren entstehen. Denn, so verstehe ich Hausers These, es ist nicht hinreichend erklärungskräftig, pseudowissenschaftliche Theorien wie die sozialdarwinistische Rassenlehre und den hierauf gründenden Rassenantisemitismus zum ideologischen Grund nationalsozialistischer Weltanschauungen zu erklären. Dies entspräche der Deutungsvariante, dass die Gedankenwelt der Nazis einen irrationalistischen Rückfall in vormoderne Zeiten repräsentiere, insofern diese sich der Wissenschaft nur als Karikatur bedienen könnte und in diesem Rahmen einen rückständigen Aberglauben konservierte.<sup>4</sup> Hausers Pointe ist, wie mir scheint, darin zu sehen, dass die eigentliche „Entartung“ einer naiven Wissenschaftsgläubigkeit (wie sie die Übertragung des Darwinismus auf eine Rassenlehre darstellt) zu einer Ideologie wie

---

4 Diese Lesart klingt selbst bei einem bedachtsamen Historiker wie Hans Mommsen an, wenn er in seinem Aufsatz über „Barbarei und Genozid“ die „atavistischen Züge“ der Vision vom rassistisch homogenen Herrschaftsvolk mit der „bürokratischen Perfektion“ ihrer Umsetzung, also gleichsam Vormoderne und Moderne, kontrastiert (vgl. Mommsen 2001, S. 282).

der ariosophischen oder nazistischen erst in dem Moment stattfindet, in dem sie durch das Hinzutreten eines weiteren Faktors von Kontexten der diskursiven Begründung abgekoppelt wird. Dieser Faktor ist das neomythische Element, das in unserem Fall in einer Art esoterischer Einweihung von Rassenideologen in ein kosmologisches Weltgesetz besteht, in welchem *a priori* feststehende, spiritualistisch gerechtfertigte Wertigkeiten eingebaut sind. Dieses Einweihungswissen wird nicht diskursiv verteidigt, sondern in der Art eines Mythos „gewusst“. Die Absicht, Juden rassenbiologisch nach Genotyp und Phänotyp zu klassifizieren, befindet sich noch im Modus der Diskursivität. Die Absicht, Juden als Verkörperung des metaphysischen äußersten Bösen einzustufen, bedarf der Fundierung in einer Gnosis. Aber diese Gnosis ist kein aus einem moralischen Archaikum stammender ethischer Atavismus, sondern eine genuin moderne Vulgärgestalt von Metaphysik. Und es war die Selbstpositionierung führender Nazis in diesem kosmischen Weltgesetz als die es vollziehenden Heroen einer neuen Zeit, wodurch sie sich turmhoch über alle jene ethischen Standards erhoben wähnten, die für die Moderne konstitutiv sind.

Was also das Weltbild Adolf Hitlers mit Ariosophie und Theosophie verbindet, ist nicht in erster Linie eine ideengeschichtliche Genealogie, sondern ein mit den entsprechenden neomythischen Versatzstücken angefüllter kultureller Hintergrund, auf den entsprechend eingestimmte Individuen in der Art einer „bricolage“ zurückgreifen können. Hauser will hinter den spiritualistischen Systemen, deren Paradigma die Theosophie ist, eine generative Tiefenstruktur sehen, die auf durchaus unterschiedlichen kognitiven und moralischen Niveaus neomythische Narrative hervorbringt, zwischen denen gleichwohl eine Familienähnlichkeit besteht. Hauser schreibt ausdrücklich: „Es ist nicht sinnvoll, einen Geistesahnen als direktes ‚missing link‘ zu Hitlers Weltanschauung zu suchen... Von jedem Entwicklungsstand eines kollektiven Gedankens aus gibt es prinzipiell so viele Abzweigungen, wie es Individuen gibt. Die verschiedenen Lebensfiguren der Moderne, auf die wir in Auseinandersetzung mit der Geisteswelt des 19. Jahrhunderts gestoßen sind, bilden einen ‚lockeren Verbund‘ oder ein ‚Arsenal‘ von Denkformen“ (S. 457). Dabei unterscheidet er sinnvollerweise zwischen dem Politiker Hitler, der seine öffentlichen ideologischen Aussagen streng nach Opportunitätskriterien diszipliniert, und dem Privatmann, der seiner Entourage in endlosen Monologen Gedanken preisgibt, die den neomythischen Hintergrund seiner Weltanschauung deutlicher erkennbar werden lassen. Diese Unterscheidung entspricht der erwähnten methodischen Differenzierung in „Bewusst ergriffene Standpunkte“ und „Längere Gedankenspiele“.

Es versteht sich von selbst, dass Hausers Buch sich hinsichtlich der Tragfähigkeit seines Kategoriengerüsts, aber insbesondere auch in seinen historischen Kapiteln vor der Fachwelt noch zu bewähren hat. Gerade Hausers Sicht auf den Nationalsozialismus ist von anderen Rezensenten beanstandet worden. So moniert Stefan Breuer (2004) wesentliche Auslassungen bei der Auswahl prä-nazistischer Neomythen des frühen 20. Jahrhunderts, und Helmut Zander (2004) bemängelt die Verwendung historisch zweifelhafter Quellen für die Darstellung der Hitlerschen Weltanschauung. Zander sieht Hauser gar „in keinem seiner Felder sicher auf

dem Stand der Forschung“ stehen. Möglicherweise leiden Auswahl und Zuschnitt der historischen Fallbeispiele darunter, dass Hauser um einer moralischen Botschaft willen unbedingt einen roten Faden von den frühesten Neomythen der Moderne zum Nationalsozialismus legen möchte. Denn mir scheint, dass Hausers Buch eine ethische Aussage transportiert, die sich in äußerster Überspitzung auf eine einfache theologische Formel komprimieren lässt: dass nämlich der Götzendienst der Moderne am Ego und an der Technik zur Herrschaft des Antichristen führt. Denn zu Hausers dankenswerterweise äußerst zurückhaltend eingebrachtem moralischen Pathos gehört die Überzeugung, dass die große „neomythische Katastrophe“, als die er den Nationalsozialismus versteht, sich in Zukunft durchaus wiederholen kann – weil die Dialektik von Neomythos und Aufklärung ihr generatives Potential noch lange nicht erschöpft hat. Wenn die erforderlichen gesellschaftlichen Bedingungen gegeben sind, dann ist der Schritt kurz, in dem abstruse, aber moralisch entsicherte Ideologien sich praktisch machen. Insofern betrachtet Hauser, mit dem Titel eines Buches von Carl Amery zu sprechen, *Hitler als Vorläufer* (Amery 2002) weiterer zukünftig möglicher Zivilisationsbrüche. Gegen solche Gefahren fordert Hauser der modernen Kultur das Eingedenksein der radikalen Endlichkeit des Menschen ab. Was ich oben als seine „katholische Reserve“ bezeichnet habe, erweist sich hier als ein anthropologisches Argument. Denn zur *Conditio Humana* gehört nicht nur die Legitimität des Strebens nach Emanzipationswissen, welches auf die Aufhebung selbstverschuldeter und von der Natur auferlegter menschlicher Beschränkungen gerichtet ist, sondern auch die Legitimität des Einforderns von Selbstbegrenzungswissen, welches spätestens nach errungener menschlicher Herrschaft über die äußere Natur allein bewirken kann, dass von einer in moralischer Hinsicht potentiell schrankenlosen menschlichen Freiheit ein vernunftgemäßer Gebrauch gemacht wird. Dadurch gelingt es Hauser, wie mir scheint, auf beeindruckende Weise eben diesem gerne und oft mit guten Gründen als reaktionär gebrandmarkten katholischen Standpunkt das Gegenteil von Rückwärtsge wandtheit, nämlich ein universalistisches Potential abzurufen.

### Literatur

- Amery, C. (2002): *Hitler als Vorläufer. Auschwitz – der Beginn des 21. Jahrhunderts?* Luchterhand, München.
- Assmann, J. (2001): *Tod und Jenseits im Alten Ägypten.* Beck, München.
- Breuer, S. (2004): Göttermenschen wollen wir sein. Linus Hauser enttarnt die Spinnereien als neomythische Vernunft. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.3.2004, Nr. 75, S. 35.
- Jamme, C.; Schneider, H. (1984, Hrsg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus.* Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Mommsen, H. (2001): *Von Weimar nach Auschwitz. Zur Geschichte Deutschlands in der Weltkriegs-epoche. Mit einer Würdigung von Ian Kershaw.* Ullstein, München.



Zander, H. (2004): Menschliche Götter. Linus Hauser über „Neomythen“. *Neue Zürcher Zeitung*, 7.7.2004, Nr. 155, S. 47.

Wilhelm Kaltenstadler

**Griechisch-römische Antike oder Jüdisches Christentum – Wem verdanken wir die europäische Zivilisation?**

U.B.W. Verlag, Hamburg 2005

ISBN 3-980950-21, 455 Seiten, € 29,90

**Rezensent:**

HORST FRIEDRICH<sup>5</sup>

In diesem beachtenswerten Werk trägt der Autor Argumente für die These zusammen, dass der Einfluss der antiken griechisch-römischen wie auch der mittelalterlichen arabisch-islamischen Kultur bisher wohl deutlich überschätzt wurde. Der Einfluss der Kultur des Judentums – und zwar sowohl über das auf den Schultern des Judentums stehende Christentum als auch per direkter Übertragung – scheint hingegen zu gering veranschlagt.

Kaltenstadler besitzt offenkundig genügend breite, interdisziplinäre Kompetenz, um dem Leser glaubhaft vermitteln zu können, dass es sich bei seiner Neueinschätzung um die durchaus legitime These eines seriösen Gelehrten handelt. Er studierte Geschichte, Philosophie und Volkswirtschaft in Augsburg, München, Wien, Erlangen und Florenz, promovierte an der Universität Wien „summa cum laude“ in Wirtschaftsgeschichte und lehrte Antike Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Münchner Ludwig-Maximilian-Universität.

Entschieden anomalistischen Charakter besitzt das Buch insofern, als der Autor verschiedenen einschlägigen historisch-soziologischen und wirtschaftsgeschichtlichen Lehrmeinungen hinsichtlich des Wissenschaftlichkeitsanspruchs der Zivilisations-Geschichtsschreibung sehr kritisch gegenübersteht. Er scheut sich auch nicht, zur besseren Entwirrung der Entstehungsgeschichte der modernen europäisch-westlichen Zivilisation auch Werke resp. Szenarien ausgesprochener Außenseiter daraufhin zu prüfen und zu Rate zu ziehen, ob sie nicht eventuell bei diesem Entwirrungsproblem hilfreicher sein könnten als etablierte Standpunkte. Das erfordert in der Tat auch heute noch Mut, zumal im Literaturverzeichnis sogar „Chronologie-Bezweifler“ wie C. Blöss, R. Davidson, A. Fomenko, E. Gabowitsch, G. Heinsohn, H. Illig, W. Kammeier, R. Landau, C. Marx, H.-U. Niemitz, C. Pfisterer und U. Topper auftauchen, deren ernsthafte Diskussion im Wissenschaftsestablishment nach wie vor tabu ist.

---

5 Dr. Horst Friedrich hat über Naturforscher im Barock-Zeitalter promoviert und lebt als Pensionär in Wörthsee.

Da er sich mit der Entstehungsgeschichte der abendländischen Zivilisation, von den Anfängen an, beschäftigt, kommt aber eben auch Kaltenstadler (wie übrigens auch der Rezensent in diversen Publikationen) als ernsthafter Gelehrter nicht darum herum, auch derartige Infragestellungen akzeptierter Chronologie auf ihren möglichen Wahrheitsgehalt hin zu untersuchen. Er gelangt dabei zu teilweise positiven Beurteilungen, auch wenn er (wiederum wie der Rezensent) die bisherigen Vorschläge erst als Provisorien ansieht.

Das Resultat der Untersuchung von Kaltenstadler lässt sich in ein paar Sätzen etwa folgendermaßen skizzieren: Abgesehen von seiner indirekten Wirkung über das dem Judentum entstammende Christentum war, seit der Antike, der direkte kulturelle Einfluss des Judentums, und zwar sowohl der sephardischen (das mediterran-orientalische Judentum betreffend) als auch der ashkenasischen (ostjüdischen) Kultur, auf die abendländische Kultur von entscheidendem, und zwar positivem, Einfluss. Der Bedeutung dieses Einflusses hat man bislang nicht ausreichend Rechnung getragen. Mit Davidson macht Kaltenstadler in sehr kundiger Weise auf die Schwachstellen in Max Webers berühmter Entstehungstheorie des Kapitalismus („Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“) aufmerksam. Kaltenstadlers Fazit: „Aus dieser Sicht der Dinge stelle ich somit das Werk des gelernten Volkswirtschaftlers und Wirtschaftshistorikers Sombart in der Kapitalismusfrage über das des Soziologen Weber“ (S. 325). Werner Sombart nahm die entscheidende Prägung der europäischen Wirtschaft und Gesellschaft durch die Juden besonders für die Zeit vom Ende des 15. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts an und verdeutlichte seine Auffassung vor allem am Niedergang Spaniens nach der Vertreibung der Juden und dem Aufstieg der Niederlande, die viele der jüdischen Vertriebenen aufgenommen hatten.

Kocku von Stuckrad

### **Was ist Esoterik?**

#### **Kleine Geschichte des geheimen Wissens**

Beck, München 2004

ISBN 3-406-52173-8, 288 Seiten, € 16,90

#### **Rezensent:**

GERHARD MAYER <sup>6</sup>

„Esoterik“ ist ein in der Öffentlichkeit weit verbreiteter Begriff, dessen Verwendung im Alltag irgendwie funktioniert, obwohl man Mühe hätte, daraus eine scharfe Definition des bezeich-

---

6 Dr. Gerhard Mayer ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau.

neten Gegenstandes zu generieren. Zu heterogen sind die Handlungen und Glaubenssysteme, die der „Esoterik“ im öffentlichen Diskurs zugeordnet werden: Astrologie, Channeling, Feng Shui, Licht- und Energiearbeit, Madonna's Kabbalah, Kristalltherapie, neoschamanische Arbeit mit Krafttieren, die „Fünf Tibeter“ usw. Diese definatorische Diffusität mag ein Grund dafür sein, dass der Begriff für viele zu einem Reizwort geworden ist. Man spricht generalisierend von „Gegnern“ der Esoterik und von „Esoterik-Anhängern“, und manchen Adepten eines esoterischen Schulungsweges graut davor, mit anderen „Esoterikern“ in einen Topf geworfen zu werden. Das Anders-Sein, das Besonders-Sein gehört zum Selbstverständnis des westlichen „Esoterikers“, durchaus passend zur Ansicht, bei „Esoterik“ handle es sich um ein Geheimwissen, das nur einem kleinen „inneren“ Kreis der Eingeweihten zugänglich sei. In diesem Sinn wird der Begriff beispielsweise in Drurys *Lexikon der Esoterik* (Drury 1988) oder in Bonins *Lexikon der Parapsychologie* (Bonin 1984) definiert.

Betrachtet man allerdings die heutige Presselandschaft, so kann man diese weit verbreitete Vorstellung nicht mehr nachvollziehen. Keine größere Publikumszeitschrift kann es sich leisten, dieses Themenfeld zu ignorieren, und gerade in der Regenbogenpresse finden sich regelmäßig ratgeberartige Beiträge, die den Leserinnen und Lesern – vom Kleinkind bis zum Rentner – „esoterisches Geheimwissen“ zur Bewältigung alltäglicher Sorgen und Probleme vermitteln. In den vergangenen vier Jahrzehnten hat also eine Entwicklung stattgefunden, in der solche Wissensbestände aus dem Bereich gesellschaftlicher Randgruppen in (diffuses und meist oberflächliches) Allgemeinwissen überführt worden sind. Man könnte dadurch verleitet werden, in der „Esoterik“ ein zeitgeschichtlich jüngeres Phänomen zu sehen, das aus der alternativen Jugendkultur in der Auseinandersetzung mit außereuropäischen Kulturen entstanden ist und als Teil des sogenannten „New Age“ die westliche Welt erobert hat. Dass dem nicht so ist – dass also die jüngste „Esoterik-Welle“ auf einer beeindruckenden geistesgeschichtliche Tradition aufruht – zeigt Kocku von Stuckrad in dem hier vorzustellenden Buch in schlüssiger Weise. Dessen Titel *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens* führt direkt zum oben angeführten definatorischen Problem, und in der Einleitung schreibt von Stuckrad: „Für den Begriff der Esoterik gilt wie kaum für einen anderen, dass die in den Medien und der Öffentlichkeit verwendeten Attribute keineswegs denen entsprechen, die in der wissenschaftlichen Forschung diskutiert werden“ (S. 9). Allerdings fehle auch in der religionswissenschaftlichen Forschung ein Konsens darüber, was „genau unter ‚Esoterik‘ zu verstehen ist“ (S. 7). Aus diesem Grund stellt von Stuckrad dem historischen Teil der Arbeit ein theoretisches Kapitel als Einleitung voran, in dem er die wissenschaftlichen Perspektiven auf das Thema skizziert und seinen eigenen Ansatz darlegt.

Er geht dabei über den Ansatz des für die Esoterik-Forschung wichtigen Antoine Faivre hinaus. Faivre verstand die Esoterik nicht mehr nur als eine okkulte und marginale Form devianter Religionsausübung und Weltdeutung im Umfeld von Mystik und Gnosis, sondern sah in ihr eine *Denkform*, die sich durch bestimmte Eigenschaften, z.B. dem *Denken in Ent-*

sprechungen und der Idee der *lebenden Natur*, charakterisieren lässt (Faivre 1996).<sup>7</sup> Während Faivre seine Esoterik-Definition aus der Analyse eines begrenzten Teils der neuzeitlichen Religionsgeschichte (Hermetismus der Renaissance, Naturphilosophie, protestantische Theosophie, christlich transformierte Kabbalah) gewinnt, nimmt von Stuckrad eine andere, weiter gefasste Perspektive ein. Grundlage ist für ihn die „Idee des religiösen Pluralismus ...“, einer Idee also, die Christentum, Judentum und Islam, aber auch die vielfältigen europäischen Polytheismen, als feste Bestandteile europäischer Kultur versteht“ (S. 15). Dem historischen Material nähert er sich auf zweifache Art, indem er sowohl religiöse *Traditionen* als auch religiöse *Diskurse* untersucht, denn „Geschichtsschreibung [ist] immer Konstruktion von Vergangenheiten im Lichte gegenwärtiger Interessenlagen“ (ebd.), und Traditionen lassen sich nur unter Berücksichtigung der jeweiligen konkreten historischen Kontexte verstehen. Religiöse Diskurse verlaufen auch quer zu Traditionslinien, sind vom jeweiligen Zeitgeist geprägt und schaffen Verbindungen und Parallelen, auf die man bei der ausschließlichen Analyse einer Tradition nicht stoßen würde. Für von Stuckrad ist also „Esoterik“ nicht ein „Denkstil“, sondern ein „*Diskurselement* der europäischen Religionsgeschichte“ (S. 21; Hervorh. durch den Autor). Wenn also beispielsweise vom „eigentlichen“ Wissen die Rede ist, das verborgen und mit einem Geheimnis behaftet nur über ein bestimmtes Initiationsgeschehen oder über einen individuellen Schulungs- und Aufstiegsweg zu erlangen sei, dann haben wir es mit dem Diskurselement des „Esoterischen“ zu tun.

