

Rezensionen

Alois Reutterer

Die globale Verdummung. Zum Untergang verurteilt?

Springer, Wien/New York 2005

ISBN 3-211-23624-4, 455 Seiten, € 34,80

Rezensent:

GERD H. HÖVELMANN¹

„Dummheit“ ist ein Wort von prekärer Unbestimmtheit. Wer ihm gleichwohl ein 450 Seiten starkes Buch widmen und nicht Gefahr laufen will, dessen selbst geziehen zu werden, was er exemplarisch behandeln und behaupten will, der tut gut daran, dieses Wort vorab in einen Begriff zu verwandeln, das heißt zumindest, hinreichend zu erläutern, wie er dieses Wort denn verwendet wissen möchte. Dies muss auch Alois Reutterer, einem promovierten, pensionierten österreichischen Gymnasiallehrer, klar gewesen sein, denn er schickt sich im Einleitungsteil seines Buches zunächst auch an, seinen Lesern „Dummheit“ definitorisch näher zu bringen. Immerhin: Das Buch ist im Wissenschaftsverlag Springer erschienen, der ihm das Layout eines Lehrbuchs mit allen gestalterischen Zutaten verpasst hat, die suggerieren, hier werde wissenschaftlich längst Ausgemachtes handlich aufbereitet und zur Verfügung gestellt. Selbst grau unterlegte Kästchen mit memorablen Botschaften für den Heimweg fehlen nicht.

Zu dumm nur, dass der Autor all zu bald schon vor seiner Definitionsverpflichtung kapituliert. Er umkreist den Begriff der „Dummheit“, bäugt und betastet ihn von allen Seiten, bekommt ihn aber nicht in den Griff. Stattdessen offeriert er ernstlich als einstweiligen Definitionersatz eine Liste verlegener Synonyme für „Dummheit“, da es, wie er resignierend feststellt, nicht leicht sei, eine belastbare Definition im eigentlichen Sinne zur Verfügung zu stellen. Das hat unter anderem zur Folge, dass im Fortgang des Buches die Eigenschaftszuschreibung „dumm“, gleichermaßen und wunderlichst durcheinandergehend, sowohl auf Personen, Überzeugungen, Orientierungen und Handlungen als auch auf Ereignisse und Situationen und bisweilen selbst auf Gegenstände angewendet wird.

Dass der Autor keine universal gültige Definition von „Dummheit“ – immerhin ein außerordentlich anspruchsvolles Vorhaben – präsentieren kann, mag man noch verzeihlich finden.

¹ Gerd H. Hövelmann, M.A., Philosoph und Linguist, war bis 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Marburg und ist seither selbständig.

Zu klären aber, was „Dummheit“ wenigstens für die begrenzte Spanne des Buches selbst denn heißen soll, wäre eine von zwei Mindestanforderungen zur Verständnissicherung all dessen gewesen, was auf den folgenden Seiten des Buches nicht nur vorgestellt, sondern in aller Regel demonstrativ an den Pranger gestellt werden soll. Als zweites Erfordernis wäre mindestens zu diskutieren gewesen, ob und inwieweit ein meinetswegen getrost vorläufiges Verständnis von „Dummheit“ legitim von einem Gegenstandsbereich unterschiedslos auf einen anderen übertragen und auch dort sinnvoll angewendet werden kann. Aber selbst in diesem reduzierten Sinne erhält der geneigte Leser keinerlei Kriterien an die Hand, die ihn gegebenenfalls selbst in die Lage versetzen würden, „Dummheit“ von Nicht-Dummheit zuverlässig zu unterscheiden und sich vor ersterer zu hüten. Dieses strukturelle Problem der Argumentation, die weitgehend kriterienlose Diskussion und die Vagheit, ja Beliebigkeit seines zentralen Begriffs nehmen dem Buch seinen intendierten Nutzen und lassen den Leser so hilflos zurück wie weiland Don Quijote vor den Windmühlenflügeln. Übrig bleibt ein langatmiger, beispielereicher und manchmal denunziatorischer Rundumschlag mit eben solchen Windmühlenflügeln, die alles das niedermachen und einebnen, was sich erdreistet, vom studienrätlichen Garde- oder Mittelmaß des Nicht-Dummen abzuweichen.

Entsprechend führt der Autor seine Leser in den eineinhalb Dutzend Unterkapiteln des zweiten Teils seines Buches auf eine Besichtigungsreise durch die „Reiche der Dummheit“, die nicht selten (und vielleicht auch nicht zufällig) insinuativ an die „Reiche des Bösen“ anklängen, die uns ein U.S.-Präsident inzwischen so mundgerecht gemacht hat. Diese „Reiche der Dummheit“ entdeckt Reutterer in den Medien, in Vorurteilen, Moral und Spießbürgertum, in Aggression, Krieg, Politik, Militarismus und der Ökoproblematik, in Illusionen, Frauenfeindlichkeit, Ideologie, Religion und Kreationismus, aber auch in Teilbereichen der Wissenschaft selbst und in der Philosophie sowie paradigmatisch – man durfte es erwarten – in Aberglaube, Esoterik, Astrologie, Ufologie, Kryptozoologie und dergleichen mehr. Eben weil seine definitorischen Unterscheidungskriterien so luftig und inhaltsleer sind, verbleibt kein Gebiet, keine Person und kein Einzelobjekt der Betrachtung, an dem sich „Dummheit“ nicht prinzipiell festmachen und exemplifizieren ließe – Dummheit als anthropologische Konstante mit Weltuntergangspotential. Dabei möchte man dem Autor angesichts mancher eklatanter Einzelbeispiele für konsensfähig „Dummes“ ja eigentlich nur zu gerne beipflichten, würde eine solche Zustimmung nicht durch seine flinke Kapitulation vor den allfälligen Definitionsverpflichtungen zu Beginn und angesichts seiner zahlreichen verfehlten sonstigen Beispielfälle nicht so gründlich kompromittiert.

Die stärkste Waffe zur Erniedrigung aller und alles Unliebsamen ist es, den Betroffenen Minimalvernunft abzuspochen, und ihnen allen, wenn auch bisweilen graduell schattiert, „Dummheit“ zu bescheinigen. Dabei trifft die Dummheitskeule des Oberzensors ziemlich wahllos, eben weil sie gar kein Wahlkriterium hat, manche vermeintlichen „Dummheiten“, die angemessen mit einem ganz anderen Vokabular beschrieben und gewertet werden müssten. Der italienische Filmregisseur und Publizist Pier Paolo Pasolini hat in einer seiner (hier-

zulande leider fast unbekannt gebliebenen) literaturkritischen Untersuchungen in einem einzigen, schnell dahingeworfenen Satz, in dem er die Welt als „ein Magma aus Unordnung, Korruption, Heuchelei, Dummheit und Ungerechtigkeit“ charakterisiert (Pasolini 1989, S. 74), mehr Differenzierungskunst bewiesen als Reutterer auf 450 Seiten.²

Beispiele für fragwürdige pauschale Dummheitszuschreibungen im Dienste eines biederen Aufklärertums finden sich in Reutterers Buch allenthalben: So ist beispielsweise die 600 Seiten starke, seinerzeit enormes Aufsehen erregende Studie, mit der Otto Weininger die Minderwertigkeit der Frau und der Juden zu erweisen versuchte (Weininger 1903), zweifellos weniger ein Ausdruck von dessen Dummheit als vielmehr seiner notdürftig philosophisch bemäntelten, von Freud (1909/2000, S. 36), Assoun (1984), Palmier (1984), LeRider (1985) und anderen übereinstimmend diagnostizierten sexual-neurotischen Verfassung. Weininger, dessen Namen Reutterer durchgängig falsch schreibt, erschoss sich 23jährig im Jahr des Erscheinens seines Buches in Beethovens Haus in Wien. Rechtsradikalismus ist sicherlich ebenfalls nicht so sehr dumm, als vielmehr perfide und menschenverachtend. Tautologisch formulierte Pa-

-
- 2 Reutterers Buch ist im übrigen bei weitem nicht der erste Versuch, vermeintlicher oder tatsächlicher Dummheit Herr zu werden. Vor sechzig Jahren hatte beispielsweise der Verfasser einer deutlich enger fokussierten, aber prinzipiell ähnlich motivierten Studie – *Dummheit? Hexenwahn, Teufelsspek und Reliquienswindel* (Kämpfer 1937) – alles, was ihm im Rahmen seines Themas nicht recht geheuer schien, begrifflich ebenso undifferenziert wie Reutterer der florierenden „Dummheit“ seiner Mitmenschen angelastet. Seinerzeit hatte sein militant-völkischer Verleger, General Erich Ludendorff, wenn auch unverkennbar mit dem Wortschatz seiner Gattin, der notorischen Mathilde Ludendorff (Ludendorff 1935, vgl. z.B. Gugenberger 2001), noch mittels einer „Vorbemerkung des Verlags“ (S. 4) die begriffliche Schlichtheit der Darstellung aufzufangen versucht – und das Ganze damit freilich nur noch unerquicklicher gemacht: „Der Verfasser bedient sich im Nachfolgenden der landläufigen Ausdrucksweise, um allgemeinverständlich zu bleiben, und nennt den Nährboden der christlichen Teufels- und Zauberwahnlehren ‚Dummheit‘. Dieser Ausdruck hat den Vorteil der Volkstümlichkeit, wenn er auch den Kern der Sache, genau genommen, nicht trifft. Nicht Dummheit allein ist es, worauf die Wahnlehren sprießen, sondern etwas bei weitem Gefährlicheres und – zugleich leichter zu Bekämpfendes. Gewiß spielt auch organische, angeborene oder durch Alkoholgenuß künstlich erzeugte Dummheit, Beschränktheit der Vernunft, eine große Rolle bei der Ausbreitung und Erhaltung des unsinnigen Wunderglaubens usw. Viel gefährlicher aber ist die künstlich erzeugte ‚Dummheit‘, das durch christliche suggestive Kindererziehung und Erwachsenenbehandlung hervorgerufene ‚induzierte Irresein‘, ein künstlicher Wahn, der weit mehr verbreitet ist, als man allgemein annimmt. Diese geistige Erkrankung zahlreicher Deutscher, die sich darin äußert, daß die mit dem Glauben, mit der Religion zusammenhängenden Gebiete des Geistes, der Hirntätigkeit, sozusagen außer Betrieb gesetzt, lahmegelegt werden, ist nicht unheilbar. Gelingt es, einem so Erkrankten die Suggestionen aufzuzeigen, denen er verfallen, und die Suggereure und deren heimliche Ziele zu entlarven, so kann ein ‚induziert Irrer‘ gesunden.“ Dem Rezensenten ist Reutterers (wenn auch begrifflich unbeholfene) Diktion im Vergleich dann doch um einiges lieber als die der germanentümelnden Ludendorffschen Sekte.