Von Stuckrad weist das „Esoterische“ in den unterschiedlichsten religiösen Traditionslinien nach und zeigt in acht Kapiteln auf überzeugende Weise, wie stark die großen theologischen und naturwissenschaftlichen (!) Debatten von solchen Themen und Motivketten geprägt sind – ein Befund, den man auf den ersten Blick nicht erwarten würde. Seiner Art des Vorgehens entspricht, dass man nicht eine Narration „eine[r] ungebrochene[n] Entwicklungsgeschichte der Esoterik in Europa“ (S. 21) zu lesen bekommt, sondern dass einzelne Diskursfelder beschrieben werden, in denen „Esoterisches“ eine zentrale Bedeutung hatte. Dies geschieht zwar in der gewohnten zeitlichen Anordnung – man wird von der Antike über das Mittelalter und das konfessionelle Zeitalter zur Moderne geführt –, jedoch kann man das Vorgehen eher als querschnittartig beschreiben, indem er die interessanten Verbindungslinien und Austauschprozesse zwischen einzelnen Traditionen zeigt. Dies gelingt ihm u.a. sehr gut in kurzen Vignetten von Persönlichkeiten, die „Knotenpunkte [darstellen], an denen der Austausch zwischen den Religionen zu beobachten ist“ (S. 18). Zum Teil handelt es sich um berühmte Persönlichkeiten wie beispielsweise Paracelsus, Kepler, Jakob Böhme und Franz Anton Mesmer, deren Bedeutung für die europäische Kulturgeschichte jeder kennt; zum Teil

---

7 Faivres Buch *L'Esoterisme* erschien in erster Auflage im Jahr 1992, also in einem Zeitraum, in dem auch ein allgemeines Aufgreifen esoterischer Themen in den Massenmedien festzustellen ist (vgl. Mayer 2004). In der Akzeptanz des Themas durch den wissenschaftlichen Mainstream kann man also durchaus eine Widerspiegelung des Zeitgeistes sehen.

sind es jedoch auch Namen, die leider nur noch den Spezialisten geläufig sind. Hier bekommt man während der Lektüre Lust, mehr über diese schillernden und kulturgeschichtlich bedeutsamen Personen zu erfahren. Denn es ist klar: Bei einem solchen Unterfangen, nämlich eine („kleine“) Geschichte des geheimen Wissens in der euro-amerikanischen Kultur zu schreiben, den gewaltigen Zeitraum von der Antike bis zur Moderne zu behandeln und das Ganze zwischen zwei Buchdeckeln in weniger als 300 Seiten unterzubringen, ist Kürze in der Darstellung notwendig. Dem Interessierten, der sich weiter vertiefen will, wird mit vielen Literaturhinweisen geholfen.

Ebenfalls ist kaum zu vermeiden, dass manchem Leser der eine oder andere Name fehlen mag, dass einige Bereiche weniger stark berücksichtigt sind, als man es sich wünscht. So ist etwa das Kapitel VII zur *Institutionalisierten Esoterik*, d.h. zu den Geheimgesellschaften und den magischen Zirkeln, vergleichsweise kurz geraten, und auch über die Rolle des Spiritismus während der zweiten Hälfte des 19. Jh. und zu Beginn des 20. Jh. mit all seinen Besonderheiten würde man gerne mehr erfahren. Die Vorlieben des Autors (und damit auch die Stärken des Buchs) liegen bei den zeitlich weiter zurückliegenden Epochen. In den entsprechenden Kapiteln wird auf erhellende Zusammenhänge hingewiesen, und von Stuckrad gelingt es auch, einige hartnäckige Vorurteile aufzuzeigen, die das landläufige Bild des „dunklen“ Mittelalters prägen, etwa die Interpretation des Mittelalters als einer Zeit der Inkubation bzw. des Übergangs, oder „die Annahme ..., das ‚Abendland‘ sei christlich. Diese Vorstellung hat bis heute eine Wahrnehmung Europas als einer religiös und kulturell pluralen Region verhindert und steht nach wie vor im Zentrum der rhetorischen Aufladung einer ‚europäischen‘ Identität, die gegen den ‚islamischen Orient‘ verteidigt werden muss“ (S. 73). Hier wird man bei der Auseinandersetzung mit der Kulturgeschichte auf aktuell brennende Gegenwartsfragen gestoßen, und es wird unmittelbar deutlich, dass „Geschichtsschreibung immer Konstruktion von Vergangenheiten im Lichte gegenwärtiger Interessenlagen“ (S. 15) ist.

Die Kapitel V und VI zur *Esoterik im konfessionellen Zeitalter* bzw. zu *Esoterik, Aufklärung und Wissenschaft* regen ebenfalls zum Nachdenken an, denn auch hier kann man von Mystifizierungen aus der heutigen Perspektive sprechen, die der Komplexität des historischen Geschehens nicht gerecht werden. Wenn von Stuckrad die Berührungspunkte von Wissenschaft und Religion bzw. Esoterik benennt – leicht erkennbar natürlich in den Ansätzen der Alchemie, aber auch in der Naturforschung des 19. Jh. –, wird deutlich, welche große Bedeutung religiöse (bzw. weltanschauliche) Themenstellungen im Prozess wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns hatten; und man horcht bei folgendem Satz auf: „Die ‚Schöpfung im Reagenzglas‘ war ein Forschungsfeld, das Alchemisten im protestantischen Milieu ungemein faszinierte“ (S. 152). Der Wunsch, die Grundlagen des Lebens zu entschlüsseln, ihre Dynamik zu verstehen und praktisch anzuwenden, verbindet den frühneuzeitlichen Alchemisten mit dem heutigen Genforscher, dessen Forschungsfeld ebenfalls die „Schöpfung im Reagenzglas“ ist, auch

wenn bei gentechnischen Forschungsvorhaben der Bezug zu weltanschaulich-ideologischen Fragestellungen nicht vergleichbar offen vor Augen liegt wie bei vielen Alchemisten.<sup>8</sup>

Betrachtet man die moderne Esoterikszene, so mutet vieles exotisch an, d.h. man findet allerorts Bezugnahmen auf außereuropäische Kulturen. Bei den sog. Naturvölkern glaubt man ebenso fündig zu werden wie in den Hochkulturen des fernen Ostens oder des vorderen und mittleren Orients. Die Heterogenität des Feldes und der Eklektizismus im Transfer esoterischer Inhalte machen es zunächst schwer, die Bezüge zur euro-amerikanischen Kulturgeschichte zu sehen. Von Stuckrad gelingt es mit seinem Buch in vorzüglicher Weise zu zeigen, wie stark die westliche Rezeption dieser fremdkulturellen Weltbilder von eigenen Traditionen geprägt ist, wie man also unter dem exotischen Gewand vertraute Denkmuster vorfindet. Besonders deutlich wird dies am Beispiel der romantischen Naturphilosophie (und auch teilweise in der Naturforschung des 19. Jh.), die als „eine Auseinandersetzung mit Prozessen der Entzauberung des Kosmos und der Rationalisierung von Lebenswelten“ (S. 179) verstanden werden kann. Dort findet man zentrale Ideen der gegenwärtigen Esoterik, z.B. die Sakralisierung der Natur, vorgedacht. Gerade bei Novalis, auf den der Autor etwas ausführlicher eingeht, findet man Schilderungen der Begegnung des Menschen mit der Natur, die an „Reisen in die Anderwelt“ erinnern, wie sie aus dem neo-schamanischen Kontext geschildert werden.<sup>9</sup>

Die ausdrückliche Einschränkung auf die Europäische Religionsgeschichte, die von Stuckrad vornimmt, ist klug, verleiht seiner Argumentation eine große Schlüssigkeit und Nachvollziehbarkeit und macht sein Buch zu einer zuverlässigen und unbedingt empfehlenswerten Einführung in das Thema. Inwieweit kulturübergreifende Untersuchungen weitere Diskurs-elemente zum Verständnis bzw. zur Beschreibung der jüngsten Esoterikwelle beisteuern würden, muss offen bleiben. Die zunehmende mediale Globalisierung, der leichte Zugang zu Informationsbeständen aller Art, die Möglichkeit des direkten Kontakts zu indigenen Kulturen (die nicht automatisch mit existenziellen Entscheidungen verknüpft ist), aber auch die neu entstandenen Anforderungen an die Identitätsbildung mit ihren Folgen („Patchwork-Identität“) haben veränderte kulturelle Rahmenbedingungen geschaffen, die möglicherweise eine Rückführung der *gegenwärtigen* Ausformungen der Esoterik auf europäische Traditionslinien nicht vollständig erfasst. Doch das ist eine neue Fragestellung, die weiterer Forschungsbemühungen bedarf und die dann – sollten sie vorgenommen werden – hoffentlich auf einem ebenso hohen Niveau angesiedelt sind, wie es bei dem vorliegenden Buch der Fall ist.

---

8 Selbst in der Gegenwart lassen sich Verbindungen von religiös bzw. esoterisch motivierten Gruppen zur Wissenschaft aufzeigen – ganz offensichtlich bei der UFO-Sekte der Raelianer, die das Klonen von Menschen bei Genforschern in Auftrag gab und im Jahr 2002 das weltweit erste Klon-Baby verkündete. Dass es sich dabei vermutlich nur um eine PR-Aktion der Sekte handelte, zeigt umso deutlicher die Relevanz, die diesem Bezug beigemessen wird.

9 Vgl. dazu auch die brillante Habilitationsschrift *Schamanismus und Esoterik* des Autors (von Stuckrad 2003).

### Literatur

- Bonin, W.F. (1984). Lexikon der Parapsychologie. Pawlak, Herrsching.  
 Drury, N. (1988). Lexikon esoterischen Wissens. Knauer, München.  
 Faivre, A. (1996). Esoterik. Aurum, Braunschweig.  
 Mayer, G. (2004). Phantome - Wunder - Sensationen. Das Übernatürliche als Thema der Presseberichterstattung. Gesellschaft für Anomalistik, Sandhausen.  
 Stuckrad, K. (2003). Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Peeters, Leuven.

Alexander Knorr

**Metatricker. Burton, Taxil, Gurdjieff, Backhouse, Crowley, Castaneda  
 Eine Interpretation von Leben, Werk und Wirken ausgesuchter historischer Persönlichkeiten, deren Wohlgelingen der Hilfe des Diskurses zur mythologischen Trickstergestalt bedurfte**

(= ALTERITAS, Münchner ethnologische Impressionen, Band 3)

VASA-Verlag, München 2004

ISBN 3-9809131-6-3, 395 Seiten, € 19,00

**Rezensent:**

STEPHAN BACHTER <sup>10</sup>

„Grau, teurer Freund, ist alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum“, lässt in Goethes „Faust“ Mephistopheles einen jungen Gelehrten wissen. Berücksichtigt hat der Münchner Ethnologe Andreas Knorr diesen Satz nicht, obwohl er Mephistopheles ausdrücklich zu jenen Trickstergestalten rechnet, denen der junge Gelehrte Knorr seine Doktorarbeit gewidmet hat. Ein Trickster ist literaturwissenschaftlichen und ethnologischen Konzepten zufolge eine mythische Figur mit der Fähigkeit zur Gestaltwandlung (auch Mephistopheles war schließlich als schwarzer Pudel Faust zugelaufen) und einem moralisch ambivalenten Verhalten. Knorr versucht, das für literarische Schöpfungen und Figuren aus den Mythen außereuropäischer Völker entworfene Konzept des Tricksters auf reale Persönlichkeiten des 19. und 20. Jahrhunderts zu übertragen und beginnt genau damit, das Leben um der Theorie willen zu verraten.

---

<sup>10</sup> Stephan Bachter, M.A., lebt als Volkskundler, Antiquar und Weinhändler in der Klostermühle Holzen (Landkreis Augsburg).

Denn natürlich sind die Lebensläufe des Entdeckungsreisenden, Abenteurers und Diplomaten Richard Francis Burton (1821-1890), des antikatholischen Schriftstellers Léo Taxil (1854-1907), der Esoteriker Georg Iwanowitsch Gurdjjeff (1866-1949), Aleister Crowley (1875-1947) und Carlos Castaneda (1925-1998) sowie des China-Reisenden Edmund Trelawny Backhouse (1873-1947) zu facettenreich und abenteuergesättigt, als dass man glauben könnte, jede Entwicklung dieser Biographien mit den Begriffen „Trickster“ und „mythisch“ zu erklären.

Die Vorzüge der Studie liegen daher auf einer anderen Ebene. Knorr bietet uns ein Album voller aufregender, haarsträubender und farbenprächtiger Geschichten. Darüber, wie Burton sich aufmacht nach der heiligen Stadt Mekka und den Quellen des Nils, wie der Freidenker Taxil mit pornographischen Texten zum Kronzeugen des Papsttums gegen die Umtriebe der Freimaurer mutiert oder wie es Carlos Castaneda gelingt, mit seinen Geschichten über Don Juan gleichzeitig den Dokortitel der Universität von Kalifornien zu erwerben und der „Esoterikindustrie“ (S. 248) einen neuen Guru zu liefern. Das ist spannend und nimmt den Leser mit zu einer Entdeckungsfahrt in den okkulten Untergrund unserer Kultur.

Knorr erweist sich als kundiger Führer, doch vielleicht liegt es am Untersuchungsgegenstand, dass der Autor, wie ein Trickster, manchmal ein bisschen zu selbstgefällig wird oder selbst zu tricksen versucht. Etwa, wenn er sich spontan selbst zitiert (S. vi), oder wenn er auf Seite 92 für das Zitat „Nichts steht geschrieben“ als Quelle den Privatdruck der Lebenserinnerungen „The Seven Pillars of Wisdom“ des Soldaten Thomas Edward Lawrence („Lawrence von Arabien“) von 1926 angibt. Zum einen muss man nicht zum Arkanwissen eines Privatdrucks greifen, um Lawrence' Bericht des Beduinenaufstands zu lesen, eine der handelsüblichen Editionen hätte es auch getan, zum anderen stammt das Zitat gar nicht aus dem Buch, sondern aus dem Film „Lawrence von Arabien“ von 1962, ist also dem Drehbuchautor Robert Bolt zu verdanken (siehe [www.telstudies.org](http://www.telstudies.org)). Die 81 Seiten umfassende Bibliographie ist augenscheinlich darauf angelegt, zu imponieren, doch fehlen in ihr grundlegende Werke, die auch im Text nicht rezipiert oder zitiert wurden, etwa die Studie zu Crowleys esoterischen Vereinen von Howe & Möller (1986) oder der Aufsatz des Mainzer Ethnologen Karl-Heinz Kohl über Richard Francis Burton, der manche Facetten von dessen Vita genauer und nüchterner fasst (Kohl 1987). Und, um der für eine akademische Qualifikationsschrift (die allzu gerne mit Formen der fiktionalen Literatur spielt) notwendigen Kritik noch einen Punkt hinzuzufügen: Manches im Text ist einfach nur geschwollenes Gerede, etwa, wenn es über Napoleon heißt, er sei „der letzte schöpferische Gigant der mythischen Urzeit des modernen Europa“ (S. 3). Wenn man so eine Phrase erst einmal entschlüsselt hat, merkt man, dass sie eigentlich gar nichts aussagt.

Die Herangehensweise des Autors, die Wirklichkeit mittels der Mythen zu interpretieren (S. iii, siehe auch den Titel, genauer müsste es eigentlich heißen: mit einem theoretischen Konzept über Mythen) halte ich für zu gewollt, deshalb gescheitert und nicht weiter erwähnenswert. Dessen ungeachtet ist die Lektüre der Biographien von Burton, Taxil, Gurdjjeff,



Backhouse, Crowley und Castaneda so informativ, anregend und unterhaltsam, dass ich der Studie von Knorr viele Leser wünsche. Im Moment sehe ich im deutschen Sprachraum kein anderes Werk, das einen so kompakten, kenntnisreichen Zugang zu diesen Persönlichkeiten ermöglicht, die von den auf Hochkultur gebuchten Fächern gerne links liegen gelassen werden und Entdecker aus Disziplinen wie der Ethnologie brauchen. Über die Theoriekapitel kann man ja hinweglesen, die müssen halt sein, wenn einer, anders als der Schüler im „Faust“, Mephistopheles' Ratschläge nicht befolgt und versucht, an einer deutschen Universität was zu werden.

#### Literatur

- Kohl, K.-H. (1987): Im Gewand des Orients. Sir Francis Burton (1821-1890) - eine biographische Skizze. In: Exotische Welten, europäische Phantasien. Ausstellungskatalog, Stuttgart, 72-77.
- Möller, H.; Howe, E. (1986): Merlin Peregrinus. Vom Untergrund des Abendlandes. Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, Band 2, Würzburg.

Michael Heidelberger

**Nature From Within:**

**Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview**

University of Pittsburgh Press, Pittsburgh/Pa. 2004

ISBN 0-8229-4210-0, vii+400 Seiten, € 42,50

**Rezensent:**

JIRI WACKERMANN <sup>11</sup>

Die Rezeption der Persönlichkeit und des Werkes Gustav Theodor Fechners (1801–1887), des deutschen Physikers und Philosophen, bleibt bis heute problematisch: Einigen ist er als Begründer der Psychophysik und Vorläufer moderner experimenteller Psychologie bekannt, anderen als spekulativer Naturphilosoph, wiederum anderen eher als Verfasser von obskuren Schriften über das Seelenleben der Pflanzen, die Anatomie der Engel und die Geometrie der Wurstschnitte. Die Vielfalt seiner Interessen und der von ihm aufgenommenen Themen, seine manchmal poetisch-schwärmerische, manchmal ironisch-humorvolle Schreibweise – das alles macht Fechner zu einer schillernden, vielleicht auch faszinierenden Gestalt, er-

---

11 Dr. Jiri Wackermann studierte Psychologie an der Karls-Universität in Prag, arbeitete in der Psycho- und Neurophysiologie an verschiedenen Forschungsinstituten in der Tschechoslowakei und der Schweiz und leitet heute die Abteilung für Empirische und Analytische Psychophysik am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau.

schwert aber seine (An-)Erkennung als besonders originellen Geistes, dessen Bedeutung weit über die Grenzen deutscher Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts hinausgeht.

Wie nähert man sich einer so schillernden Person und ihrem Werk? Genauer: Woran wird die Bedeutung eines Philosophen oder Wissenschaftlers geprüft und gemessen? Das wirklich Unvergängliche des Werkes erkennt man (unter anderem) an der Persistenz, mit welcher das Leben und Werk – im Idealfall eben das Lebenswerk – die Aufmerksamkeit von Interpreten immer erneut auf sich zieht und ihr Darstellungs- und Deutungsvermögen in Anspruch nimmt. Diese latente Wirkungsgeschichte muss nicht unbedingt mit jener des öffentlichen Erfolgs und der zeitgenössischen Anerkennung identisch sein. Um so wertvoller und verdienstvoller ist dann die Arbeit des Interpreten, der die „Botschaft“ des Lebens und des Werkes auch über ausgedehnte Denk- und Zeiträume, manchmal über mehrere Generationen hinweg, erhalten und vermitteln kann. In glücklichen, wenn auch nicht häufigen Fällen findet ein Denker „seinen“ Geschichtsschreiber, dessen Leistung die quasi „kanonische“ Bearbeitung des Lebenswerkes in seiner lebendigen Einheit darstellt – so ist Einstein zu „seinem“ Clarke, Wittgenstein zu „seinem“ Monk gekommen. In noch selteneren Fällen ist das Ergebnis nicht bloß eine erschöpfende, autoritativ-abgeschlossene Darlegung, sondern eine schöpferische, interpretativ-aufgeschlossene Auslegung des Werkes in seiner erkannten Aktualität. Zu solchen Fällen darf nun auch die neue monographische Bearbeitung des Werkes Fechners aus der Feder von Michael Heidelberger gezählt werden.

Heidelberger, Professor für Wissenschaftsphilosophie in Tübingen, beschäftigt sich mit Fechner schon seit zwei Jahrzehnten. Aus einzelnen Etappen dieser langfristigen Studien waren seine eigene Habilitationsschrift (1988/89) und eine Reihe von Veröffentlichungen in Fachzeitschriften (1986-2003) entstanden. Das vorliegende Buch ist die englischsprachige Ausgabe seiner Monographie aus dem Jahr 1993 (Heidelberger 1993), allerdings um Ergebnisse späterer Arbeiten erweitert und durch neues Material ergänzt.

Wie im Untertitel angedeutet und im Vorwort (S. vii) explizit zum Ausdruck gebracht, hat der Autor eine Studie zu Fechners Philosophie der Wissenschaft und Natur beabsichtigt, nicht also – oder nicht primär – eine Biographie. Diese Absicht ist auch aus dem dreiteiligen Aufbau des Buches ersichtlich. Fechners Lebensgeschichte und die Entstehungsgeschichte seines Werkes wird im Teil I, „History“ (S. 19-72), in einem Kapitel abgehandelt. Teil II, „Philosophy“ (S. 73-136), ist philosophischen Grundansichten Fechners gewidmet und in zwei Kapitel gegliedert. Teil III, „Day View Science“ (S. 137-317), in fünf Kapitel aufgeteilt, belegt mehr als die Hälfte des gesamten Textes. In diesen Kapiteln werden einzelne Aspekte des Werkes Fechners in wissenschaftshistorischen Kontexten interpretativ dargestellt, wie im folgenden kurz charakterisiert.

Wesentliche Fakten über das Leben Fechners und über seine Laufbahn als Gelehrter werden im Kapitel 1 über „Leben und Werk“ zusammengefasst. In einzelnen Abschnitten werden auch Einflüsse und Quellen für Fechners geistige Entwicklung identifiziert und besprochen: die Naturphilosophie Okens und Schellings, die Entwicklung der Naturwissenschaft zu Be-

ginn des 19. Jahrhunderts, die mathematische Psychologie Herbarts, später der deutsche Idealismus. In den nächsten zwei Kapiteln, (2) „Nonreductive Materialism“ und (3) „Philosophy of Nature“, wird Fechners philosophische Position dann systematisch nachgezeichnet. Fechner wird als ein radikaler Empirist mit explizitem Hang zum Phänomenalismus charakterisiert, und es werden zwei Seiten einer Philosophie dargelegt: (i) die nicht-metaphysische, analytische, im Grunde materialistische, aber nicht reduktionistische (psycho-physische Einheit), und (ii) die „induktiv metaphysische“, synthetisch-konstruktive, die Fechner selbst als „objektiven Idealismus“ bezeichnet.

Fechners Theorie der Körper-Geist-Beziehung kann am besten als „double aspect theory“ beschrieben werden, die das Physische und das Psychische als zwei Aspekte einer grundsätzlichen „Identität“ versteht; daher Fechners Materialismus als erklärendes Prinzip, das aber Extremen des „ontologischen“ Materialismus fern bleibt. Gerade diese Ansichten machen Fechner für uns überraschend modern: Sie weisen auf eine mögliche Überwindung der unbefriedigenden Zwangswahl zwischen dem Substanzen-Dualismus (Materie vs. Geist) und dem reduktiv-monistischen Ansatz des radikalen Materialismus hin. Aus der nicht-reduktionistischen Grundposition Fechners und seinem Realismus phänomenalistischer Prägung ergibt sich seine spezifische Weltansicht, die „Tagesansicht“, die er der (reduktiv-materialistischen) „Nachtsansicht“ der gegenwärtigen Naturwissenschaft gegenüberstellt. In Anlehnung an einen Kommentar von Weizsäckers fasst Heidelberger die Botschaft Fechners so zusammen: „He wants to rescue respectable science from restricting itself to the mechanistic worldview“.

Spezielle Themen aus dem Gedankenwerk Fechners werden vor dem Hintergrund der „Tagesansicht“ im dritten Teil des Buches ausgearbeitet. Im Kapitel 4, „Scientific Realism and the Reality of Atoms“, werden Fechners Ansichten über die Wirklichkeit der Atome betrachtet. Inwieweit, wenn überhaupt, ist es berechtigt, die Realität von nicht-observablen Entitäten anzunehmen? Bekanntlich haben einige, auch bedeutsame, Wissenschaftler im 19. Jahrhundert Atome als real-existent abgelehnt und diese im besten Fall als „nützliche Fiktion“ zugelassen – so Ostwald und Mach. Fechners Stellungnahme war differenzierter: Der Beweis der Real-Existenz der Atome bestehe in der Konsistenz mathematischer Physik. Somit leistete Fechner seinen originellen Beitrag zur Geschichte des wissenschaftlichen Realismus und bewies gleichzeitig, dass auch Phänomenalismus nicht – oder nicht notwendig – dogmatische Ablehnung der nicht-observablen Wirklichkeit, wie im Falle Ernst Machs, nach sich zieht.

Kapitel 5, „Psychophysical Parallelism: The Mind-Body Problem“, führt den Leser in eines der zentralen philosophischen Themen, das „psycho-physische Problem“, ein und stellt seine Geschichte von der Materialismus-Debatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Wiederaufnahme des Problems durch die moderne analytische Philosophie dar. Hier werden auch unterschiedliche Interpretationen des sog. „psycho-physischen Parallelismus“ diskutiert, und es wird gezeigt, dass Fechners Grundlagen-Konzept, auf dem er seine Psychophysik aufgebaut hatte, völlig nicht-metaphysisch und ontologisch „neutral“ sind. Weitere Abschnitte beschäff-

tigen sich mit der Geschichte des Konzepts des Parallelismus und der „Identitäts-Theorie“ von Fechner über Schlick und Carnap bis zu Herbert Feigl, dessen berühmter Essay *The ‚Mental‘ and the ‚Physical‘* (1958) die moderne Etappe der Diskussion des psycho-physischen Problems eröffnen sollte.

Im Kapitel 6, „Psychophysics: Measuring the Mental“, wird auf die wissenschaftlich wichtigste Leistung Fechners, die Gründung und Entwicklung der Psychophysik, der „exakten Wissenschaft von funktionellen Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele“, als fundamental neuer wissenschaftlicher Disziplin eingegangen. Der Schwerpunkt liegt bei der grundsätzlichen Frage nach der Möglichkeit der Messung subjektiver Erfahrung. Der Autor verfolgt im Detail, wie der Fechnersche Begriff der Messung des Mentalen auf dem Konzept der „korrelativen Messung“ beruht, bei welcher die physikalischen Umstände die Rolle der objektivierbaren „Standards“ einnehmen. Erst in diesem Kontext kann die zentrale Rolle der „psychophysischen Maßformel“ Fechners (oft ungenau als „Fechnersches Gesetz“ bezeichnet) verstanden werden. Weitere Abschnitte verfolgen die Rezeptionsgeschichte der Psychophysik Fechners: kritische Einwände von französischen Wissenschaftlern (Ribot, Delboeuf, Tannery), die den Weg zu Henri Bergsons einflussreichem *Essai sur les données immédiates de la conscience* bereiteten; die Diskussion der Standpunkte der Psychophysik im deutschsprachigen Raum (G. E. Müller, Stadler, Cohen). Besondere Aufmerksamkeit wird der kritischen Bearbeitung des Messbarkeitsproblems durch den bedeutenden Physiologen philosophischer Neigung, J. von Kries, gewidmet. Zum Schluss wird gezeigt, welchen entscheidenden Einfluss Fechners Messkonzept auf die Auffassungen Ernst Machs hatte, der in seiner organistischen Epistemologie subjektiven Empfindungen die Rolle der *prima materia* für den Aufbau unseres Bildes der physikalischen Realität zugeschrieben hatte. Das Psychophysik-Kapitel sollte aufmerksam von allen gelesen werden, die die falsche (und manchmal immer noch *ex cathedra* verbreitete) Auffassung der Psychophysik als einer quasi geistlosen Hilfsdisziplin der experimentellen Psychologie vertreten.

Die letzten Kapitel des dritten Teils sind weniger bekannten, jedoch nicht weniger wichtigen wissenschaftlichen Leistungen Fechners gewidmet. Fechners Ideen zur allgemeinen Biologie – teleologische Prinzipien der Selbstorganisation der Organismen, Prinzip des dynamischen Gleichgewichts – werden im Kapitel 7, „Self-Organization and Irreversibility: Order Originating from Chaos“, vorgelegt und im Kontext späterer Entwicklungen, die über Köhlers Gestalt-Philosophie bis zur modernen Synergetik führen, diskutiert. Im Kapitel 8, „Indeterminism: From Freedom to the Laws of Chance“, werden ferner Fechnersche Ansichten über Grenzen des Determinismus in wissenschaftlicher Erkenntnis diskutiert, und sein späterer Beitrag zur mathematischen Statistik, die „Kollektivmaßlehre“, zusammengefasst. Fechner wird hier als Vorläufer der späteren Wende der Wahrscheinlichkeitslehre zur von Mises'schen Interpretation der Wahrscheinlichkeit im Sinne empirisch beobachteter Häufigkeiten (Frequentismus) vorgestellt.

Im kurzen Schlusswort erörtert der Verfasser auch noch die wissenschaftsgeschichtlichen und wissenschaftssoziologischen Faktoren, die zu der scheinbaren „Außenseiterposition“ Fechners beigetragen haben. Im Anhang werden zwei historische Dokumente vorgelegt: die von Fechner selbst verfasste Kurzbiographie (in englischer Übersetzung) und ein Brief von Ernst Mach an William James, der die enge Verbindung zwischen Mach und Fechner sowie auch den Einfluss des letzteren auf den Briefschreiber belegt.

Das Buch ist mit einem umfangreichen Apparat ausgestattet: Anmerkungen zum Haupttext (42 Seiten), Bibliographie (72 Seiten) und Namenverzeichnis (8 Seiten).

Einige Leser der *Zeitschrift für Anomalistik* mögen sich für einige eher ‚obskure‘ Aspekte von Fechners Lebens intensiver interessieren, z.B. für seine Teilnahme an den Séancen mit dem Medium Henry Slade in den Jahren 1887/88, die durch Fechners Freund, den Astrophysiker K.F. Zöllner vermittelt wurde. Diese Episode wird im biographischen Teil kurz erwähnt und die Auswirkung der Beziehung Fechners zu den spiritualistischen Kreisen auf seinen Ruhm lapidar folgendermaßen zusammengefasst: „[i]t severely damaged Fechner's scientific reputation at the time to have been caught up in the ruckus surrounding Slade and Zöllner“ (S. 67). Ähnlich auch E. Mach an W. James (1909): „People called Fechner a fool and a fanatic. He was himself in part responsible for this on account of his leaning towards spiritism, manifested in his association with Zöllner and Slade“ (S. 323). Auf Fechners Einstellung zum Spiritualismus und seine Stellungnahme zu den Séancen geht Heidelberger nicht im Detail ein, der Buchapparat liefert aber genügend Hinweise auf weitere Quellen zu diesem kontroversen Thema.

Da das Biographische knapp und dicht abgehandelt wird und gar kein Bildmaterial (bis auf eine Abbildung des jungen Fechner als Frontispiz) beigegeben ist, mögen sich einige Leser durch das scheinbare Ungleichgewicht zwischen den biographischen und den wissenschaftsphilosophischen Teilen enttäuscht fühlen. Sie werden ggf. ebenfalls zur Ergänzungsliteratur (etwa Arendt 1999) greifen müssen, wobei ihnen die ausführliche Bibliographie hilfreich sein wird. Es wäre aber ungerecht, dieses mutmaßliche „Missverhältnis“ dem Autor des vorliegenden Buches vorzuwerfen, denn die Raum- und Gewichtsverteilung entspricht der eigentlichen Intention des Werkes: einer konzisen Darstellung des Denkens Fechners und der Rekonstruktion wichtigster Aspekte seines Lebenswerkes in ihrer Aktualität. Dies ist dem Autor tatsächlich gelungen: Das Buch ist mit großer wissenschaftlicher Gelehrsamkeit, meisterhafter Bewältigung des Ganzen wie auch des Details, und doch in einem jedem gebildeten Leser zugänglichen Stil geschrieben.

Heidelbergers Fechner-Monographie ist jedem, der sich für Probleme wissenschaftlicher Erkenntnis und ihre philosophische Dimension interessiert und über diese nachdenkt, zu empfehlen. Man wird sie mit Genuss und Gewinn lesen.

### Literatur

Arendt, H.-J. (1999): Gustav Theodor Fechner: Ein deutscher Naturwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert. Peter Lang, Frankfurt/Main.

Heidelberger, M. (1993): Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main.

Annekatriin Puhle

#### **Das Lexikon der Geister**

**Über 1000 Stichwörter aus Mythologie, Volksweisheit, Religion und Wissenschaft**

Atmosphären Verlag, München 2004

ISBN 3-86533-011-8, 383 Seiten, € 24,90

#### **Rezensent:**

ANDREAS SOMMER<sup>12</sup>

Dass das vorliegende, großzügig mit Farbtafeln und Schwarzweißabbildungen ausgestattete Buch kein wissenschaftliches Referenzwerk sein will, geht vielleicht schon aus dem Umstand hervor, dass im Untertitel die Wissenschaft an letzter Stelle rangiert. Auch formuliert die Autorin selber ihren betont romantischen Standpunkt, dem sich die Gestalt des ganzen Buches verdankt: „Wir können aus der Welt der Geister nur dann Früchte davontragen, wenn wir uns ihr geöffnet haben. Nicht die Wissenschaft allein ist der ideale Schlüssel, um Einsichten in das Leben und das, was jenseits unseres menschlichen Daseins existieren mag, zu gewinnen“ (S. 361).

Eine solche Position ist sicher legitim, wenn sich damit auch die Frage nach der Art der angestrebten Leserschaft stellt (sowie nach dem Zweck einer Rezension in einer wissenschaftlichen Zeitschrift). In einer Kultur wie der unseren, in der das Außergewöhnliche leicht Gefahr läuft, in die Nähe des Pathologischen gerückt zu werden, wäre ein wissenschaftlich-systematisches Lexikon im Sinne wissenschaftlicher Exploration vielleicht ein dringenderes Desiderat als ein weiteres Erbauungsbuch zum Thema „Geister“ (dem die Autorin auch Götter, Engelswesen, Naturgeister und andere Entitäten aus Religion, Mythologie, Literatur und Folklore subsumiert). Dennoch eignet sich ein populäres „Geisterlexikon“ möglicherweise

---

12 Andreas Sommer war bis vor kurzem Mitarbeiter der Sektion Komplementärmedizinische Evaluationsforschung am Institut für Umweltmedizin und Krankenhaushygiene des Universitätsklinikums in Freiburg/Breisgau. Er ist nun am Centre for the Study of Anomalous Psychological Processes der University of Northampton in Großbritannien tätig.

dazu, den einen oder anderen Leser auf wissenschaftliche Bemühungen zur Klärung der „Geister-Frage“ neugierig zu machen.

In diesem Sinne soll die folgende Kritik gewisser Schwachstellen des *Lexikons der Geister* als Empfehlung für eventuelle weitere Auflagen dieses zweifellos mit viel Herzblut verfassten Buches verstanden werden. Verbesserungsvorschläge können sich freilich nur auf jene Bereiche erstrecken, in denen der Rezensent sich eine Mindestkompetenz zutraut. Neben Struktur und Aufbau des Lexikons sollen im folgenden also nur die parapsychologisch einschlägigen Inhalte einer kurzen Kritik unterzogen werden.

Zu den eher formalen Schwächen: Die Neugierde des Lesers auf eine vertiefend-wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem spannenden Thema könnte effektiver geweckt werden, wenn die Darstellung des Stoffes klarer in der Unterscheidung zwischen Folklore und Forschung wäre, anstatt beides (geschehen vermutlich aus Gründen der Heuristik) miteinander der Form nach zu verschmelzen. Eine Schwerpunktsetzung auf ein Gebiet – Folklore oder Forschung – und entsprechende Abgrenzung halte ich somit für unbedingt wünschenswert. Eine besser durchdachte Systematik und Strukturierung des Stoffes ist sicher auch ohne Zugeständnisse an die Lesbarkeit möglich; so erweckt die Wahl bzw. Gewichtung der Schlagworte eher den Anschein eines Brainstormings und lässt eine Struktur oder einen roten Faden vermissen, was gewisse Redundanzen mit sich bringt. Beispielsweise hätten die ohnehin etwas unscharf wirkenden Schlagworte „Realität von Geistern“, „Echtheit von Geistern“, „Transparenz von Geistern“, „Durchlässigkeit von Geistern“ usw. unter „Objektivität“ (das „von Geistern“ fehlt hier) zusammengefasst werden können.

Für den Abdruck von Sätzen wie „Der Alber ist ein Geist, der nicht Fisch und nicht Fleisch ist, korrekt gesagt nicht Bergriese und nicht Golddrache, und unter Umständen ist die optisch nicht gelungene Mischung hinten hohl“ (S. 43) sollte man den zuständigen Lektor eigentlich verteilen – nicht ohne ihm folgenden Satz mit auf den Weg zu geben: „Ein Geist muss tot sein, wenn er ein richtiger Geist sein soll, d.h. er muss streng genommen noch leben, ein als Geist weiterlebender Toter sein“ (S. 161). Der Eintrag „Schießen auf Geister“ wird folgendermaßen eingeleitet: „Eine der sinnloseren Übungen im Leben ist das Schießen auf Geister. Dieser Schuss geht zwar nicht in die Hose, dafür ins Leere“ (S. 286). Sicher ist auch nicht jedem die nötige Feinfühligkeit gegeben, etwa bei folgenden Sätzen in Ekstase zu geraten: „Das Licht ist das Schönste, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen können“ (S. 221), „Was wäre ein Leben ohne Luft? Kein Leben, ohne Zweifel, denn Luft, Atem und Seele gehören zusammen und verbinden uns mit dem Kosmos“ (S. 224).

Etwa 60 Einträge sind ohne erkennbaren Bezug zum Geistervolk (z.B. „Amazonen“; „Bach, Edward“; „Backster-Effekt“; „Delfin“; „Erle“; „Flöten“; „Gallus“; „Helmont, Johann Baptista van“; „Johannson, Anton“; „Kirke“; „Lichtstrahlen“; „Medeia“; „Opal“; „Papagei mit Geist“; „Quintessenz“; „Sigurd“; „Trott-Tschepe, Jürgen“; „Wassermannzeitalter“ usw.). Zahlreiche Einträge stellen lediglich englische Übersetzungen von im Deutschen gängigen Begriffen dar

(z.B. „Nightmare“, „Goblin“, „Haunting“, „Immortality“) und könnten weggelassen werden, da sie ohnehin nur gedruckt sind, um auf die deutschen Entsprechungen zu verweisen.