ckungsbeilagen sind mitnichten dumm, sondern günstigenfalls leichtfertig. Die „widernatürliche Sexualmoral der katholischen Kirche“ ist nichts weniger als dumm, sondern bigott und ersichtlich Teil eines Machtspiels. Werbetexte sind in aller Regel keineswegs dumm, sondern vielmehr peinlich genau kalkuliert und hoch zweckrational, denn sie unterliegen präzise definierten Erfolgskriterien und kommen nur solange zum Einsatz, wie sie ihre angestrebte Wirkung erzielen. Sie sind geradezu als Gegenbeispiele für „Dummheit“ tauglich. Sie sind oft clever, bisweilen kluge Verstellung, und können durchaus nebenbei, wie die Linguistin Nina Janich (1998a, 1998b, 2001) gezeigt hat, auch noch sprachkultivierend wirken. Auch kalkulieren sie, anders als unterstellt, häufig durchaus nicht mit der Dummheit der werbesprachlich Adressierten, sondern orientieren sich an ganz anderen Faktoren. Heidegger wiederum eine besonders missratene Formulierung anzukreiden, belegt sicherlich weniger die „Dummheit“ dieses Philosophen als seine gelegentlich überbordende sprachliche Eigenwilligkeit. Die Annahme eines freien Willens, das Für-möglich-Halten der Unsterblichkeit der Seele, die breite Spanne der sogenannten Grenzwissenschaften, von stockkonservativen anomalistischen Forschungsbemühungen bis hin zu esoterischen Glaubensbekenntnissen der groteskeren Art, alle unterschiedslos über den wohlfeilen und begrifflich hilflosen Verdummungsleisten schlagen zu wollen, hat keinerlei Aufklärungswert und kann dem zweifellos honorigen, in der Durchführung aber ganz und gar zügellosen Antrieb des Autors selbst sicher ebenfalls nicht Genüge tun.

Vieles in Reutterers Beispielsauswahl und -präsentation ist zudem auf rasche Effekte bedacht und bedient sich einer Darstellungsweise, die man, freundlich gesonnen, als kopfschüttelnd-humorvoll auslegen mag, die man aber, etwas weniger konzilient, bisweilen auch für den Versuch halten darf, Andere – verdient oder nicht – der Lächerlichkeit preiszugeben. Reutterers verhaltenes Amusement und gegebenenfalls das seiner Leser, sofern es sich denn auf diese überträgt, gleicht all zu oft dem antiken Lachen der thrakischen Magd, die nicht an sich zu halten wusste, als der Philosoph Thales bei versonnener Betrachtung des Himmelsgewölbes in einen Brunnen fiel. Das schadenfreudige Lachen der Thrakerin mag ideengeschichtlich bisweilen bereinigend gewirkt haben (Blumenberg 1987), doch meist lacht sie aus Ignoranz.

Literatur

- Assoun, P.-L. (1984): Der perverse Diskurs über die Weiblichkeit. In: LeRider, J.; Leser, N. (Hrsg.): *Otto Weininger. Werk und Wirkung*. Bundesverlag, Wien, 181-196.
- Blumenberg, H. (1987): *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Freud, S. (1909/2000): Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [„Der kleine Hans“]. In: Freud, S.: *Studienausgabe Band VIII: Zwei Kinderneurosen*. Fischer Verlag, Frankfurt/Main, 9-123.
- Gugenberger, E. (2001): Mathilde Ludendorff und ihre rechte Gotterkenntnis. In: Gugenberger, E.: *Hitlers Visionäre. Die okkulten Wegbereiter des Dritten Reichs*. Ueberreuter, Wien, 153-170.

- Janich, N. (1998a): Fachliche Information und inszenierte Wissenschaft. Fachlichkeitskonzepte in der Wirtschaftswerbung. Gunter Narr Verlag, Tübingen.
- Janich, N. (1998b): Probiotisch – Die Biotechnologie prägt einen neuen Naturbegriff. Eine fachsprachlich-semiotische Untersuchung von Lebensmittelwerbung. *Kodikas/Code. Ars Semeiotica* 21, 99-110.
- Janich, N. (2001): We kehre for you – Werbeslogans und Schlagzeilen als Beitrag zur Sprachkultivierung. *Zeitschrift für angewandte Linguistik* 34, 63-81.
- Kämpfer, E. (1937): Dummheit? Hexenwahn, Teufelsspuk und Reliquienswindel. Ludendorffs Verlag, München.
- Ludendorff, M. (o.J. [1935]): "Induciertes" Irresein durch Occultlehren. An Hand von Geheimschrift nachgewiesen. Mit einer Einleitung von General Ludendorff. Ludendorffs Volkswarte-Verlag, München.
- Palmier, J.-M. (1984): Otto Weininger, Wien und die Moderne. In LeRider, J.; Leser, N. (Hrsg.): Otto Weininger. Werk und Wirkung. Bundesverlag, Wien, 80-95.
- Pasolini, P. P. (1989): Eine Welt der Unordnung und der Dummheit. In: Pasolini, P.P.: Literatur und Leidenschaft. Über Bücher und Autoren. Klaus Wagenbach, Berlin, 69-74.
- LeRider, J. (1985): Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und des Antisemitismus. Löcker, Wien und München.
- Weininger, O. (1903): Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. W. Braumüller, Wien und Leipzig.