Der technische Aufwand, der in die Wiedergabe der zahlreichen zweifellos ansprechenden Farbtafeln geflossen ist (dominiert von Werken des englischen Künstlers John William Waterhouse), hätte wenigstens zum Teil auf die Reproduktion einiger Abbildungen im Textteil verwendet werden sollen. So sind beispielsweise die Konterfeis von Friedrich Daumer, Hans Bender oder das Foto des „Geistes“ von Lord Combermere in schlechter Qualität bzw. zu klein dargestellt. Um die beiden „Geisterfotos“ aus der Sammlung des britischen „Geisterjägers“ Maurice Grosse (S. 170f.) als relevant zu kennzeichnen, fehlt der Hinweis, ob die Extras identifizierte verstorbene Personen darstellen.

Zu den inhaltlichen Fehlern der gröberen Art gehören folgende: Charles Richet hätte sich für eine Gleichstellung seines Konzepts vom Unbewussten mit dem theosophischen „Ätherkörper“ (S. 41) bedankt; die Autoskopie ist klinisch und phänomenologisch ein anderes Problem als das der Außerkörperlichen Erfahrung bzw. Nahtoderfahrung (S. 65 f.); die Erscheinung eines Verstorbenen im Traum des Achilles sollte nicht als Beispiel des „Doppelgänger“-Phänomens angeführt werden (S. 120), und J. Keil, I. Stevenson, B. Greyson, E. Haraldsson und J. Tucker können schlecht als Fürsprecher der Brauchbarkeit von hypnotisch induzierten „Rückführungen in frühere Leben“ gelten (Eintrag „Kinder“, S. 199).

Kleinere inhaltliche Fehler: Harry Price wird mit dem Philosophen Henry H. Price verwechselt (S. 43), die American Society for Psychical Research wurde nicht ein Jahr nach der britischen SPR gegründet (letztere auch nicht 1884, sondern 1882, S. 69), der „Census of Halluzinations“ (*sic*) ist an verschiedenen Stellen falsch geschrieben und wird einmal als Buch bezeichnet (S. 197), „Kontrollgeist“ wird nicht unterscheidbar von „Kommunikator“ (kein Eintrag) beschrieben (S. 205), Stephen Braudes Buch *Immortal Remains* wird mal auf 2002, mal auf 2003 datiert (z.B. S. 272 ff.), W. Barretts *Death-Bed Visions* wurde 1926 veröffentlicht, nicht 1928 (S. 303) usw.

Zu den fehlenden Einträgen dürfte *Kryptomnesie* als Alternativerklärung für gewisse vermeintliche Geistermanifestationen gehören (immerhin kurz erwähnt auf S. 274), außerdem u.a. *Spiritismus*, *Survival-Forschung* (erwähnt auf S. 279), *Xenoglossie* (bei einem einzigen Lexikoneintrag unter „X“ besonders schade); weiterhin vermisse ich Einträge zu bedeutenden Medien wie *Mrs. Piper* und *Mrs. Leonard* oder zu Theoretikern wie *Carl du Prel*, *Hornell Hart*, *Emil Mattiesen*, *Frederic Myers* oder *George Tyrrell* (auf Jung-Stilling wird viel zu kurz eingegangen). Die Lücken sind umso auffälliger als Seher der Antike oder zeitgenössische Autoren ohne ersichtlichen Bezug zum Thema dafür ausführlich Erwähnung finden (so z.B. ein Aromatherapeut und Dichter Trott-Tschepe, dessen Verse neben irischen Segenssprüchen Einleitung und Schlusswort des Buches zieren).

Der geeignete Ort, um eigene Kategorisierungsversuche beispielsweise von „Geister-Theorien“ vorzunehmen (S. 164) oder Termini zu prägen (z.B. „Promise Cases“, S. 266, „Re-



gie-Theorie“, S. 272) ist eine Fachzeitschrift und sollte in einem populärwissenschaftlichen Buch besser unterbleiben, um dem uneingeweihten Leser nicht den Eindruck zu vermitteln, es handle sich hierbei um fachlich etablierte Kategorien und Begriffe.

Das *Lexikon der Geister* wird abgeschlossen mit einer brauchbaren Liste von Internetpräsenzen, die sich im engeren und weiteren Sinne mit Geistern beschäftigen, wobei hier – ganz anders als im Inhalt des Buches – Mythologie, Volksweisheit und Religion so gut wie ausgespart bleiben.

James Houran, Rense Lange (Eds.)

**Hauntings and Poltergeists: Multidisciplinary perspectives**

Mc Farland & Company, Jefferson/NC & London 2001

ISBN 0-7864-0984-3, 330 Seiten, \$ 85,00

**Rezensent:**

EMIL BOLLER<sup>13</sup>

Ortsgebundener und personengebundener Spuk und Erscheinungen fristeten längere Zeit in der Parapsychologie eher ein Randdasein. Über Fallsammlungen – frühe, religiös motivierte Sammlungen sind für das 17. Jahrhundert in England nachweisbar – und die Untersuchung von aktuellen Fällen schien die Forschung seit längerem kaum hinauszukommen. Seit einigen Jahren hat die Erforschung dieser Phänomene neuen Schwung erhalten. Die Herausgeber selbst haben seit 1996 einige Publikationen vorgelegt, die nicht nur in parapsychologischen Zeitschriften erschienen sind. Einen weiteren Beitrag dazu leistete eine Zufallsentdeckung des Computeringenieurs Vic Tandy (Tandy & Lawrence 1998). Selbst Opfer einer spukhaften Erscheinung am Arbeitsplatz, ging er der Sache nach und fand heraus, dass die Ursache seiner Erlebnisse niederfrequente Schallwellen waren, die ein neu installierter Ventilator erzeugte hatte und die durch die Resonanzeigenschaften des Labors noch verstärkt worden waren. Ein ausgewiesener Spukort in Edinburgh, der darauf hin untersucht wurde, wies ebenfalls Resonanzen im kritischen Frequenzbereich auf (Tandy 2000). Richard Wiseman et al. (2002; 2003) gingen jüngst in aufsehenerregenden Felduntersuchungen dem Zusammenhang zwischen verschiedenen Umweltfaktoren (wie z.B. Temperaturunterschieden oder Schwankungen im Erdmagnetfeld) und ungewöhnlichen Erfahrungen an ausgewiesenen Spukorten nach. Diese Entwicklung führt hoffentlich dazu, dass neben der Parapsychologie auch andere Disziplinen sich dieses Themenkomplexes annehmen.

---

13 Emil Boller ist Diplom-Psychologe. Er war von 1993 bis 2003 am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau tätig.

Die von James Houran und Rense Lange herausgegebene Anthologie könnte dazu einen wichtigen Beitrag leisten. Es handelt sich um eine Darstellung des Forschungsstandes zu Spuk und Erscheinungen anno 2001, zu dem renommierte Fachleute aus unterschiedlichen Disziplinen beitragen. Der Stellenwert des Buches wird durch John Beloffs Vorwort und Gertrude Schmeidlers Nachwort unterstrichen, beide hoch angesehene und verdiente Parapsychologen. Die Intention der Herausgeber war es, ein Buch vorzulegen, das sie sich selbst gewünscht hätten, als sie begannen, sich mit der Thematik zu beschäftigen.

In drei Abschnitten mit insgesamt 14 Kapiteln, verfasst von jeweils unterschiedlichen Autoren oder Autorengruppen, werden aus verschiedenen Perspektiven soziokulturelle, physikalische, physiologische und psychologische Aspekte des Spukgeschehens behandelt. Dabei nehmen die Autoren recht unterschiedliche Standpunkte ein, was die Erklärung der Phänomene betrifft. Parapsychologen wie auch ausgewiesene Skeptiker kommen zu Wort. Daher werden neben parapsychologischen Erklärungsansätzen auch physikalische, biologische und psychologische Modelle vertreten und nicht zuletzt auch Betrug und Täuschung bei personengebundenem Spuk als nahe liegende Erklärung durch Beispiele plausibel gemacht. Der Bogen wird weit gespannt. Ein historischer Rückblick zeigt auf, wie sich die Wahrnehmung von Geistern, Spuk und Poltergeistern in Abhängigkeit von sozialen Bedingungen und religiösen Meinungen im England des 19. Jahrhunderts bis zur frühen Moderne veränderte. Ein weiterer Beitrag beleuchtet, wie die Darstellungen von Geistern und Poltergeistern in Film und Fernsehen das populäre Verständnis von solchen Phänomenen beeinflussen. Beigefügt ist eine 20seitige Zusammenstellung von Spielfilmen und -serien, die diese Themen aufgreifen.

Die Beiträge von William Roll und Michael Persinger sowie von Joe Nickell basieren auf Falldarstellungen, wobei letzterer sich auf Fälle beschränkt, in denen teilweise mit kriminalistischen Methoden Manipulationen nachgewiesen werden konnten. Persinger und Stanley Koren legen dar, wie elektromagnetische Felder einerseits scheinbar paranormale physikalische Phänomene hervorrufen können und andererseits durch Veränderungen im Gehirn halluzinatorische Erfahrungen auslösen können. Peter Brugger legt aus der Perspektive eines kognitiven Neurowissenschaftlers dar, dass Spukerfahrungen besonders dann auftreten können, wenn das Gehirn versucht, Ordnung und Bedeutung in unklare Reize zu bringen. Im letzten Kapitel präsentieren die Herausgeber als Synthese ihrer eigenen Forschungsarbeiten ein psychologisches Prozessmodell, das Spukerfahrungen als Täuschungen interpretiert.

Das Buch hat das Format, ein Klassiker zu werden, und es kann dem geneigten Leser nur wärmstens empfohlen werden. Zu kritisieren gibt es wenig. Es hätte der Anthologie gut angestanden, wenn Vic Tandy, der nur an wenigen Stellen zitiert wurde, mit einem eigenen Beitrag vertreten gewesen wäre. Zwei Kapitel, die sich auf „paranormal beliefs“ beziehen, weisen nur einen recht lockeren Zusammenhang mit der eigentlichen Thematik auf, wobei der Beitrag von Kumar und Pekala sehr detaillierte Informationen über den Zusammenhang zwischen hypnosespezifischen Einstellungen und „paranormal beliefs“ liefert, wohingegen der Beitrag von Lawrence nicht viel mehr als die Zusammenfassung eines Artikels von Irwin über

„paranormal beliefs“ enthält. Am bedauerlichsten ist der hohe Anschaffungspreis, der der wünschenswerten Verbreitung des Buches sicher im Wege stehen wird. Es ist zu hoffen, dass die Anthologie, ergänzt um die neusten Entwicklungen, zu gegebener Zeit eine preiswertere Neuauflage erfährt.

### Literatur

Tandy, V. (2000): Something in the cellar. *Journal of the Society for Psychical Research* 64, 129–140.

Tandy, V.; Lawrence, T.R. (1998): The ghost in the machine. *Journal of the Society for Psychical Research* 62, 360–364.

Wiseman, R.; Watt, C.; Greening, E.; Stevens, P.; O’Keeffe, C. (2002): An investigation into the alleged haunting of Hampton Court Palace: Psychological variables and magnetic fields. *Journal of Parapsychology* 66, 387–408.

Wiseman, R.; Watt, C.; Stevens, P.; Greening, E.; O’Keeffe, C. (2003): An investigation into alleged ‘hauntings’. *British Journal of Psychology* 94, 195–211.

Stephan E. Braude

### **Immortal Remains: The Evidence for Life after Death**

Rowman & Littlefield, New York 2003

ISBN 0-7425-1472-2, 329 Seiten, € 23,11

### **Rezensent:**

DIETER HASSLER<sup>14</sup>

Der Autor dieses Buches, Stephen Braude, war im Jahre 1991 Präsident der Parapsychological Association. Er ist Philosophie-Professor und Dekan der philosophischen Fakultät der University of Maryland. Sein neuestes Buch zu Hinweisen auf ein Leben nach dem Tod entstand in zehnjähriger Arbeit (mit Vorveröffentlichung von Teilen in Zeitschriften) und steht in einer Reihe anderer Bücher, die wiederum von akademischen Gelehrten, meist ebenfalls Professoren der Philosophie, über das gleiche Thema geschrieben wurden und mit denen sich Braude im Buch auch auseinandersetzt: Almeder (1992), Gauld (1982), Griffin (1997) und Grosso (1999). Braudes Buch ist von den hier genannten dasjenige, das die Überlebenshypothese am wenigsten stützt, ihr aber nicht grundsätzlich ablehnend gegenübersteht. Er beabsichtigt, die Qualität bisheriger Diskussionen des Themas anzuheben. Was das Buch so interessant und lesenswert macht, ist das bis zur letzten Seite spürbare Ringen um eine möglichst

---

14 Dieter Hassler, Dipl.-Ing. Nachrichtentechnik, war bis 1995 in der medizinisch-technischen Forschung tätig und befasst sich seither mit Feldforschung zur Reinkarnation in Deutschland.

unvoreingenommene Abwägung der Argumente. Die Argumente werden *nicht* aus einem vorgegebenen philosophischen Konstrukt abgeleitet, sondern aus der Gesamtheit der konkreten menschlichen Erfahrungen, die Hinweise auf das Thema geben und seit Beginn der Erforschung paranormaler Phänomene untersucht worden sind (1882 Gründung der Society for Psychical Research). Braude führt in diesem Buch seine guten Parapsychologie-Kenntnisse mit denen über Psychopathologie zusammen.

Für jede Klasse der genannten Erfahrungen werden exemplarisch die stärksten Fälle herausgegriffen, kurz skizziert und analysiert. Die Klassen, die Braude bildet, lassen sich an den Kapitelüberschriften ablesen: Kapitel 2 (nach allgemeinen Vorbemerkungen) „Drop-In Communicators“ (unerwartete, fremde Kommunikatoren in mediumistischen Sitzungen), Beispielfälle: „Cagliostro“, Runkis Bein; Kapitel 3 „Trance Mediumship“ (Medialität in Trance), Beispielfälle: Mrs. Piper, Mrs. Leonard, Kreuzkorrespondenzen; Kapitel 4 „The Case of Sharada: Psychopathology and Xenoglossy“ (der Fall Sharada: Psychopathologie und responsive Beherrschung nicht erlernter Sprachen), Beispielfälle: Sharada, (Gretchen); Kapitel 5 „The Case of Patience Worth“ (der Fall Patience Worth), Beispielfälle: Pearl Currans „Patience Worth“, Hélène Smith, Rosemary Brown, Thomson-Gifford, Fernando Pessoa; Kapitel 6 „Reincarnation and Possession“ (Reinkarnation und Besessenheit), Beispielfälle: Bishen Chand – Stevenson, Chatura – Haraldsson, Thusita – Mills, Antonia – Tarazi, Sumitra – Shiva, Thomson – Gifford; Kapitel 7 „Lingering Spirits“ (umgehende Geister), Beispielfälle: Spuk, Transplantation; Kapitel 8 „Out of Body Experiences“ (außerkörperliche Erfahrungen, AKE), Beispielfälle: Reziproke AKE, Erscheinungen, Nahtod-Erlebnisse.

Braude unterscheidet die folgenden vier Erklärungshypothesen: Erstens die üblichen Verdächtigen: Betrug, falsche Berichterstattung oder Beobachtung, unterschwellige Erinnerungen (Kryptomnesie); zweitens die ungewöhnlichen Verdächtigen: dissoziative Störungen, außergewöhnliche Gedächtnisleistungen, außergewöhnliche Lern- oder Einsichtsfähigkeit, unerkannte Kreativität; drittens die Super-Psi-Hypothese, Kombinationen aus Super-ASW mit Super-PK; und viertens die Survival-Hypothese. Mit den ersten beiden Hypothesen beschäftigt sich Braude nur am Rande. Ihm geht es in erster Linie um die Differenzierung zwischen den beiden letzten. Sie unterscheiden sich nicht in Art und Stärke der Fähigkeiten, die man zur Erklärung vorgefundener Phänomene annehmen muss (S. 20), sondern bezüglich der Zuordnung einerseits zu Fähigkeiten ausschließlich der lebenden Psyche (Super-Psi) bzw. einer körperlosen Psyche (Überlebenshypothese). Super-Psi wird als „motivierter Psi-Hypothese“ verstanden (S. 13). Das bedeutet, dass diese außergewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten einem (dringenden) psychischen Bedürfnis entspringen oder einem solchen dienen.

Der Autor beklagt, dass die bisherige Diskussion der Survival-Hypothese sich vier „Unterlassungssünden“ schuldig gemacht habe (S. 12 ff.): 1. Außerhalb des Labors gefundene Psi-Fähigkeiten Lebender werden unterschätzt und bei der Beurteilung zu wenig berücksichtigt; 2. Das Phänomen der psychischen Dissoziation wird nicht oder nur oberflächlich in die Betrachtung einbezogen; 3. Andere menschliche Fähigkeiten, wie zum Beispiel Sonderbegabun-

gen (etwa bei sog. „Wunderkindern“), die sich spontan oder unter Hypnose zeigen können, werden nicht angesprochen; 4. Die Erfahrungsträger werden nicht tiefenpsychologisch untersucht, um die wahren Motive, ihre psychologischen Nöte zu erfahren, die wiederum eine Erklärung für die Phänomene abgeben könnten. Braude kommt zu dem Schluss, dass zahlreiche „Wunder“ ganz ohne den Rückgriff auf eine Jenseitswelt erklärbar sind.

Was bleibt übrig? Braude geht die bekannten Einwände gegen die Super-Psi-Erklärung und Argumente für die Überlebenshypothese anhand der erwähnten Beispiele in den einzelnen Kapiteln durch. Die wichtigsten Argumente in starker Verkürzung sind:

(1) Einer Super-ASW muss man unglaublich komplexe Fähigkeiten zuerkennen, weil in den besseren Fällen viele verborgene und weit verstreute Quellen aufgespürt werden müssen, während die Überlebenshypothese nur eine Quelle (das überlebende Bewusstsein) zur Erklärung benötigt. Darauf argumentiert Braude damit, dass unser beschränktes Wissen es nicht erlaubt, Grenzen für die Super-ASW festzulegen (S. 37), so dass diese Alternative nicht wegen ihrer Komplexität ausgeschlossen werden kann.

Allerdings kommt Braude später (S. 86 ff.) doch noch auf ein Argument zu Ungunsten der Super-Psi-Hypothese, das auf „erdrückend hoher Komplexität“ aufbaut. Es lautet so: Je mehr Fähigkeiten man der ASW zuerkennt, desto mehr des „psychischen Verkehrs von anderen Psychen“ wird vom Medium erfasst und umso schwieriger wird es, genau die richtige Information fehlerfrei über längere Zeit beständig aufzufinden (Störungshypothese). Genau dieses „Wunder“ findet man aber in den guten Fällen. Braude hat dieses „Argument from Crippling Complexity“ in die Diskussion eingeführt, hält es für sehr wichtig und kommt immer wieder darauf zurück.

(2) In Fällen, bei denen Persönlichkeitsmerkmale durch Medien „täuschend echt“ dargestellt werden, muss ebenfalls eine sehr ausgeprägte Psi-Fähigkeit unterstellt werden, während dieses Verhalten von der Überlebenshypothese geradezu verlangt wird. Hier argumentiert Braude mit der Tatsache, dass selbst das beste und am gründlichsten untersuchte Medium aller Zeiten, Mrs. Piper, diese Leistung nur gelegentlich und immer nur kurz gezeigt habe (S. 84). Dem stellt der Autor aber entgegen, dass ihm kein Fall bekannt sei, in dem der Charakter einer lebenden Person vom Medium (oder dem Kind mit Erinnerungen an ein früheres Leben) ähnlich überzeugend dargestellt wurde, wie für verstorbene Personen (S. 85).

(3) Viele Autoren, die die Überlebenshypothese stützen wollen, verwenden das Argument, dass nicht erlernte, unerklärliche Fähigkeiten nicht mit der Super-Psi-Hypothese erklärt werden können, weil Fähigkeiten nicht kommuniziert, sondern nur durch Praxis eingeübt werden können. Dieses Argument lässt Braude nicht gelten und belegt dies mit etlichen Beispielen, von denen er meint, dass sie mit Eigenschaften der lebenden Psyche (z.B. in dissoziiertem Zustand oder unter Hypnose) eindeutig und ausreichend erklärt werden können.

(4) Fälle, bei denen ein Motiv für das Geschehen nur bei den Verstorbenen zu sehen ist, anerkennt er als Unterstützung für die Überlebenshypothese.

(5) In starken Fällen von anscheinender Reinkarnation (meist bei Kindern) erkennt Braude an, dass die Super-Psi-Erklärung sich schwerer tut, den Umfang und die Stimmigkeit erfolgreich überprüfter Information zu erklären (S. 217 ff.), beispielsweise, warum bei unterstellter hoher Psi-Fähigkeit nur eine bestimmte Person, niemals mehrere adressiert werden. Warum werden nicht „versehentlich“ noch lebende Personen als „frühere Persönlichkeiten“ ausgegeben? Erklärungen aus den psychischen Bedürfnissen der Person oder ihrer Angehörigen fallen schwer.

Ordnet man statt nach den Argumenten nun nach Falltypen und ihrer Sortierung in die Klassen „Unterstützung für die Psi-Hypothese“, „Unterstützung für die Survival-Hypothese“ oder „Unentschieden“, so ergibt sich folgendes Bild:

Die folgenden der diskutierten Fallbeispiele stützen die Psi-Hypothese: Sharada: Psychopathology and Xenoglossy (S. 124, 128), Patience Worth (S. 174), Außerkörperliche Erfahrungen (S. 276, 281). Die Survival-Hypothese wird eher gestützt durch „Drop-In-Communicators“ (S. 51), Reinkarnations- und Besessenheitsfälle (S. 216, 217) sowie den „Lingering Spirits“ (S. 227, 236, 242, 244); keine sichere Entscheidung lassen die Fälle der Trance Mediumship (S. 93, 95) zu. In der summarischen Beurteilung über alle Erfahrungsbereiche hinweg kommt Braude zu folgendem Ergebnis: „Auf jeden Fall ist es wahr, dass die verschiedenen Evidenzen für die Überlebenshypothese auf unterschiedliche Weise auf dieselbe Schlussfolgerung hindeuten: Dass wir oder ein wesentlicher, absichtsvoller und unverwechselbarer Teil unserer Psyche den physischen Tod überleben kann. Und es ist wahr, dass die Anzeichen zusammengenommen stärker auf diese Folgerung hinweisen, als einzeln betrachtet“ (S. 303). „Ich glaube, wir können mit wenig Sicherheit, aber einiger Berechtigung sagen, dass die Anzeichen eine vernünftige Basis für den Glauben an ein persönliches Überleben des Todes abgeben“ (S. 306).

Braudes Buch ist unbedingt lesenswert für den, der sich zur Überlebensfrage noch nicht festgelegt hat und mit sich bzw. mit dieser Fragestellung ringt. Man findet eine kenntnisreich geschriebene, kompakte Sammlung der besten Fälle aus fast allen Erfahrungsbereichen. Die Sprache bleibt verständlich und präzise, was man nicht von jedem Buch eines Philosophen sagen kann. Und es wird keine fertige Lösung „verkauft“. Die endgültige Bewertung bleibt dem Leser überlassen.

Was ich vermisse ist folgendes: Obwohl Braude betont, dass wir sehr wenig von den psychischen Erscheinungen verstehen (S. 19), schlägt er eine ganze Reihe im Grunde unverstandener paranormaler Leistungen (z.B. ASW) auf die Seite der animistisch erklärbaren Phänomene, ohne dies zu begründen. Intellektuell redlicher wäre eine nach beiden Seiten offene Haltung. Braude sagt beispielsweise, dass praktisches Handeln nur zur Perfektionierung, nicht zum Erwerb von Fähigkeiten notwendig sei (S. 117) und begründet dies damit, dass psychische Dissoziation bereits ausreiche, um neue Fähigkeiten hervorzubringen. Dies führt ihn nicht im geringsten in die Versuchung, an eine andere, als die Leistung der lebenden Psyche zu denken (S. 131). Damit schießt er m.E. über das Ziel hinaus. Solange wir nicht verstehen,

woher die neuen Fähigkeiten in der Dissoziation (Hypnose, multiple Persönlichkeit) stammen, sollte es weiter zulässig sein, ungeklärte Fähigkeiten auch als „Erinnerung“ an vergleichbares Können in einem früheren Leben oder als Wirkung anderer lebender oder toter Psychen zu begreifen und nicht als fraglosen Beleg für eine animistische Erklärung.

Um es an einem weiteren Beispiel zu sagen: Man ist natürlich auf der „sicheren Seite der heutigen Parapsychologie“, wenn man z.B. psychokinetische Erfahrungen ausschließlich einer lebenden Fokuspersion zuordnet. Woher wissen wir aber sicher, dass das in allen Fällen die richtige Erklärung ist? Warum sollte es angesichts des Mangels an tieferem Verständnis nicht zulässig sein, beispielsweise als eine von mehreren Hypothesen anzunehmen, dass eine verstorbene, erdnahe Psyche sich der Fokuspersion bemerkbar machen will und daher die physikalischen Effekte in der Nähe der Person veranlasst? Beispiele, die eine solche Sichtweise nahe legen, gibt es schließlich genug (Spuk). Sie werden nicht erwähnt.

### Literatur

- Almeder, R. (1992): *Death and Personal Survival. The Evidence for Life After Death*. Rowman & Littlefield, Boston.
- Gauld, A. (1982): *Mediumship and Survival: A Century of Investigations*. Heinemann, London.
- Griffin, D.R. (1997): *Parapsychology, Philosophy and Spirituality*. State University of New York Press, Albany/NY.
- Grosso, M. (1999): *Survival Research: Evidence, Problems and Paradigms*. *Human Nature*, Sept., 11-25.

Harald Wiesendanger (Hrsg.)

### Wie Jesus heilen

**Geistiges Heilen: ein Akt christlicher Nächstenliebe**

LEA Verlag, Schönbrunn 2004

ISBN 3-930147-22-X, 290 Seiten, € 25,80

### Rezensent:

ECKHARD ETZOLD<sup>15</sup>

Dieses Buch richtet sich speziell an Christen und Kirchen. Jeder, der mit den Inhalten der Bibel vertraut ist, wird beim Betrachten gegenwärtiger christlicher Wirklichkeit auf eine fundamentale Differenz stoßen, die im Kontrast zum irdischen Wirken des historischen Jesus

---

<sup>15</sup> Eckhard Etzold, Dipl. theol., ist Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Broitzem bei Braunschweig.

sichtbar wird: Während Jesus den Menschen das Gottesreich in Wort und Tat verkündigte – und zu den Taten gehörten in besonderer Weise die Heilungen und Krafftaten, die der Verkündigung Jesu ihre besondere Durchschlagskraft verliehen –, fehlt in den Volkskirchen deutscher Prägung weitgehend dieser gesamte Bereich segnend-heilenden Handelns. Pfarrerinnen und Pfarrer müssen in ihrer Verkündigung heute das Kunststück vollbringen, allein mit dem gepredigten Wort das zu bewirken, was Jesus durch das Wort und die es begleitenden Heilungen und Wunder vollbrachte, so Manfred Josuttis in seinem Beitrag zum Buch. Dass unsere Kirchen heute aufgrund dieser Defizite ein schwindendes öffentliches Interesse im Vergleich zum machtvollen Aufbruch der Urchristenheit zu beklagen haben, kann als nur eine allzu natürliche Folge jener Engführung gedeutet werden, die mit der besonderen Betonung des „Wortes“ gegeben ist. Selbst in bischöflichen Überlegungen zu einer „Kirche im Wandel“ angesichts der Herausforderungen der Gegenwart kommt die zweite Seite des jesuanischen Wirkens nicht einmal ins Blickfeld. Es wird auf der Basis der konfessionellen Bekenntnisse argumentiert, und es ist deutlich, dass auch die Kirche im Wandel eine Kirche des Wortes bleiben soll, ohne die sie begleitenden Zeichen und Machterweise. Dabei bietet die Neubesinnung auf das, was Kirche in Zukunft ausmachen soll, viele Chancen, auch das Vergessene und Verdrängte wieder ins christliche Bewusstsein zu heben. Denn die Zeichen und Wunder sind ja nicht ausgestorben – nur der Bereich, in dem sie erlebt werden können, hat sich bei uns aus der Kirche entfernt.

Einen solchen Vorstoß hat der Psychologe Harald Wiesendanger unternommen, der sich seit Jahrzehnten schon mit Theorie und Praxis geistigen Heilens befasst. Wie einst Jesus, so nehmen sich Geistheiler heutzutage Kranker an: Sie legen ihre Hände auf, sprechen Fürbitten, lenken Energieströme, exorzieren manchmal. Erfüllen sie damit nicht den Heilungsauftrag des Gottessohns? – so fragt Wiesendanger. Sollten religiösen Heilungen nicht die Unterstützung der Kirchen in ihrem Bemühen um gesellschaftliche Anerkennung zukommen? Sollten sie in Kirchengemeinden nicht mithelfen dürfen, Leid zu lindern?

Aber gerade Vertreter der großen christlichen Kirchen begegnen ihnen mit kaum geringem Argwohn als Schulmediziner. Allenfalls werden Geistheiler geduldet, selten ermutigt. Aus dem evangelikalen Lager werden sie nicht selten sogar verdächtigt, satanischen Einflüssen Tür und Tor zu öffnen. Dabei verstehen sich viele Geistheiler als Handlanger Gottes und wissen, dass sie ihre Kräfte nicht aus sich selbst heraus haben. Und in den Kirchengemeinden werden die Adressen dieser heil- und geistbegabten Zeitgenossen hinter vorgehaltener Hand weitergegeben. Dabei könnte das Verhältnis von Geistheilern und Kirchenvertretern sehr viel entkrampfter gestaltet werden. Reichlich Stoff zum Nachdenken hat Wiesendanger zusammengetragen, und dabei nicht auf die bekannten Namen aus der Geistheiler-Szene gesetzt, sondern theologische Autoritäten aus den Universitäten und den Kirchen zu Worte kommen lassen, auf die auch in der Kirche gehört wird. Sie alle ermutigen dazu, sich den Chancen und Problemen geistigen Heilens zu stellen, und sie spüren den Beweggründen nach, die bis heute Abwehr dagegen erzeugen.



Herausgekommen ist dabei ein Sammelband von Aufsätzen, Auszügen und Reflexionen, der einmalig ist. Neben theologischen und soziologischen Reflexionen treten Erfahrungsberichte von Pfarrern, Geistheilerinnen und Geistheilern. Dabei wird durchaus differenziert: Geheilt allein macht noch nicht heil (Erika Schuchardt). Persönliches Heil-Werden muss sich nicht in körperlicher Heilung manifestieren. Erfahrungsberichte mit Wunderheilungen, Heilungs- und Segnungsgottesdiensten vervollständigen das Bild und führen zu praktischen Schritten in der konkreten Gemeindegemeinschaft.

Manchmal gibt es auch untereinander Reibungspunkte: wenn etwa Walter Hollenweger geradezu humorvoll herausarbeitet, dass der Teufel nicht heilt, und an anderer Stelle im Buch wieder dämonische Verdächtigungen heilenden Handelns begegnen. Aber all das zeigt, dass dieses Thema noch nicht abgeschlossen ist und noch reichlich Diskussionsbedarf besteht.

Unangenehm sind mir an diesem Sammelband die häufigen Werbeanzeigen aufgefallen: Sie deuten an, dass mit Geistheilung auch Geschäfte gemacht werden. Zu einem Geschäft aber sollen die Geistheilungen im christlichen Kontext gerade nicht verkommen, und da wird auch deutlich, dass die Kirche einen Auftrag gegenüber der „Heilerszene“ hat. Eine Kirche, die ihre Theologen schult für die Wahrnehmung geistigen Heilens und zur Integration geistiger Heiler in das kirchliche Leben vor Ort wäre in der Tat eine Kirche im Wandel, eine Kirche, in der das gepredigte Heil auch sinnhaft erlebbar wird und die christliche Heilsbotschaft sich nicht allein auf intellektuelle Einsichten beschränkt. Viele Christen, so denke ich, warten darauf.

Etzel Cardeña, Steven Jay Lynn, Stanley Krippner (Eds.)

**Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence**

American Psychological Association, Washington, D.C., 2000

ISBN 1-55798-625-8, 476 Seiten, \$ 39,95

**Rezensent:**

EMIL BOLLER<sup>16</sup>

Dieses bereits im Jahr 2000 erschienene Buch gehört in das Bücherregal jedes ambitionierten Anomalieforschers. Auf über 470 Seiten – mit unzähligen Referenzen nach jedem Kapitel und umfangreichem Index am Ende – erhält der Käufer ein einheitlich organisiertes, informatives Buch zu zahlreichen anomalen/außergewöhnlichen Erfahrungen. Den drei Herausge-

---

<sup>16</sup> Emil Boller ist Diplom-Psychologe. Er war von 1993 bis 2003 am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau tätig.

bern ist es gelungen, die weltweit bedeutendste psychologische Organisation, die renommierte American Psychological Association, als Herausgeber zu gewinnen.

Zwei methodisch orientierte Kapitel stecken den Rahmen ab. Sie behandeln die Überschneidung und Abgrenzung außergewöhnlicher Erfahrungen gegenüber psychopathologischen Erfahrungen sowie die Untersuchung veränderter Bewusstseinszustände in Relation zu außergewöhnlichen Erfahrungen. Außerdem werden die Zuverlässigkeit, Gültigkeit und Grenzen introspektiver Verfahren diskutiert, welche immer noch die wichtigsten Methoden zur Untersuchung außergewöhnlicher Erfahrungen darstellen. Weiter verfolgt werden sollte sicher der Vorschlag, außergewöhnliche Erfahrungen, aber nicht nur diese, anhand von einheitlichen Kriterien zu kategorisieren. Dadurch könnten zukünftig die Gemeinsamkeiten und Unterschiede verschiedener Erfahrungen besser herausgearbeitet werden. Zudem wäre eine schärfere Abgrenzung gegenüber pathologischen Erfahrungen möglich. Nicht zuletzt sind davon auch neue Impulse für weitere Untersuchungen zu erwarten.

Anerkannte Spezialisten zeichnen für die inhaltlichen Kapitel verantwortlich. Dabei wurde Wert darauf gelegt, die Kapitel einheitlich zu gestalten und sowohl die Grundlagenforschung wie auch die Anliegen von Klinikern zu berücksichtigen. Außerdem wurden die Autoren dazu angehalten, nicht nur ihre persönlichen theoretischen Auffassungen zu vertreten, sondern auch Gegenpositionen ausgewogen darzustellen. Behandelt werden halluzinatorische Erfahrungen, Synästhesie, luzide Träume, Out-of-Body-Erfahrungen, psi-bezogene Erfahrungen, UFO-Entführungen (alien abduction experiences), Erinnerungen an frühere Leben, Nah-toderfahrungen, anomale Heilungserfahrungen und mystische Erfahrungen. Auf die einzelnen Kapitel einzugehen, würde hier zu weit führen. Daher folgen nur einige wenige kritische Anmerkungen.

Die Herausgeber haben die zugegebenermaßen schwierige Frage, was anomale Erfahrungen sind und wodurch sie sich von anderen Erfahrungen unterscheiden, nicht ausreichend beantwortet. Daher lässt sich teilweise über die Auswahl der außergewöhnlichen Erfahrungen streiten. So passt die Synästhesie, eine besondere Disposition, bei der ein Sinnesreiz neben der normalen Wahrnehmung unwillkürlich zusätzliche Empfindungen in einer oder mehreren Sinnesempfindungen auslöst, eher schlecht in die Sammlung. Als Argument für die Aufnahme wird von den Herausgebern die Seltenheit dieses Wahrnehmungsphänomens angeführt. Dies ist aber zu unspezifisch; unter anderem bleibt offen, ob damit die Seltenheit einer Erfahrung selbst oder aber die Anzahl der Personen, die eine Erfahrung machen, gemeint ist. Für ausgewiesene Synästhetiker sind synästhetische Erfahrungen alltäglich, während die meisten anderen behandelten außergewöhnlichen Erfahrungen bei Betroffenen oft nur einmal oder wenige Male auftreten. Nur wenige Menschen sind Synästhetiker, wobei die Schätzungen zwischen 1:2000 bis zu weniger als 1:1.000.000 variieren. Im Gegensatz dazu gibt bei Umfragen ein großer Prozentsatz der Befragten an, eine oder mehrere Psi-Erfahrungen gemacht zu haben.

Halluzinationen, die allgemein der Psychopathologie zugeordnet werden, als ungewöhnliche Erfahrung vorzufinden, mag den einen oder anderen Leser im ersten Moment irritieren. Sie haben aber, abgesehen von den Synästhesien, mit den übrigen Erfahrungen immerhin gemeinsam, dass sie gerade nicht durch die Vermittlung äußerer Sinnesreize entstehen. Wenig bekannt ist zudem, dass halluzinatorische Erfahrungen häufig auch bei Personen auftreten können, die psychisch gesund sind.

Im Kapitel zu den so genannten UFO-Entführungen tritt ein weiterer Gesichtspunkt besonders deutlich hervor, dem insgesamt mehr Beachtung geschenkt werden sollte: das Problem der Trennung zwischen primären, möglichst wenig bearbeiteten Erfahrungskomponenten und den interpretativen, nachträglich hinzugefügten Komponenten in Erfahrungsberichten. Aus dem Beitrag wird offensichtlich, dass gerade Erfahrungen von UFO-Entführungen teilweise einem längeren, durch die Untersucher/Betreuer geförderten Entwicklungsprozess unterworfen sind. Trotz dieses offensichtlichen konstruktiven Moments, die solche Berichte im besonderen Maße anfällig für Erinnerungsverfälschungen machen, werden sie ebenso behandelt wie Berichte, die wesentlich näher an den ursprünglichen Erfahrungen orientiert sind.

In der Einleitung wird festgestellt, dass die traditionelle Psychologie ungewöhnliche Erfahrungen lange vernachlässigt habe. Über diese Feststellung hinaus wäre es aber auch erforderlich, die Gründe dafür zu analysieren. Diese zu kennen, würde es leichter machen, die Widerstände von Psychologen gegenüber der wissenschaftlichen Erforschung ungewöhnlicher Erfahrungen zu überwinden. Allerdings wurde diese Chance teilweise vertan. Unter anderem wird den Psychologen, die, wie Umfragen belegen, bekanntermaßen überwiegend skeptisch eingestellt sind, zuviel an unkonventionellen Erklärungen zugemutet und zu wenig Anbindungspunkte an gängige Forschungslinien geboten. So ist z.B. schwer nachvollziehbar, dass im Kapitel über luzide Träume der mögliche therapeutische Nutzen hervorgehoben wird. Für eine Standardversorgung kommen luzide Träume zu selten vor, und es fehlt an einfachen und schnellen Methoden, solche Träume zu induzieren. Wichtiger wäre es meines Erachtens gewesen, die Bedeutung dieser Erfahrung z.B. für die Bewusstseinsforschung oder die Neurowissenschaften herauszuarbeiten.