Nils Freytag und Diethard Sawicki (Hrsg.)

Wunderwelten. Religiöse Ekstase und Magie in der Moderne

Wilhelm Fink, München 2006

ISBN 3-7705-4226-6, 190 Seiten, € 19,90

Rezensent:

HELMUT ZANDER³

Schon wieder ein Band mit irgendwelchen Zaubergeschichten, denkt man, nicht zuletzt wenn man das Umschlagbild mit der verzückt grinsenden jungen Dame, die eher ans Kiffen denn an Ekstase denken lässt, umschlägt. Aber weit gefehlt. Nach den ersten Zeilen wird klar, dass hier eine ausgezeichnete Publikation zur Geschichte religiöser Erfahrungen im 19. Jahrhundert vorliegt, die man teilweise sogar wie einen Krimi liest.

3 PD Dr. Helmut Zander ist Historiker mit den Forschungsschwerpunkten Geschichte gesellschaftlicher Pluralisierung sowie Kultur- und Sozialgeschichte der Religion. Er lehrt am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität Berlin.

Die Qualität des Bändchens beginnt mit dem Einleitungskapitel der beiden Herausgeber. Sie bieten keines der häufig nichtssagenden Vorworte, sondern stellen religiöse Phänomene in den Kontext der aktuellen kulturwissenschaftlichen Historiographie. Dieses Kapitel ist eine Pflichtlektüre für Historiker und Historikerinnen, die sich in diesem akademischen Forschungsfeld bewegen. Freundlich, aber entschieden teilen Sawicki und Freytag ihre Schläge gegen eine einseitige Politik- und Sozialgeschichte aus und plädieren für eine alle Methoden integrierende Religionsforschung im Rahmen der neuen Kulturgeschichte: kritisch gegenüber Säkularisierungsdogmen und Modernisierungserzählungen, offen für die innere Fremdheit einer Kultur, mit einem Blick auf die internationale Dimension gerade der Religionsgeschichte. Und nicht zuletzt lehren sie, dass man auch die politische Geschichte mit religionskundlichem Blick besser versteht. Denn wer weiß schon, dass auch Bismarck ein „Erwecker“ war? Nur wenn die kulturwissenschaftliche Erforschung außergewöhnlicher oder „anomaler“ Phänomene das von den Herausgebern gewiesene Niveau erreicht, hat sie in der scientific community eine Chance, rezipiert zu werden.

Sechs Aufsätze blättern nun die Erforschung von „religiöser Ekstase und Magie in der Moderne“ auf, und an diesem Untertitel setzt meine einzige gravierende Kritik an. Der Begriff Magie ist völlig überflüssig, denn er kommt an keiner Stelle in dem Band in einem systematischen Kontext vor; zudem bleiben die Herausgeber eine Antwort schuldig, was sie unter Magie verstehen wollen. Auch die Klärung von „Ekstase“ unterbleibt. Zudem ist das Buch, wenn man den Untertitel als Epochendefinition ernst nimmt, eine Mogelpackung, denn „die Moderne“ schrumpft auf das 19. und 20. Jahrhundert. Diese verkaufsfördernden (?) Luftblasen sind allerdings ganz unnötig, denn der Band bietet Forschung in hoher Qualität:

- Lambert Kansy belegt für Basel die Kontinuität einer religiösen Traumdeutung am Anfang des 19. Jahrhunderts im pietistischen Milieu, nachdem die Aufklärung versucht hatte, den Traum psychologisch zu säkularisieren.
- David Ellis dokumentiert, dass die Erweckungsbewegung in Brandenburg und Pommern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von den Unterschichten bis in adelige und Regierungskreise, etwa bei König Friedrich Wilhelm IV., reichte. Für die politikhistorische Forschung ist zudem spannend, dass diese Gruppen nicht nur staatskritisch, sondern durchaus staatstragend ausgerichtet sein konnten.
- Bernhard Gissibl macht plausibel, dass Phänomene des Blutschwitzens in Oberbayern um 1840 mit einer neuen Priestergeneration in Verbindung zu bringen sind, die der aufgeklärten Wunderkritik (auch in kirchlichen Kreisen) mit einer neuen Offenheit für „mystische“ Phänomene begegneten. Sie bewegten sich dabei durchaus in damals „modernen“ Debatten, nutzten etwa Theorien des „animalischen Magnetismus“. Auch hier wurde die Debatte sehr schnell politisch. Während der Staat die Medizinalaufsicht schickte, pochte die Kirche auf die Eigenständigkeit religiöser Erfahrungen.