Bisher gibt es kein Buch, das ähnlich umfangreich und fundiert einen Überblick über den Forschungsstand zu zahlreichen außergewöhnlicher Erfahrungen verschafft. Leser, die an diesen Fragestellungen interessiert sind, werden es als Nachschlagewerk und zur Quellen-suche zu schätzen wissen.

Nikola Boris Kohls

**Außergewöhnliche Erfahrungen – Blinder Fleck der Psychologie?**

**Eine Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Erfahrungen und ihrem Zusammenhang mit geistiger Gesundheit**

Lit-Verlag, Münster 2004

ISBN 3-8258-8100-8, 564 Seiten, € 34,90

**Rezensent:**

SUITBERT ERTEL <sup>17</sup>

Der Wert einer publizierten wissenschaftlichen Arbeit bemisst sich nicht primär am Problemlösungsbeitrag, den der Verfasser selbst leistet, sondern an der Intensität, mit der er die Leser in sein Bemühen um eine Problemlösung mit hinein zieht, egal, ob begleitet von zustimmenden oder einwanderhebenden Reaktionen.

Niko Kohls' Werk, seine Dissertationsschrift, eingereicht an der Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg, zieht den Leser in das Problemlösungsbemühen des Verfassers unweigerlich hinein. Als die Überraschung von 564 Seiten (!) dieses Opus vor mir lag, bedauerte ich ein wenig meine leichtfertige Zusage zur Rezension. Ich hoffte, meiner Aufgabe durch zeitsparendes Querlesen gerecht werden zu können. Tatsächlich aber habe ich schätzungsweise 90% des Textes gelesen. Warum, ist jetzt darzulegen. Ich halte mich dabei nicht an die Folge der Buchkapitel, sondern an deren Herausforderungspotential.

Vorweg einige Bemerkungen zu Kohls' leserfreundlichem Schreibstil, der die Lektüre seiner Schrift erleichtert. Unerhört komplex sind die Begrifflichkeiten, die der Verfasser bei der Durchführung eines historischen Rückblicks zur Verarbeitung der Phänomene außergewöhnlicher Erfahrungen (AGEn) in der theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Literatur von Augustinus bis zur Gegenwart darzustellen hat (Kapitel 1 bis 4 von 6 Kapiteln insgesamt): Zur Sprache kommen Patristik, Scholastik, Reformation, Pietismus, Jansenismus, Aufklärung, Kantianismus, Deutscher Idealismus, Romantik, Positivismus, Evolutionismus, Phänomenologie, Psychopathologie, Psychoanalyse, Behaviorismus, Kognitionspsychologie, Humanistische Psychologie, Transpersonale Psychologie, Konstruktivismus, die Epistemologie generell und methodisch im besonderen die Psychometrie. Doch gelingt es dem Verfasser, seine Parforce-Tour durch die extrem variablen Perioden der menschlichen Geistesentwicklung ohne die akademischen Ungetüme einer substantivierten Abstraktheit vorzunehmen. Sein Stil ist leichtfüßig und metaphorreich: Zu Beginn der Neuzeit lässt er „die Wissenschaften und die Philosophie *aufmarschieren*“ (S. 50); später plädiert Wundt dafür, „zunächst die

---

17 Prof. Dr. Suitbert Ertel ist emeritierter Psychologe an der Universität Göttingen.

essentiellen *Hausaufgaben* des normalen Bewusstseins zu machen“ (S. 233); er zeigte „dem Spiritismus *die rote* und der Hypnose *die gelbe Karte*“ (S. 240); das Bewusstsein ist im Behaviorismus, im „phänomenologischen *Winterschlaf* der Psychologie“ (S. 285) „nichts anderes als ein sensomotorischer Mechanismus, mit einigen *Selbstreflexionsschleifen garniert*“ (S. 245); im Neobehaviorismus wurden dann „Bewusstseinsinhalte *durch die Hintertür* wieder eingeführt“ (S. 288); Freud machte aus Metaphysik eine Metapsychologie, um „diesen *jungfräulichen* wissenschaftlichen *Boden* zu beforschen“ (S. 256); Skinner, der sich „als unbeirrbarer Opponent einer menschlichen Würde zu *outen* scheint, ... übergibt das Schicksal der Menschheit *ohne mit der Wimper zu zucken* in die Hände des unkalkulierbaren technologischen Fortschritts“ (S. 293); die Erforschung phänomenologischer Bereiche wird neben dem Leib-Seele-Problem „zum *größten Zankapfel* in der Geschichte der gesamten Bewusstseinsforschung“ (S. 314); die Introspektion wurde „immer wieder vom methodischen *Scheiterhaufen* der Psychologie zurück geholt“ (S. 314) usw. Wiederholt findet man in der Geistesgeschichte gegenüber den Phänomenen der AGEN *epistemologische Scheuklappen*, manchmal verkriecht man sich in *epistemologische Schlupflöcher*, und nach Eintritt der dadurch bedingten Schäden gibt es *epistemologische Reparaturarbeiten*, oder man versucht ein *epistemologisches Spagat* zwischen unvereinbaren Sichtweisen.

Wenn ich hier einige der von mir im Text angekreuzten Metaphern Kohls' Revue passieren lasse, so gewinnt man nicht nur einen Eindruck von einer anregenden Sprache (eine schwer erträgliche Metapherndichte wie in dieser Massierung von Beispielen kommt dort natürlich nicht vor), sondern auch vom roten Faden seiner historischen Darstellung, der eines deutlich macht: Das Aufkommen außergewöhnlicher Bewusstseinsphänomene zeigt Kontinuität und wirksame Herausforderungen an die hervorragendsten Denker aller Epochen. Diskontinuität aber zeigt die Art und Weise, wie mit dem Problem umgegangen wird. Auf den meisten Problemfeldern der Wissenschaft stellte sich seit ihren revolutionären Anfängen im 17. Jahrhundert und dem nachfolgenden Jahrhundert der Aufklärung bis zur Gegenwart Fortschritt ein – außer auf dem Problemgebiet des seine normalen Grenzen überschreitenden Bewusstseins.

Ich halte Kohls Rückblick in die Geschichte der facettenreichen dynamischen Auseinandersetzung mit den AGEN einschließlich der Abwehrphänomene des Verdrängens und Verleugnens für lesens- und nachschlagenswert für alle, die sich mit AGEN in der Gegenwart beschäftigen und einen Blick auf die historischen Wurzeln werfen wollen. Die zahlreichen längeren wörtlichen Auszüge zum einschlägigen Thema aus den Schriften bedeutender Autoren, wonach man selbst zeitaufwendig suchen müsste, erhöhen den Wert der fleißigen Sammlarbeit. Der Verfasser hat eine imposante Menge an Literatur gesichtet, sein Literaturverzeichnis enthält ca. 450 Titel. Ungewöhnlich ist der Umfang des bearbeiteten Materials. Dass dies alles nur für eine Dissertation geleistet wurde, findet man bei der Lektüre erstaunlich und Mängel wie gelegentliche Weitschweifigkeit, narrative Unverbindlichkeit und manchmal ein bisschen Hemdsärmeligkeit deshalb verzeihlich.

Ich würde potentiellen Lesern allerdings empfehlen, die historischen Kapitel 1 bis 4 und Kapitel 5, in dem Kohls über eine psychometrische Untersuchung berichtet, zunächst zu überschlagen und sich als erstes das Kapitel 6 („Diskussion“) vorzunehmen. Hier stellt Kohls das durch sein Geschichtsstudium und seine Fragebogenstudie erworbene Wissen systematischer in den Rahmen hinein, der sein Unternehmen geleitet hat, während davon in den Kapiteln 1 bis 5 immer wieder nur etwas durchschimmert. Im letzten Kapitel erst bringt er sein Hauptanliegen auf den Punkt. Am Leitfaden seiner Hauptbegriffe lässt es sich komprimieren:

*Außergewöhnliche Erfahrungen* (AGEn), das sind Erlebnisse der Erweckung, Depersonalisation, Dissoziation, Vision, Trance, Ekstase und der mystischen Ich-Auflösung. Sie ereignen sich in der so genannten *Lebenswelt*, die sich von der *Alltagswelt* unterscheidet. Die Alltagswelt ist die naturwissenschaftlich beschreibbare und kognitiv begreifbare Welt (lineare Zeit, dreidimensional erfahrbare Raumkonzept usw.), die Lebenswelt ist der Naturwissenschaft nicht zugänglich. Zwischen außergewöhnlichen und gewöhnlichen Erfahrungen gibt es Übergänge. Die AGEn unterscheiden sich von gewöhnlichen Erfahrungen durch *Akategorialität* (Gebser), sie ordnen sich keiner verbal beschreibbaren Kategorie des alltagsweltlichen Erlebens unter. Dauerhaftere Erfahrungen dieser Art nennt man auch *veränderte Bewusstseinszustände*.

Das Bewusstsein der Alltagswelt nennt Kohls *partitioniert*, die stärkste Partition beansprucht das Ich. Mit seinem dominanten Ich ist der Alltagsmensch wesentlich *egozentrisch*. AGEn *suspendieren* mehr oder weniger graduell die Partitionen des Bewusstseins, das Ich in erster Linie. Unter ihrem Einfluss wird das Selbst *entgrenzt* und macht einer *Allverbundenheit* Platz. In der durch AGEn zugänglichen Lebenswelt eröffnen sich die *spirituellen* und *transzendentalen* Sphären des Bewusstseins. Mit Akzeptanz dieser Sphären gelangt der Philosoph zur Metaphysik, der nicht nur denkerisch tätige Mensch zur Religion.

„Der akategoriale Erlebnismodus wird vor allem in der westlichen Kultur weitgehend ausgeblendet, während die kognitiv-kategoriale Wahrnehmungsmodalität geädelt wird“ (S. 504). Kohls glaubt, die einseitige Idealvorstellung eines klaren Bewusstseins und geschärften Geistes, die durch Abkehr von evolutionär entwickelten Erfahrungsmöglichkeiten, durch Verlust an Spiritualität erkaufte wird, habe zur Überforderung des partitionierten egozentrischen Bewusstseins geführt, zu einer leidvollen Desorientierung mit psychosomatischen Symptomen. „Der spirituelle Durst in einer metaphysischen Wüste ist der späte Preis, den die Nachkommen der Aufklärung für die von ihren Vorfahren initiierte Säkularisierungskampagne zu bezahlen haben“ (S. 516). Doch kann der Durst gelöscht und eine verloren gegangene psychische Gesundheit wieder erlangt werden durch Enttabuisierung der akategorialen Erfahrungsmöglichkeiten.

Eine ähnliche Diagnose stellt Kohls für die Psychologie, die die Erfahrungen der Spiritualität zur *materia non grata* erklärt hat. Wie ein roter Faden zögen sich durch die Geschichte der Psychologie Bemühungen, die Bewusstseinsphänomene, die den transzendentalen Sphären zu nahe kommen, zu säkularisieren. Dies sei der „Hauptgrund“ für eine „Dauerkrise der Psycho-

logie“. Selbst Freud, der mit seinen Thesen des schwer greifbaren Unbewussten die Autonomie des Ich untergrub, wenngleich noch durchaus mit naturwissenschaftlich angebundenen Kategorien, hatte in der akademischen Psychologie keine Chance. Allenfalls wurde noch der Introspektion als nicht ganz entbehrlicher Methode ein schmaler, oft umstrittener und kaum jemals voll ausgeschöpfter Zugang zum Bewusstsein belassen, an dessen Grenzzustände man die Versuchspersonen aber nicht vordringen ließ. Wo immer die wissenschaftlich unerklärlichen Phänomene spontan dennoch auftraten, wurden sie pathologisiert und der Medizin zur Behandlung und Normalisierung zugeschoben. Tatsächlich aber seien krankhafte Abartigkeiten des Bewusstseins wie Depersonalisationen und Wahnvorstellungen, die den AGEN peripher ähnlich sein können, im Vergleich zur Prävalenz echter AGEN, sehr selten, der Überschneidungsbereich sei gering. Die mitunter zur Störung und Verunsicherung führenden Zustände, die bei gezielter Anwendung der Techniken der Selbstentgrenzung auftreten können, würden im weiteren Verlauf durch erhöhte Sicherheit, die mit einem vertrauter werdenden Zugang zur akategorialen Lebenswelt gewonnen werde, allmählich abgelöst. Kohls hofft, „dass es ...[ihm mit seiner Arbeit] gelungen ist, einen produktiven Beitrag für die ... Sensibilisierung dieser existentiellen und wichtigen Thematik innerhalb der Psychologie“ (S. 520) geleistet zu haben.

Inwieweit trägt Kohls' empirisches Kapitel 5 mit dazu bei? Die umfangreichen quantitativen und qualitativen Verfahren, die Kohls einsetzt, könnten den Rezensenten dazu verführen, ins methodische Detail zu gehen und sich darauf kritisch einzulassen. Ein bloßes Aufzählen der Verfahren sollte genügen, um eine Vorstellung von dem zu geben, was Kohls an Informationen aus seinen Probanden herausgefragt hat. Als zentrales quantitatives Verfahren diene ihm der selbst entwickelte Freiburger Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Erfahrungen (FFAE). Zum Zwecke der diskriminanten Validierung wurde er durch fünf Verfahren ergänzt: durch den Einsatz der Skala Transpersonales Vertrauen (TPV), durch den Fragebogen zur sozialen Unterstützung (F-Soz-U), durch den Sense of Coherence Questionnaire (SOC-13), durch das Selbststeuerungsinventar (SSI) und durch ein Selbstbeurteilungsverfahren zur Einschätzung der aktuell empfundenen körperlichen und seelischen Belastung, dem Brief-Symptom-Inventary (BSI).

Der FFAE war für Kohls deshalb sehr wichtig, weil er hoffte, mit ihm seine Erwartung bestätigt zu sehen, dass es neben einer interindividuell variierenden generellen Neigung und Offenheit für AGEN Varianten solcher Erfahrungen geben müsse. Tatsächlich ließ sich in Faktor F1 der ideale Prototyp der AGEN finden, den er *positiv empfundene Selbstentgrenzung* nannte (Items: *ich bin ganz von göttlichem Licht erfüllt; ich spüre die Gegenwart geistiger Wesen; ich bin mit allem in Berührung* usw.). Von diesem hob sich ein Faktor F2 ab, den er *angstbesetzte Destruktionserfahrung* nannte (Items: *mein Weltbild zerbröckelt; mein Denken verlangsamt sich; ein Teil von mir stirbt* usw.). Von der negativ getönten dissoziativen Erlebnisvariante F2, von der Kohls annimmt, dass sie meist lediglich eine vorübergehende Störung beim Übergang zur positiv empfundenen F1-Variante des Erlebens darstellt, ließ sich dann

zufriedenstellenderweise ein Faktor F3 abheben, der eine pathologische Erlebnisvariante darstellt, die dem *psychotisch-paranoiden Formenkreis* zugehörig erscheint (Items: *ich höre Stimmen, die mich beschimpfen; fremde Mächte steuern mich; andere lesen oder hören meine Gedanken* usw.). Dass zusätzlich ein Faktor F4, *intensives Traumerleben*, hinzukam, war nicht erwartet worden, könnte aber durch eine methodische Unzulänglichkeit (zu große Synonymhäufung) erklärt werden.

Insgesamt ist an dieser Faktorenstruktur bzw. an ihrer Deutung wenig auszusetzen. Kohls verfährt so, wie es sich für einen gut ausgebildeten Psychometriker gehört. Die Wiederholungsreliabilität wurde gesichert. Durch ein aufwändiges modell-testendes Strukturgleichungsverfahren wurde die Analyse ergänzt. Die Validität der FFAE-Dimensionen wurde durch korrelative Vergleiche gegenüber den genannten zusätzlichen Fragebögen als eigenständig abgegrenzt. Nur mit dem TPV, Transpersonales Vertrauen, ergab sich eine höhere Korrelation ( $r = .73$ ) mit FFAE-Faktor F1, was bei der Art der 11 TPV-Items (*ich fühle mich mit einer höheren Wirklichkeit verbunden; fühle mich mit der Welt und dem Kosmos eins; ich werde von einer höheren Einsicht geführt* usw.) unmittelbar einleuchtet. In den qualitativen Interviews kommt, wie zu erwarten, heraus, dass sich mit ihnen, was den „phänomenologischen Auflösungsgrad“ betrifft, die Fragebögen nicht messen lassen können. Der Wert der Fragebogen-Antwortzahlen wird von Kohls selbst wie von seinen befragten Probanden stark relativiert.

Nun ist über die Dimensionen des Erlebenschnitts, den Kohls der faktoriellen Analyse unterwirft, das letzte Wort noch nicht gesprochen. Wie in vergleichbaren Untersuchungen, in denen ein bestimmtes Konstrukt faktoriell validiert werden soll, ließ sich auch bei den AGEN keine faktorielle Eindimensionalität finden. Auch weicht das gefundene Faktorenmuster vom Analysemodell der Einfachstruktur, das zugrunde gelegt wurde, stark ab. Zudem ist der Einfluss subjektiver Entscheidungen beträchtlich, die Interpretation der Faktoren gewinnt erst durch sukzessive Elimination störender Items die Klarheit, die am Ende aufgewiesen wird. Der ursprüngliche Itempool des FFAE hatte 57 Items, seine Zwischenform 33 und seine Kurzform, die die größte Deutungsprägnanz ermöglichte, nur noch 25 Items.

Nicht unerwähnt bleiben darf die gut durchdachte Auswahl der Probanden für die FFAE-Untersuchung, denn neben einer unspezialisierten Stichprobe von 299 spirituell nichtpraktizierenden Personen (hauptsächlich Studenten) wurden rekrutiert: 350 AGE-praktizierende Probanden (Qi-Gong-Schüler, Spiritual-Emergency-Therapeuten, Gestalt-Therapeuten, Teilnehmer an Exerzitien, an Kursen zur Spiritualität usw.) sowie – leider nur – 56 Patienten aus psychosomatischen Kliniken (die Kooperationsbereitschaft der Klinikverwaltungen war minimal). So konnten validitätsprüfende Vergleiche vorgenommen werden zwischen einem Schätz-Durchschnitt der gebildeten Bevölkerung (Studenten) und den Angehörigen der beiden Gruppen, welche entweder freiwillig die Grenzen der besonderen Bewusstseinslagen vorzudringen suchten (die an AGE Hochinteressierten) oder aber unfreiwillig an solche Grenzen gestoßen waren (die psychosomatisch Erkrankten). Erwartungsgemäß war die Prä-



valenz der AGEs (ihr Vorkommen) bei den Praktizierenden am stärksten ausgeprägt. Bei den zusätzlich erhobenen Urteilen zur Valenz der AGE-Items übertrafen die Praktizierenden die beiden anderen Stichproben an Positivität (Valenzurteil z.B. *mein Bewusstsein trennt sich von meinem Körper – wenn dies geschehen würde, wäre das sehr positiv, positiv, neutral, negativ, sehr negativ zu bewerten?*). Die Patientengruppe hatte erwartungsgemäß bedeutsam mehr F3-Erlebnisse (solche pathologischer Art) als die beiden anderen Gruppen, bei den AGEs mit positivem (F1) und gefährlichem (F2) Vorzeichen lagen die Patienten etwa auf der Höhe der Praktizierenden.