- Nicole Priesching zeigt anhand der Südtiroler Ekstatikerin Maria von Mörl, wie die Selbstwahrnehmung als „einfache“ Kranke und die Wahrnehmung als „Mystikerin“ sich nur teilweise deckten. Zugleich machen ihre Ausführungen zu Joseph Görres deutlich, dass die kulturwissenschaftliche Formierung der Mystikforschung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiterhin eine *terra incognita* ist.
- Owen Davies belegt den irritierenden Befund, dass es in Südengland Hexenprozesse bis ins frühe 20. Jahrhundert gegeben hat (wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, nämlich zur Abwehr von Hexereivorwürfen), und
- Rhodri Hayward dokumentiert, dass die „große Erzählung“ der Verwissenschaftlichung der Medizin eben eine Erzählung ist. Im 19. Jahrhundert war es für evangelikal orientierte Ärzte leicht möglich, dämonologische Theorien in neue Dimensionen der Anthropologie, etwa in die Lehre vom Unbewussten, zu implantieren.

Mit diesen Beiträgen lenkt der Band den Blick auf das hinsichtlich religiöser Fragen weiterhin unterschätzte 19. Jahrhundert. Einmal mehr werden die historischen Projektionen vom Rückgang der religiösen Vitalität widerlegt. Vielmehr wird deutlich, dass die Verwissenschaftlichung der Lebenswelt nicht nur religionskritisch („säkularisierend“) wirkte, sondern auch neue Entfaltungsformen und Erfahrungsbereiche religiöser Praxis eröffnete. Dies korrespondiert mit neueren Forschungen etwa zur Wissenschaftspopularisierung (Andreas Daum), in denen Religionskritik als grundlegende Dimension der naturwissenschaftlichen Popularisierung bestritten oder zumindest stark eingeschränkt wird. Insbesondere Gissibl und Priesching zeigen, dass religiöse Erfahrung und außergewöhnliche Zustände in jeweils zeitbedingten Deutungskontexten auftreten. Am Ende des 19. Jahrhunderts etwa wird man diese „religiösen“ Phänomene „parapsychologisch“ deuten. Jedes Zeitalter besitzt also seine ganz eigenen Formen der „Ekstase“.

Damit sind alle Aufsätze eine Absage an klassische Modernisierungstheorien, allerdings meist implizit; nur in der Einleitung wird diese Dimension ausdrücklich als Referenzhorizont genannt. Doch berichten die Aufsätze durchgängig von Phänomenen, die es in einer „modernen“ Gesellschaft nicht oder nicht mehr geben sollte oder die zumindest im Verlauf des 20. Jahrhunderts hätten aussterben sollen. Aber ekstatische Phänomene enden bis heute nicht, „die Moderne“ (was immer das ist) ist geradezu religionsproduktiv.

Mit diesen Aufsätzen verbinden sich viele neue Forschungsfragen, die sich meist nur unangesprochen in den Texten finden. Welcher Weg führt im frühen 19. Jahrhundert vom Magnetismus zum Spiritismus? Welche Konfessionskulturen der Erfahrungsfrömmigkeit werden im 19. Jahrhundert ausgebildet? Wie werden Heil und Heilung neu konstelliert? Welche Rolle spielt die Wissenschaft bei der „Produktion“ von Religion? Nicht zuletzt diese Anregungen für weitere Forschungen dokumentieren die Qualität dieses Bandes. Man hält eben nicht nur Antworten, sondern auch neue Fragen in der Hand, wenn man die glücklich-verquälte Ekstatikerin auf dem Cover wieder anblickt.

Wolfram Frietsch

Newtons Geheimnis

Wissenschaft und Esoterik – Zwei Seiten einer Medaille

Scientia Nova, Gaggenau 2006

ISBN 3-935164-04-1, 264 Seiten, € 19,80

Rezensent:

GERHARD MAYER⁴

You can't judge a book by looking at the cover ... (Willie Dixon)

... aber manchmal werden Befürchtungen, die die Gestaltung eines Buch-Covers auslösen mögen, leider doch bestätigt. So im Fall des hier zu besprechenden Buches *Newtons Geheimnis* von Wolfgang Frietsch: Man glaubt beim Anblick des Bandes, ein Stück esoterischer Erbauungs- oder Ermahnungsliteratur in die Hand bekommen zu haben und muss dann bei der Lektüre feststellen, dass dieser Eindruck über weite Strecken bestätigt wird.

Dabei hat sich der Autor einem durchaus interessanten Thema zugewandt, das derzeit auch seitens verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen viel Beachtung findet. Vor allem in wissenschaftshistorischen und religionswissenschaftlichen Studien wurde der Frage des Einflusses von esoterischem bzw. okkultem Denken auf den Prozess des wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns nachgegangen.⁵ Inzwischen hat sich in einigen Bereichen ein durchaus differenziertes Bild ergeben, bei dem das Mittelalter keineswegs als finster und das Zeitalter des aufgeklärten Rationalismus keineswegs ohne eine naturphilosophisch-esoterisch orientierte parallele Geistesströmung anzusehen ist.⁶

Diese Entwicklung scheint der Autor zwar teilweise zur Kenntnis genommen zu haben – seine Literaturangaben lassen darauf schließen –, aber leider hat sich das nur bruchstückhaft und unzusammenhängend in seinem Buch niedergeschlagen, nämlich nur in dem Ausmaß, als es seinem zentralen Anliegen dient. Dieses besteht in der „Verkündung“ der im Buchtitel genannten These, dass „Esoterik und Wissenschaft zwei Seiten ein und derselben Medaille sind“ (S. 24). Ich nenne es eine „Verkündung“, weil der Autor seine These nicht hinreichend belegt und eine klare Argumentation schuldig bleibt.