Fazit: Kohls legt in seinem 5. Kapitel ein Verfahren vor, mit welchem unterschiedliches Verhalten und unterschiedliche Einstellungen gegenüber außergewöhnlichen Erfahrungen quantifizierend, d.h. mit hinreichender Zuverlässigkeit und Validität erfasst werden können. Doch mit der Herstellung dieses Erhebungsverfahrens wird zur „*Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Erfahrungen und ihrem Zusammenhang mit geistiger Gesundheit*“ (Untertitel des Buches) selbst noch nicht allzu viel geleistet. Die Auseinandersetzung findet statt, wie oben referiert, jedoch weniger auf der Ebene quantitativer Daten. Das 5. Kapitel wirkt ein bisschen wie ein nüchterner Fremdkörper in einer satten historischen und kritisch-phänomenologischen Umgebung. Ein weiterer Ausbau der quantitativen AGE-Forschung mithilfe des neuen Verfahrens wäre zu wünschen und nun auch möglich, denn die mitgeteilten Ergebnisse (Strukturgleichungsanalyse) enthalten vielversprechende Ansätze: Probanden, die die selbstentgrenzenden Techniken praktizieren, zeigen im Vergleich zu Nicht-Praktizierenden, bei denen AGEs häufig *spontan* auftreten, diesen Grenzerfahrungen gegenüber mehr Stabilität, mithin Gewinn für ihre psychische Gesundheit.

Für eine Zweitaufgabe könnte Niko Kohls geraten werden, ein Personen- und Sachregister hinzuzufügen, damit würde der Nachschlagewert seines Buches beträchtlich erhöht. Auch würde ich ihm empfehlen, seiner Neigung, sich von der Flut von Informationen manchmal wegschwimmen zu lassen, mehr entgegen zu arbeiten und auf interessante, aber im augenblicklichen Kontext überflüssige Details zu verzichten. Auch lässt sich der Textstil an manchen Stellen in der Weise verändern, dass die Gedanken weniger unvermittelt als bildhafte Endresultate, sondern in diskursiver Entwicklung dargestellt werden. Da ja Psychologen, bei denen der „Blinde Fleck“ gegenüber außergewöhnlichen Erfahrungen beklagt wird, durch Kohls' Buch zur Besinnung kommen sollen, müsste man ihnen, so meine ich, in ihrer Denkweise etwas mehr entgegen kommen, denn nur über sie können Kohls' herausfordernde *Denkinhalte* diese Adressaten erreichen.

Ein Rezensent braucht seine eigenen Auffassungen zu den von einem Autor behandelten Fragen nicht darzulegen, manchmal sollte er es nicht, vor allem, wenn sie, wie in diesem Fall, sehr komplex sind. Ich kann nur sagen, dass ich durch Kohls' Buch eine Menge neues Material und Anregungspotential zur eigenen Weiterarbeit an dem von ihm behandelten hochinteressanten Themenkomplex gewonnen habe.

James E. Alcock, Jean E. Burns, Anthony Freeman (Eds.)

**Psi Wars: Getting to Grips With the Paranormal**

Imprint Academic, Exeter 2003

(zugleich: Doppelausgabe des *Journal of Consciousness Studies* 10 [6-7], June-July, 2003)

ISBN 0-907845-487, viii+246 Seiten, \$ 29,90

**Rezensenten:**

STEFAN SCHMIDT<sup>18</sup> und NIKO KOHLS<sup>19</sup>

Unter dem Titel „Psi Wars: Getting to Grips With the Paranormal“ und mit dem provokativen Titelbild eines Maschinengewehrs mit verbogenem Lauf im Vordergrund beschäftigt sich eine auch als Buch erhältliche Sonderausgabe des *Journal of Consciousness Studies* mit der alten Kontroverse um die Legitimität der Parapsychologie und die Existenz von Psi. Die drei Herausgeber, James Alcock, Jean Burns und Anthony Freeman, haben sich nach eigenen Aussagen der schwierigen Aufgabe gestellt, ein zeitgemäßes Übersichtskompilium zusammenzustellen, in dem sowohl die skeptische als auch die parapsychologische Position in einem ausgewogenem, fast möchte man sagen wohltemperierten Verhältnis zu Wort kommen sollen.

So wird ein hoher Anspruch aufgebaut, der naturgemäß eine große Erwartungshaltung beim Leser erzeugt. Aber kann man von dieser provokativen Herangehensweise eine sachliche und faire Diskussion erwarten, die dem komplexen Gegenstandsbereich gerecht wird? Diese Frage kann man klar bejahen, da es sich bei dem vorliegenden Werk eigentlich weniger um eine zusammenhängende Debatte handelt, sondern vielmehr um ein breit gefächertes Spektrum von Artikeln, die sich alle mit unterschiedlichen Aspekten von Psi beschäftigen. Die einzelnen Beiträge beziehen sich nicht direkt aufeinander, vielmehr bieten sie einen Überblick über unterschiedliche Positionen im Hinblick auf das parapsychologische Forschungsfeld. Diese pragmatische Vorgehensweise ist zweckgemäß und der Sache sicherlich angemessen. Vermutlich ist es sogar die einzige mögliche Darbietungsform, wie ein kurzer Blick in die Historie des Fachs lehrt, denn üblicherweise enden wissenschaftliche Dialoge über die Existenz von parapsychologischen Phänomenen zwischen Befürwortern und Gegnern von Psi, von wenigen glorreichen Ausnahmen wie z.B. der Honorton-Hyman-Kontroverse einmal abgesehen, relativ schnell und brüsk.

---

18 Dr. Stefan Schmidt ist Psychologe in der Sektion Komplementärmedizinische Evaluationsforschung am Institut für Umweltmedizin und Krankenhaushygiene des Universitätsklinikums Freiburg/Br.

19 Dr. Niko Kohls ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centre for the Study of Anomalous Psychological Processes der University of Northampton in Großbritannien.

Das Buch ist in vier Abschnitte gegliedert: Im ersten Einleitungskapitel führen die drei Herausgeber den Leser vorsichtig an das kontroverse Thema heran. Im zweiten Abschnitt, der sich mit experimenteller Psi-Forschung beschäftigt, kommen fünf Autoren zu Wort. Daran schließen sich zwei Beiträge zu Spontanphänomenen an, und das Buch schließt mit zwei weiteren Arbeiten, die sich aus theoretischer Perspektive mit der Thematik auseinandersetzen.

Der Herausgeber des *Journal of Consciousness Studies*, Anthony Freeman, enthüllt in einem einleitenden Kapitel dem Leser, dass die vorliegende Aufsatzsammlung auf eine zehnjährige Entstehungsgeschichte zurückblickt. Seit der ersten Ausgabe des *JCS* sehen sich die Herausgeber dieser Zeitschrift mit der Tatsache konfrontiert, dass sie neben anderen Beiträgen auch Arbeiten zugesandt bekommen, die sich explizit mit parapsychologischen Fragestellungen beschäftigen. Nach reiflicher Überlegung entschieden sie sich dazu, diese Beiträge anders als die anderen Publikationen zu behandeln: Denn offensichtlich waren die Leser des *JCS* nach Einschätzung der Herausgeber nicht in der Lage, nur Beiträge über Parapsychologie zu lesen, ohne dass diesen skeptische Arbeiten zur Seite gestellt würden. Nur entstand das Problem, dass von skeptischer Seite keine Arbeiten eingereicht wurden, weswegen die parapsychologischen Beiträge zunächst beiseite gelegt wurden und ihre Veröffentlichung unterblieb. Obwohl eine solche Vorgehensweise in jedem anderen Wissenschaftsbereich einem Skandal gleichkommt, ist es traditionell üblich, dass parapsychologische Forschungsbeiträge eine gesonderte Behandlung erfahren. Aufgrund dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, dass sich jeder selbst irgendwann unausweichlich die Frage stellen muss, ob Parapsychologie eine Wissenschaft wie jede andere ist. Nachdem auch die Herausgeber diese Fragestellung kontempliert hatten, entschlossen sie sich am Ende dazu, den parapsychologischen Fragestellungen Raum zu geben und ihnen dadurch eine faire Behandlung zukommen zu lassen, dass sie sowohl Befürworter als auch Gegner von Psi dazu einluden, Beiträge für ein ausgewogenes Kompendium einzureichen. Um diese gerecht beurteilen und auswählen zu können, konnten als wissenschaftlicher Beirat für das Projekt die Physikerin Jean Burns sowie der bekannte Skeptiker James Alcock gewonnen werden.

Burns betrachtet in dem einführenden Kapitel „What is Beyond the Edge of the Known World?“ die Psi-Kontroverse aus der Perspektive der Physik und vertritt die Ansicht, dass viele empirische Forschungsergebnisse der Parapsychologie nicht durch die gegenwärtig bekannten physikalischen Gesetzmäßigkeiten erklärt werden können. Obwohl ihrer Meinung nach momentan keine schlüssige und überprüfbare Theorie existiert, durch die dieser Phänomenbereich mit bestehenden und gesicherten physikalischen Erkenntnissen verbunden werden könnte, sollte man dies nach Burns Auffassung nicht zum Anlass nehmen, Psi-Phänomene apodiktisch abzulehnen. Denn mit gegenwärtigen wissenschaftlichen Mitteln ist man ebenso wenig in der Lage, das Phänomen Bewusstsein zu erklären, und auch der freie Wille ist nicht ohne weiteres zu rechtfertigen. Dies hat aber ebenso wenig zur Folge, dass beide Konzepte in toto verworfen werden müssen und man deswegen behaupten kann, weder das Bewusstsein noch der freie Wille seien existent. Insofern plädiert die Autorin zusammen-

fassend dafür, die Spannung, die durch angebliche Psi-Phänomene ausgelöst werde, auszuhalten, da es gegenwärtig zu früh sei, ein endgültiges Urteil zu fällen. Thomas Kuhn hätte wahrlich seine Freude gehabt!

Ganz anders James Alcock, der in seinem Übersichtsartikel „Give the Null Hypothesis a Chance – Reasons to Remain Doubtful About the Existence of Psi“ eine prägnante und illustre Übersicht über die skeptische Position gibt. Alcock offenbart gleich zu Beginn, dass er im Zusammenhang mit parapsychologischer Forschung - dem Harvard-Konzept folgend - hart in der Sache und weich zu den Menschen ist. Im Klartext, er glaubt daran, dass Parapsychologen lautere Wissenschaftler sind, sieht aber dennoch in den Arbeiten dieser Forscher keinen legitimen Beweis für die Existenz von Psi. Er legt dann eine Liste von einem Dutzend gewichtiger Gründe vor, warum man seiner Ansicht nach allen Anlass hat, an der Existenz von Psi-Phänomenen zu zweifeln: Alcocks systematischer Rundumschlag setzt bei den oft kritisierten Definitionsproblemen bezüglich Gegenstandsbereich und Konstrukten der Parapsychologie an, er bohrt dann ein wenig in der ohnehin schon klaffenden Wunde der Replizierbarkeit, um dann in Bezug auf die Theoriebildung nonchalant auf die Verletzung des Sparsamkeitsprinzips hinzuweisen. Sodann folgt kurz und prägnant die nächste Dreiersalve: Nichtfalsifizierbarkeit, Unvorhersagbarkeit sowie generell mangelnder Fortschritt in den letzten Jahren. Garniert wird dieses Alcocksche Kritikbollwerk dann noch mit dem Hinweis auf methodische Schwächen und mangelnde Auseinandersetzung mit den Mainstreamwissenschaften sowie fehlendem Interesse an konkurrierenden Theorien. Im Prinzip spricht Alcock der Parapsychologie damit ab, dass sie einen legitimen Wissenschaftsbereich darstellt. Auch wenn es somit den Anschein hat, ihr sei damit jegliche wissenschaftliche Legitimationsgrundlage entzogen, muss man dies deutlich relativieren: Obwohl Alcock in vielen Punkten recht hat und Parapsychologen sicherlich viel von dieser prägnanten Aufstellung berechtigter Kritik lernen können, kann man sich dennoch nicht des Eindrucks erwehren, dass einige Argumente doch aus dem Kontext gerissen sind oder auf nahezu jeden anderen Bereich der Wissenschaft ebenfalls zutreffen. So hat man in der Parapsychologie sicherlich auch Experimente durchgeführt, die nicht dem State-of-Art entsprechen oder in Einzelfällen mitunter sogar betrogen. Doch dies ist kein solitäres Phänomen der Parawissenschaften, sondern ein ubiquitäres Merkmal von Wissenschaft. Exzellente und weniger begabte Wissenschaftler gibt es schließlich überall. Wenn Alcock seinen Artikel jedoch mit dem persönlichen Resümee beschließt, die Mainstreamwissenschaften hätten die Parapsychologie stets fair und gerecht behandelt, nur hätte diese keine stichhaltigen Beweise vorlegen können, hat er schlicht unrecht – und dazu hätte er nur den kurzen einleitenden Artikel von Anthony Freeman lesen müssen, in dem dieser die Entstehungsgeschichte der vorliegenden Sonderausgabe darlegt: Parapsychologische Beiträge wurden aus inhaltlichen Gründen und unabhängig von ihrer methodischen Qualität auf einen gesonderten Stapel gelegt. Die meisten anderen Herausgeber wissenschaftlicher Zeitschriften hätten Beiträge über Parapsychologie übrigens vermutlich nicht einmal gesammelt, sondern gleich abgelehnt und dem Altpapiercontainer zugeführt. Aber alles in

allem wird durch die drei einleitenden Beiträge von den Herausgebern ein gelungener Spannungsbogen erzeugt, der den Leser gut auf den Hauptteil einstimmt.

Der erste Abschnitt dieses Hauptteils beschäftigt sich mit experimentellen Belangen und Problemstellungen und enthält fünf Beiträge. Für den Auftakt sorgt John Palmer mit seinem Beitrag „ESP in the Ganzfeld – Analysis of a Debate“. Palmer gibt hier nicht nur einen exzellenten Überblick über die Geschichte des Ganzfeld-Paradigmas seit 1977, sondern kommentiert die Debatte über eines der bekanntesten experimentellen Paradigmen innerhalb der Parapsychologie äußerst kundig, das gleichzeitig – und wie eigentlich nicht anders zu erwarten – sehr kontrovers betrachtet wurde. Im Zentrum der Kontroverse standen vor allem handfeste methodische Fragestellungen, z.B. wie am besten Targets ausgesucht und ausgewählt werden sollten oder was genau als „Hit“ gerechnet werden darf. Im Verlauf dieser Debatte, die man fast schon als „archetypisch“ bezeichnen kann, haben dann ab den frühen 1980er Jahren Metaanalysen eine wichtige Rolle gespielt. Seit dieser Zeit dehnte sich die Auseinandersetzung auch auf die Fragestellung aus, wie weit das experimentelle Setting abgeändert werden darf, damit die daraus resultierenden Daten noch in den Metaanalysen Verwendung finden dürfen; mit anderen Worten: wie heterogen dürfen Experimente sein, damit sie in derselben Metaanalyse zusammengefasst werden können. Für dieses Problem gibt es erstaunlich viele Lösungsansätze, die letztendlich aufzeigen, dass so etwas wie „objektive Wissenschaft“ eine Illusion ist, da alle Wissenschaft von Menschen durchgeführt wird, die alle unterschiedliche Einstellungen und Überzeugungen haben. Palmer selbst zieht den Schluss, dass die vorliegenden Daten trotz ihrer Heterogenität klar auf die Existenz von Psi-Effekten hindeuten, die jedoch nicht ohne weiteres repliziert werden können.

Während Palmer in seinem Beitrag hauptsächlich die Frage behandelt, ob durch die Ganzfeld-Debatte ein Beweis für Psi erbracht wurde, beschäftigt sich der nächste Aufsatz von Matthew Smith mit dem Titel „The Role of the Experimenter in Parapsychological Research“ mit prozessorientierten Gesichtspunkten. Beim prozessorientierten Ansatz versuchen Parapsychologen durch geschicktes Experimentieren Variablen und Parameter zu identifizieren, die für das Auftreten von Psi-Effekten förderlich bzw. hinderlich sind. Dabei hat sich bald herausgestellt, dass dem Versuchsleiter und seiner persönlichen Einstellung gegenüber parapsychologischen Effekten eine zentrale Rolle zukommt, weswegen man auch vom Versuchsleiter-effekt spricht. Smith liefert einen Überblick über verschiedene konkurrierende Theorien, die Erklärungsansätze für diesen Effekt anbieten: Unabsichtliche bzw. unbewusste Fehler, absichtlicher Betrug (Smith weist hier auf zwei Beispiele aus den 1940er sowie 1970er Jahren hin), Interaktion zwischen dem Versuchsleiter und der Versuchsperson sowie Psi-Effekte, die durch vom Versuchsleiter selbst verursacht werden. Der Autor weist auf die Wichtigkeit dieses Versuchsleitereffektes für die Psi-Forschung hin, und diese Einsicht scheint sich mittlerweile auch in parapsychologischen Kreisen verbreitet zu haben: Schließlich wird dieser Effekt nicht mehr nur post hoc mitgeteilt, sondern mittlerweile auch direkt hypothetisiert und erforscht.

Einer der interessantesten Beiträge in diesem Band stammt zweifelsohne von Simon Sherwood und Chris Roe. Er trägt den Titel "A Review of Dream ESP Studies Conducted Since the Maimonides Dream ESP Programme". Ende der 1960er Jahre begannen Montague Ullman und Stanley Krippner damit, am Maimonides Medical Center in Brooklyn die Psi-Fähigkeit von Versuchspersonen während des Träumens zu untersuchen. In diesen berühmten Experimenten versuchte ein Sender ein bestimmtes Bild an eine andere Person zu übermitteln, die sich zu diesem Zeitpunkt in einer REM-Schlafphase befand. Nachdem der Empfänger wieder aufgewacht war bzw. geweckt wurde, musste er das betreffende Bild auf der Grundlage seines Traumes aus einem umfangreichen Bilderpool identifizieren. Die zahlreichen Experimente, die damals im Maimonides-Labor durchgeführt wurden, waren, wie Child in einer Übersichtsarbeit zeigen konnte, erfolgreich und statistisch signifikant. Während die Maimonides-Experimente weithin bekannt sind, wird jedoch nur wenig darüber berichtet, wie diese Forschung weitergeführt wurde und welche Resultate spätere Traum-Telepathie-Experimente erbrachten.

Das ist genau die Aufgabe, die sich Sherwood und Roe gestellt haben: Sie führten eine Metaanalyse über die Replikationsstudien durch, die seit der Schließung des Maimonides-Labors durchgeführt wurden. Sie fanden 21 Publikationen, die zusammengenommen eine kleine, aber signifikante durchschnittliche Effektstärke von  $r = 0.14$  (Rosenthal's  $r$ ) aufweisen. Demgegenüber hat der Maimonides-Datensatz eine mittlere Effektstärke von  $r = 0.33$ , und der Unterschied zwischen den beiden Datensätzen erreicht gerade das Signifikanzniveau. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass mit den Traum-Telepathie-Experimenten ein weiteres vielversprechendes Paradigma vorliegt, das leider bisher vernachlässigt wurde. Sherwood und Roe weisen darüber hinaus darauf hin, dass dieses Experiment mit einem einfachen Videorekorder auch ohne viel Aufwand zu Hause durchgeführt werden kann und keine aufwändigen Laboraufbauten benötigt.

Die nächste Abhandlung von Adrian Parker trägt den umfangreichen Titel "We Ask, Does Psi Exist? But is this the Right Question and Do We Want an Answer Anyway?" und deutet dadurch bereits an, dass ein längerer Beitrag folgen könnte. Der Autor, der seit mehr als 30 Jahren in dem Feld arbeitet, gibt eine Einführung in die Debatte zwischen Parapsychologen und Skeptikern, die nicht nur auf Fakten, Daten und Resultaten beruht, sondern auch den historischen und sozialen Kontext berücksichtigt: So zeigt Parker zunächst auf, dass die Kontroverse zwischen Befürwortern und Kritikern der Parapsychologie bis ins späte 17. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann, und gibt dann einen Überblick über ihre Geschichte beginnend mit der Gründung der berühmten Society of Psychical Research im Jahr 1882. Dieses Ereignis wird generell als der Beginn der systematisch-wissenschaftlichen Erforschung des Paranormalen angesehen. Für die jüngere Zeit legt Parker den Schwerpunkt auf das Ganzfeld-Experiment und gibt dabei detaillierte Einsichten in das experimentelle Forschungsparadigma. Das Kapitel ist insofern bestens als prägnante Einführung für alle Kapitel des experimen-

tellen Abschnittes dieses Buches geeignet, da es verständlich aufgezeigt, wie es zur heutigen Kontroverse zwischen Skeptikern und Befürwortern gekommen ist.

Das letzte Kapitel des Experimentalabschnittes stammt aus der Feder von Stanley Jeffers und trägt den Titel „Physics and Claims for Anomalous Effects Related to Consciousness“. Jeffers diskutiert darin die Psychokinese-(PK)-Forschung, wobei er nach einer knappen historischen Einführung den Schwerpunkt auf die kritische Diskussion des Forschungsprogramms der PEAR-Gruppe um den Physiker Robert Jahn in Princeton legt. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass die Daten aus dem PEAR-Labor keinen überzeugenden Beweis für anomale Effekte liefern. Allerdings hat Jeffers nicht nur kritisiert, sondern auch selbst einige konzeptionelle Replikationsstudien durchgeführt, was ihm hoch anzurechnen ist. Sowohl bei einem Einfach- als auch bei einem Doppelspaltexperiment konnte er die PK-Effekte, von denen die Princeton-Gruppe berichtete, allerdings nicht finden. Er argumentiert ziemlich überzeugend, dass PK-Effekte sich bei seinem Versuchsaufbau ebenfalls hätten zeigen müssen, da diese auf den selben stochastischen Gesetzen der Quantenmechanik beruhen wie die Princeton Experimente mit einem echten Zufallsgenerator. Bei der Bewertung dieser Replikation sollte man jedoch nicht den Umstand übersehen, dass Jeffers' Versuchsaufbau nicht identisch mit dem der PEAR-Gruppe ist. Da hier so viele Variablen verändert wurden, ist nicht klar, ob die Replikation negativ ausging, weil der Effekt nicht zu finden war oder weil eine der Veränderungen des Versuchsaufbaus die Replikation verhindert hat.

Der kurze Abschnitt über spontane Psi-Phänomene besteht aus zwei Beiträgen, die beide für die skeptische Position eintreten. Christopher French vertritt in seinem Artikel „Fantastic Memories“ den Standpunkt, dass man die zahlreichen und eindrucksvollen Berichte über außergewöhnliche Erfahrungen, die in allen Kulturen über alle Zeiträume vorhanden sind, nicht vorbehaltlos für bare Münze nehmen sollte. Vielmehr sollte man in diesem Zusammenhang im Auge behalten, dass menschliche Wahrnehmung und Erinnerung ziemlich fehleranfällig sind. Für diesen Sachverhalt liegen mittlerweile genügend Forschungsbefunde vor, und French gibt eine interessante Zusammenfassung über einige Befunde, die sowohl normale als auch paranormale Bereiche betreffen. Dabei behandelt er zunächst die Zuverlässigkeit bzw. Fehleranfälligkeit von Augenzeugenberichten im allgemeinen und kommt dann auf die Neigung bzw. Fähigkeit des menschlichen Bewusstseins zu sprechen, unter begünstigenden Umständen wie z.B. Stress oder Angst falsche Erinnerungen zu produzieren. Dabei diskutiert er auch strittige Phänomene, wie angebliche Entführungen durch Außerirdische sowie vermeintliche hypnotische Rückführungen in frühere Leben. French weist dann auf Forschungsbefunde hin, die zeigen, dass Zusammenhänge zwischen der Tendenz zu falschen Erinnerungen, paranormalen Überzeugungen sowie außergewöhnlichen Erlebnissen bestehen. Obwohl der Autor es an keiner Stelle explizit ausspricht, deutet er doch an, dass seiner Meinung nach Psi-Spontanerlebnisse so erklärt werden können. Auch wenn dieser Erklärungsansatz zweifellos auf einen Teil der außergewöhnlichen Erfahrungsberichte zutrifft, ist er sicherlich nicht

geeignet, das gesamte Spektrum an außergewöhnlichen Erlebnissen zu erklären (vgl. auch Cardeña et al. 2000; Gurney et al. 1918; Rhine 1962; Sidgwick et al. 1894).

Der zweite Beitrag mit dem Titel „Is Astrology Relevant to Consciousness and Psi?“ stammt von Geoffrey Dean und Ivan Kelly, und er kann als exzellentes Beispiel dafür dienen, wie man in der Wissenschaft nicht vorgehen sollte. Obwohl die beiden Autoren ihren Standpunkt mit zahlreichen empirischen Belegen und großen Datensätzen abstützen, gelingt es ihnen nicht, den Sachverhalt vorurteilsfrei und fair darzustellen. Vielmehr machen sie von Beginn an aus ihrer implizit ablehnenden Haltung gegenüber der Astrologie keinen Hehl, indem sie sich einer despektierlichen und abwertenden Sprache bedienen. Üblicherweise darf man jedoch von einem wissenschaftlichen Beitrag erwarten, dass dieser – den Diskussionsteil selbstverständlich ausgenommen – sachlich und neutral formuliert ist. Die Autoren verletzen dieses Gebot fortlaufend und machen nicht einmal vor dem Literaturverzeichnis halt, das mit zahlreichen Kommentaren wie z.B. „Excellent critique by Bible scholars who have done their homework“ (S. 195) versehen ist. Abgesehen davon, stellen die Autoren auch ihre Ergebnisse in einer unklaren und sogar verwirrenden Art und Weise dar: Obwohl sie sich – was mittlerweile sogar als Standard gelten kann – entschieden haben, alle Resultate in Effektstärken anzugeben, fehlen die zugehörigen p-Werte, so dass die Effektstärken nur schwer zu beurteilen sind. Darüber hinaus wurde auch der Sachverhalt nicht berücksichtigt, dass der Begriff „Effektstärke“ zunächst nur unspezifisch ist, weil es etwa ein Dutzend gängige Effektstärkemaße gibt. Ohne eine weitere Spezifizierung wird die Interpretation der präsentierten Daten erschwert, wenn nicht sogar unmöglich. In einer Fußnote lassen sich die Autoren beispielsweise zu der seltsamen Aussage „Although gravity has only a tiny effect on the bending of light, the effect size is 1“ verleiten (S. 185). Am Ende der Lektüre wundert man sich, warum die Autoren die Motivation aufbringen, sowohl über Astrologie zu veröffentlichen und noch eigene Studien anzustellen, wenn sie keinen Respekt für den zu untersuchenden Gegenstandsbereich mitbringen.

Zwei theoretisch-konzeptionelle Beiträge runden den Band ab: Der erste Beitrag stammt aus der Feder der griechischen Physikerin Fotini Pallikari und beschäftigt sich mit der Interpretation von Micro-PK-Daten. Basierend auf ihren eigenen Forschungsergebnissen sowie den PEAR-Daten und neuesten Metaanalysen hat Pallikari fünf Thesen aufgestellt, um die vorliegenden Befunde schlüssig zu erklären. Sie geht dabei davon aus, dass es in Zusammenhang mit Psi eine Art „Bindeeffekt“ („glueing“) gibt, der dazu führt, dass in den Zufallssequenzen systematische Wiederholungseffekte auftreten können. Übertragen auf einen „echten“ Zufallszahlengenerator, der bei parapsychologischen Experimenten standardmäßig eingesetzt wird und der mit der gleichen Wahrscheinlichkeit entweder Nullen oder Einsen produziert, bedeutet dies, dass es nach Pallikari bei kurzen Zufallssequenzen zu lokalen Maxima kommen kann: Also gibt es bestimmte Sequenzfolgen, in denen gehäuft „Nullen“ oder „Einsen“ auftauchen. Im Gesamtverlauf des Zufallsprozesses mitteln sich diese lokalen Maxima dann statistisch aus, weswegen – nach Pallikaris Theorie – man die Psi-Effekte nur finden



kann, wenn man nicht die Mittelwertsabweichung des Gesamtdatensatzes interpretiert, sondern Mikroanalysen vornimmt. Der eingeweihte Leser wird einige Übereinstimmungen mit dem Modell der pragmatischen Information von Walter von Lucadou feststellen können. Welchen Erklärungswert besitzt Pallikaris Modell? Auch dieser konzeptionelle Erklärungsversuch hat – und fairerweise muss man hinzufügen: wie alle anderen Modelle auch – nur eine beschränkte Erklärungsreichweite. Zum einen wird nicht erklärt, auf welcher Grundlage der spezifische „Bindeeffekt“ zustande kommen soll und ob (und ggf. in welcher Weise) er in Zusammenhang mit dem psychophysikalischen Problem steht. Zum anderen gibt es leider noch keine empirischen Untersuchungen zur Untermauerung der Hypothese. Skeptiker bedauern jedoch zu Recht, dass konzeptionelle Ansätze in der Psi-Forschung häufig erst a posteriori auf der Grundlage bereits bestehender Datensätze entwickelt werden. Obwohl an diesem Vorgehen grundsätzlich nichts zu kritisieren ist, sollte man nicht vergessen, dass die resultierenden Postulate auch als begrifflich fassbare und empirisch testbare Hypothesen formuliert werden müssen, die dann in einem zweiten Schritt empirisch überprüft werden sollten. Da Pallikari ihre Annahmen in präziser und klar umrissener Art und Weise dargelegt hat, können wir gespannt sein, ob sie einem empirischen Test standhalten werden.

Der letzte Beitrag stammt von Peter Brugger und Kirsten Taylor und dreht sich wieder um die Frage, warum Menschen eigentlich an das Paranormale glauben. Er gliedert sich in einen theoretischen und einen empirischen Teil. In ersterem führen die Autoren aus, was sie als ‚neuropsychologische Grundlage‘ für den Glauben an Psi ansehen. Verkürzt gesagt, bedienen sie sich dabei des Modells der Signalübertragung, das davon ausgeht, dass der Empfänger eines Signals in der Lage sein muss, zwischen dem eigentlichem Signal und zufälligem Rauschen zu unterscheiden. Der Mechanismus der Signalerkennung stellt eine schwierige Aufgabe dar, weil er ein zweckmäßiges und ökonomisches Verhältnis zwischen zwei Möglichkeiten ausbalancieren muss: einerseits vorhandene Muster zu übersehen, andererseits jedoch Muster zu sehen, wo keine sind. Nach Ansicht von Brugger und Taylor tendieren Individuen, die an Psi glauben, dazu, Muster im zufälligen Rauschen zu erkennen, was auch als Apohänie bezeichnet wird. Für diese Neigung zur Psi-Gläubigkeit machen sie neurologisch eine rechtshemisphärische Überaktiviertheit verantwortlich und stellen Daten vor, die diese Annahme untermauern sollen. Leider lässt das von ihnen angeführte Material diesbezüglich keine schlüssige Beurteilung zu, da nicht klar wird, wie – von einer Ausnahme abgesehen – Individuen, die an Psi glauben, definiert bzw. operationalisiert wurden und wie diese von Psi gegenüber skeptisch eingestellten Personen unterschieden wurden. In dem einen Beispiel, wo dies der Fall ist, liegt der markante Unterschied zwischen Psi-Gläubigen und Skeptikern darin, dass Individuen, die an Psi glauben – die Personen wurden anscheinend auf einer sechsstufigen Ein-Item-Skala zugeordnet –, signifikant mehr richtige Antworten bei einer lexikalischen Entscheidungsaufgabe erreichten, wenn der Stimulus rechtshemisphärisch angeboten wurde. Obwohl dieses Ergebnis für sich genommen eigentlich schon beachtenswert ist, stellt es doch eine allzu große Vereinfachung dar: So kann man sicherlich darüber diskutieren, ob

es angemessen ist, Individuen im Zusammenhang mit Psi-Gläubigkeit nur in zwei dichotome Gruppen einzuteilen. Obwohl der Ansatz inhaltlich und konzeptionell vielversprechend erscheint, kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass das Konzept insgesamt noch recht wenig differenziert ist. Andererseits muss man den Autoren zugute halten, dass sie der Versuchung widerstehen konnten, Glaube an Psi mit psychischer Auffälligkeit gleichzusetzen, wie es in einigen anderen Publikationen der Fall ist.

Im zweiten Teil ihres Beitrags vertreten die Autoren die Ansicht, dass die meisten positiven Psi-Resultate der parapsychologischen Forschung auf einem fundamentalen Fehler im Zusammenhang mit Zufall und Statistik beruhen. So gibt es ihrer Ansicht nach in der Praxis keine reinen Zufallssequenzen, und da subjektive Entscheidungsprozesse ebenfalls immer eine spezifische Antworttendenz aufweisen, ist jeder Zusammenhang zwischen beiden Prozessen auf ein methodisches Artefakt zurückzuführen: Die scheinbar synchronistische Übereinstimmung beruht in Wahrheit auf dem Sachverhalt, dass zwei nicht zufällige, sondern jeweils mit einem Bias versehene Sequenzen überzufällige Übereinstimmungsmuster aufweisen. Dazu ist zu bemerken, dass es sicherlich richtig ist, dass der Vergleich von empirischen Daten, z.B. aus einer Ratesequenz, mit theoretischen Verteilungen ein schwieriges Unterfangen darstellt, aber dies bedeutet in keinem Falle, dass diese Probleme nicht lösbar sind. Beispielsweise erklären die beiden Autoren mit Hilfe einer einfallsreichen und auch gelungenen Comiczeichnung, warum Antworttendenzen zu erwarten sind, wenn man mehreren Versuchspersonen die gleiche Zielabfolge vorlegt. Es existiert nämlich ein interindividuelles soziokulturell geprägtes Antworttendenzenverhalten. Obwohl dies natürlich richtig ist, bemerken die Autoren an keiner Stelle, dass dieser Effekt innerhalb der Parapsychologie als „Stapeleffekt“ („stacking effect“) wohlbekannt ist. Darüber hinaus wissen die meisten Parapsychologen, dass dafür ein einfaches Gegenmittel existiert: Jede Versuchsperson bekommt einfach ihre eigens für sie randomisierte Zielabfolge vorgelegt. Und selbst für den Fall, dass dies wie z.B. in fernseh- oder rundfunkbasierten Experimenten nicht möglich sein sollte, wurde schon 1944 eine entsprechende Korrekturformel entwickelt (Greville 1944). Es gibt mehrere Punkte wie diesen (u.a. auch ein falsches Sheldrake-Zitat, das bereits für einigen Wirbel gesorgt hat), und man kann deswegen den Eindruck gewinnen, dass die Autoren von einzelnen Fällen Rückschlüsse auf die gesamte und sicherlich alles andere als homogene Gruppe von Parapsychologen ziehen, die ihrer Ansicht nach alle dieselben Fehler und Irrtümer begehen. Mögen auch einige Punkte zutreffen, so ist diese Darstellung sicherlich zu überzogen und einseitig, denn die konzeptionellen Tücken und Fehler sind sicherlich nicht nur der Parapsychologie anzulasten. Am Ende des aufschlussreichen Artikels darf man sich fragen, ob die beiden Autoren vielleicht nun Opfer ihrer eigenen Theorie geworden sind und hier Muster gesehen haben, wo gar keine sind?<sup>20</sup>

---

20 Nach Fertigstellung der vorliegenden Rezension erschien von Ertel (2005) eine detaillierte kritische Sichtung der Argumente von Brugger und Taylor.

Bei der Lektüre von „PSI WARS“ kann der Eindruck entstehen, dass die Fragestellung, warum bestimmte Personen an Psi glauben, in der gegenwärtigen Debatte wichtiger ist als die Frage, ob Psi-Phänomene überhaupt existieren. Für die ultimative Beantwortung letzterer Frage haben beide Seiten, sowohl Parapsychologen als auch Skeptiker, gegenwärtig nach wie vor keine wirklich klaren und „objektiven“ Befunde. Diese spannende Fragestellung muss nach wie vor offen bleiben.

In der Zwischenzeit bleibt in Ermangelung eines unumstößlichen Für- oder Gegenbeweises nur die Möglichkeit, Daten und Forschungsansätze sowie Ergebnisse zu interpretieren und zu reflektieren. Die Forscher, die dies tun, haben alle ihre eigenen Überzeugungen hinsichtlich der Existenz von Psi, weswegen eine absolute Neutralität in dieser Frage nie zu erreichen ist. So kommt es in dem Zusammenhang mit der Frage, ob Psi existiert oder nicht, meistens weniger zu einer abstrakten Erörterung von wissenschaftlichen Fakten und Ergebnissen, sondern vielmehr zu einer lebhaften Diskussion zwischen Menschen, die alle unterschiedliche Ansichten und Ansätze vertreten. Es ist mittlerweile eine Binsenweisheit, dass Wissenschaft viel weniger objektiv ist, als gemeinhin angenommen wird, sondern vielmehr eine soziale Aktivität darstellt, deren Regeln, Methoden und Erkenntnisse immer wieder im Dialog verhandelt werden müssen. Die vorliegende Spezialausgabe des *JCS* eignet sich bestens dazu, sich dies vor Augen zu führen.

### Literatur

- Cardena, E.; Lynn, S.J.; Krippner, S. (2000, Eds.): *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*. American Psychological Association, Washington, D.C.
- Ertel, S. (2005): Are ESP test results stochastic artifacts? Brugger & Taylor's claim under scrutiny. *Journal of Consciousness Studies* 12, 61-80.
- Greville, T.N.E. (1944) : On multiple matching with one variable deck. *Annals of Mathematical Statistics* 15, 432-434.
- Gurney, E.; Myers, F.W.H.; Podmore, F. (1918): *Phantasms of the Living*. Abridged Edition. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.
- Rhine, L.E. (1962): Psychological processes in ESP experiences. Part I: Waking experiences. *Journal of Parapsychology* 26, 88-111.
- Sidgwick, H.; Johnson, A.; Myers, F.W.H.; Podmore, F.; Sidgwick, E.M. (1894): Report on the Census of Hallucinations. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 10, 25-422.