Doch zunächst zum Inhalt des Buchs: Den Beginn und das Ende bilden allgemeine Ausführungen appellativen Charakters über einen anstehenden und notwendigen Paradigmen-

4 Dr. Gerhard Mayer ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau.

5 Zum Beispiel Laqueur (2006), Treitel (2004), Owen (2004) und Kümmel & Steckiewicz (2003).

6 Siehe z.B. Stuckrad (2004, S. 72ff. und 160ff.).

wechsel, über die Notwendigkeit, die Laufrichtung zu ändern, die Intuition (als ein „Attribut“ einer esoterischen Weltsicht – S. 22) zu fördern, der Stimme der Esoterik zuzuhören und zu erkennen, dass sie „ureigenst zur Wissenschaft gehört“ (S. 25). Fortschritt müsse nun, wenn denn alle vernünftig geworden sind und Esoterik und Wissenschaft als zwei sich gegenseitig befruchtende Seiten einer Medaille verstehen, „nicht mehr allein in einer quantitativen oder kausalen Welt gesucht werden, sondern kann auch analog, komplementär und qualitativ sein“ (S. 227). Die beiden der ersten Rahmung folgenden Kapitel widmet Frietsch einigen Aspekten der Wissenschaftsgeschichte, -theorie und -kritik. Nachdem er die Ansätze von Popper, Kuhn, Feyerabend und der radikalen Konstruktivisten skizziert hat, geht er auf ethische Probleme und Fehlverhalten im Wissenschaftsbetrieb ein (z.B. anhand der Ausführungen von Di Trocchios Buch *Der große Schwindel*), um schließlich in Bezugnahme auf hybride Machbarkeits- und Potenzphantasien einiger Wissenschaftler festzustellen: „Wissenschaft ist nicht nur kritisierbar, sondern auch anzweifelbar geworden“ (S. 67). In den nächsten zwei Kapiteln behandelt der Autor „die unbekanntenen Seiten der Esoterik“ und den „Corpus der Esoterik“. Zuerst kommt die obligatorische Unterscheidung zwischen der seriösen Esoterik und der „Esoterik als eine Art Blümchen-, Lächel- und Wohlfühl-Romantik“ (S. 71), an die er einige Anmerkungen zur „wissenschaftlichen Esoterik“ (er meint damit vor allem die religionswissenschaftlichen Untersuchungen zur Esoterik von Faivre und Hanegraaff) anschließt.⁷ In der Folge verlässt er die bisher weitgehend ahistorisch gebliebene Behandlung der Esoterik, schweift kurz in die Renaissance, um dann auf die Ägyptomanie und Ägyptosophie einzugehen und das Assmannsche Konzept der *Gedächtnisgeschichte* einzuführen, das er als eine Art Freibrief für eine ahistorische Sichtweise einsetzt: „Der Begriff *Gedächtnisgeschichte* eröffnet einen Freiraum, der ebenfalls für die Esoterik nutzbar gemacht werden kann“ (S. 77, Hervorh. im Original). Da die *Gedächtnisgeschichte* den konstruktiven Aspekt der Geschichtsdeutung betont und der historischen Faktizität eine Nebenrolle beimisst, wird die Frage, inwieweit die mythische Aufladung und Verortung einer esoterischen Tradition in irgendeiner Weise mit den historischen Fakten in Einklang zu bringen ist, irrelevant. Es gehe in der Esoterik um die

7 Frietsch scheint sich zwar bewusst zu sein, dass man wissenschaftliche Esoterikforschung nicht einfach in wissenschaftliche Esoterik umdeuten darf, weswegen er den Begriff in Parenthese setzt, doch ist für ihn diese Vorstellung offenbar dennoch sehr verlockend, so dass er in seiner Argumentation oft Esoterikforschung mit Esoterik gleichsetzt und von einem „Esoterik-Lehrstuhl“ spricht (wieder in Häkchen) und dem entsprechenden Textabschnitt die Überschrift „Esoterik heute“ gibt. Ein typisches Beispiel für diese eigenartige – man möchte meinen: mutwillig den Anschein erweckende – Gleichsetzung findet sich auf S. 89: „Der Ansatz, von einem Ideenkomplex auszugehen [gemeint ist Hanegraaffs Ansatz – G.M.], hat den Vorteil, dass Esoterikforschung in die Lage versetzt wird, umfassendere und komplexere Gebiete wie Gnostizismus, Hermetismus oder Mystik mit einbeziehen zu können. Auf diese Weise ist es möglich, *Esoterik begrifflich als seriöse Disziplin* inmitten eines wissenschaftlichen Diskurses stärker zu etablieren.“ (Hervorhebung G.M.)

„Einheit hinter der Vielfalt“ (ebd.). Frietsch greift damit den zentralen esoterischen Gedanken einer *philosophia perennis* auf.

In drei weiteren Abschnitten kritisiert er die New-Age-Bewegung und zwei der in diesem Zusammenhang prominent gewordenen Personen, Fritjof Capra und Ken Wilber. Sein zentraler Vorwurf besteht darin, dass ihnen die Verschmelzung wissenschaftlicher und esoterischer Weltbilder nicht gelungen sei. Sie hätten weiterhin polarisiert und damit eine „Integration des Alten *durch* das Neue – und eben nicht *auf Kosten* des Neuen“ verhindert (S. 85, Hervorh. im Original).⁸ Die nächsten drei Abschnitte behandeln „Esoterik als Denkform“ (Faivres Ansatz skizzierend), „Esoterik als Religion“ („Obzwar heute scheinbar schon zu einem Ersatzwort für Religion geworden, ist Esoterik eher eine ‚ganzheitliche Wissenschaft‘“ – S. 92) und „Esoterik und Wissenschaft“ („Sowohl Wissenschaft wie Esoterik haben ihre Stärken und Schwächen“ – S. 93). Im Kapitel „Corpus der Esoterik“ skizziert der Autor verschiedene ‚Disziplinen‘ der Esoterik, Alchemie, Hermetik, Harmonik, Kabbala, und nennt einige Befunde und Mythen um die Geheimgesellschaft der Rosenkreuzer. Nach einem dazwischen geschobenen wissenschaftshistorisch orientierten Kapitel zur Renaissance und zur beginnenden Neuzeit widmet Frietsch den verbleibenden Teil des Buchs der Darstellung der fünf Wissenschaftler Francis Bacon, René Descartes, Johannes Kepler, Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz unter dem Aspekt ihrer Berührungspunkte mit esoterischem Gedankengut. Ein letztes Kapitel unter der kryptischen Überschrift „Zweifelloser Schluss“ spannt, wie schon erwähnt, den Bogen zum appellativen Beginn, indem „drei grundsätzliche Ansichten für einen möglichen Paradigmenwechsel und zu einem Neuverständnis“ vorgestellt werden, die zu den vielsagenden „Schlussfolgerungen“ führen: „1. Wissenschaft ist anzweifelbar. 2. Esoterik ist anders. 3. Esoterik UND Wissenschaft.“ (S. 223 – Hervorheb. im Original). Die nachfolgenden Erläuterungen der drei Schlussfolgerungen bringen nur wenig neue Argumente zusätzlich zu denen, die wir schon aus der Einleitung kennen.

Es gibt vieles an diesem Buch zu kritisieren, etwa das häufige Aufstellen von Thesen, ohne sie in irgendeiner Art und Weise zu begründen und/oder zu belegen, die unscharfe Verwendung zentraler Begriffe (z.B. Esoterik, Wissenschaft, Intuition), deren Personalisierung („die Wissenschaft / die Esoterik sagt“)⁹, die populistische Übergeneralisierung von Wildwüchsen und Fehlentwicklungen im Wissenschaftsbetrieb sowie der Hybris mancher Wissenschaftler, die gelegentliche Gleichsetzung oder Verwechslung von wissenschaftlicher Forschung bzw. Erkenntnis und deren Anwendung, die teilweise widersprüchliche Argumentation und das nicht kommentierte oder nicht reflektierte Nebeneinanderstellen widersprüchlicher wissen-

8 Frietsch zieht folgendes Fazit: „Die Überlegungen von Wilber und Capra machen deutlich, wie wenig die ‚New Age-Bewegung‘ von westlicher ‚Esoterik‘ verstanden und gewusst hat.“ (S. 85)

9 Unfreiwillig komisch klingt folgende, „die Moderne“ personifizierende Argumentationskette: „Wenn Descartes von den Rosenkreuzern beeinflusst war, dann auch seine Philosophie und damit die Moderne. Einzig: Diese weiß es nicht!“ (S. 166)

schaftlicher Positionen und die manchmal nicht nachvollziehbare Einführung von Diskursen, die vom Thema des Buches wegführen.¹⁰ Es wäre nicht schwierig, beckmesserisch Seite für Seite durchzugehen und mit Dutzenden von Beispielen die oben genannten Kritikpunkte zu belegen, doch müsste dies die Leser langweilen. Deswegen beschränke ich mich auf wenige exemplarische Punkte.

Ein Beispiel für nicht stringente Argumentation stellen die beiden wissenschaftskritischen Kapitel dar (S. 44ff.). Nachdem Frietsch ganz ordentlich und mit deutlicher Sympathie Paul Feyerabends Wissenschaftsphilosophie referiert und dessen Äußerung zitiert, dass die „Welt der Wissenschaft (...) eine komplexe und zersplitterte Entität [ist], die durch Theorien und einfache Regeln nicht erfasst werden kann“ (Feyerabend, zitiert nach Frietsch, S. 48), missachtet er diese Einsicht und trifft über einige Seiten hinweg simplifizierende Aussagen über „die Wissenschaft“ im Singular. Auf S. 59 fällt ihm plötzlich wieder ein, „dass es so etwas wie *die* Wissenschaft nicht gibt“ (Hervorh. im Original), „denn das Wissenschaftsspektrum ist breitgefächert“ (S. 58); doch dann vergisst er dies erneut und schließt ein paar Sätze weiter: „Damit ist die Wissenschaft als solche anzweifelbar“ (S. 59). Auf den nächsten Seiten fährt er mit ähnlich gearteten verallgemeinernden Aussagen fort („die Grenzen der Wissenschaft steckt sie sich selbst“, „die Wissenschaft ist schon lange nicht mehr für den Menschen da“, „so lange wird Wissenschaft Wissen ‚schaffen‘ und nichts weiter“, „die Wissenschaft [muss] aus ihrem modernen Dornröschenschlaf erwachen“, „bei genauem Hinsehen lebt Wissenschaft eher von Glauben und Hoffen“ usw.), um danach wieder festzustellen, dass das „einheitlich geglaubte Wissenschaftsbild (...) vor unseren Augen [zerfällt]“ (S. 67). Wenn er schließlich mit dem schon weiter oben zitierten Fazit fortfährt: „Wissenschaft ist nicht nur kritisierbar, sondern auch anzweifelbar geworden“ (S. 67), dann macht er einen kategorialen Fehler, denn es müsste z.B. heißen: Der Wissenschafts*betrieb* ist kritisierbar, wissenschaftliche *Methoden* und *Befunde* bzw. deren *Interpretation* sind anzweifelbar.

Auch wenn man die Behandlung der Esoterik in diesem Buch betrachtet, wird man nicht glücklich. Zu unklar sind die Definitionen, zu willkürlich modelliert der Autor die Konzepte nach seinem Gusto, zu undurchsichtig bleiben die Kriterien für die Selektion der in die Überlegungen einbezogenen Inhalte. Frietsch definiert zuerst Esoterik als „Erkenntnismöglichkeit (...), die erst einmal anders ist, als wir es gewohnt sind“ (S. 23), dann „als *komplementäre* oder *andere* Seite unserer Kultur“ (S. 71, Hervorh. im Original), dann wiederum als „eine ‚ganzheitliche Wissenschaft‘, die in der Lage ist, unterschiedliche Traditionsstränge miteinander zu verbinden“ (S. 92) und schließlich „als de[n] Oberbegriff für traditionelle Arkandisziplinen wie Alchemie, Hermetik, Kabbala oder Magie“ (S. 95). In den beiden Abschnitten (S. 72-76), die auf einige religionswissenschaftliche Untersuchungen zur Esoterik (Faivre, Neugebauer-Wölk, Hanegraaff, von Stuckrad) eingehen, lernt man noch weitere Definitionen kennen, die

10 Z.B. die Kontroverse zur Person Shakespeares (S. 140) oder der Exkurs über die rudimentären Grundlagen der Harmonielehre (S. 176ff.).

der Autor – wenn es ihm passt – in modifizierter Form übernimmt oder aber zurücklässt, ohne ihnen weitere Beachtung zu schenken. So greift er beispielsweise Faivres Definition von Esoterik als „Denkform“ auf und setzt sie mehr oder weniger unkommentiert mit „Esoterik als Erkenntnisform“ gleich.¹¹ Von Stuckrads Kritik an Faivres Konzeption und seine Erweiterung des Verständnisses des Esoterischen als eines Diskurselements schenkt er genauso wenig Beachtung, wie er etwa Konsequenzen aus den Befunden der meisten Esoterikforscher zieht, dass man Esoterik keineswegs als geschichtslos und ahistorisch zu betrachten habe.

An dieser Stelle kommt eine stark selektive, von persönlichen Wünschen an ein Esoterikbild (im Sinne einer *philosophia perennis*) getriebene Auswahl an wissenschaftlichen Befunden unter Ignorierung der damit einhergehenden Diskurse zum Vorschein, die man auch an anderen Stellen vorfindet: So wird die Harmonik kurzerhand dem „Corpus der Esoterik“ einverleibt¹²; in der Liste der den „Corpus“ bildenden Disziplinen taucht – unvermutet und die Logik des Kapitelaufbaus verbiegend – das Stichwort „Geheimgesellschaften“ auf („Als praktische Anwendungsgebiete der Esoterik schlechthin zählen die sogenannten ‚Geheimgesellschaften‘“ – S. 111), wo Frietsch im Zugriff wieder wählerisch wird: „An Geheimgesellschaften interessieren uns hier ausschließlich die Rosenkreuzer“ (S. 112). Einen Grund für diese Beschränkung nennt er nicht.¹³ Auffallend ist jedoch seine Bemühung, die in den Lebensbildern vorgestellten ‚Giganten‘ der Wissenschaftsgeschichte in irgendeine Berührung

11 Mit dieser ‚Aneignung‘ hat er sie aus dem Lager der Wissenschaft in das des Esoterischen überführt – er hat also in esoterisch denkender Weise die Definition der Esoterik als Denkform gewissermaßen auf sich selbst angewandt und ‚esoterisiert‘.

12 In dem von Hanegraaff herausgegebenen zweibändigen *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Hanegraaff 2005) sucht man einen solchen Eintrag vergeblich.

13 Er wäre auch schwer zu finden (klammert man persönliche ideologische Vorlieben aus), denn gerade die ‚dunkleren‘ Seiten magisch-okkulturer Ansätze bieten reichhaltiges Material, um die Hauptthese des Autors, Wissenschaft und Esoterik als zwei Seiten einer Medaille zu verstehen, zu diskutieren. Faustisches Streben nach Naturbeherrschung im weitesten Sinn und nach der damit verknüpften Macht trieben (und treiben) gleichermaßen Okkultisten und Naturwissenschaftler an, die man auch immer wieder in Personalunion fand. So etwa den Pionier der Raumfahrttechnik Jack Parsons, der Mitglied des *Ordo Templi Orientis* und von Aleister Crowley zum Vorsteher der *Agape Lodge* in Pasadena eingesetzt worden war (Pendle 2005, Carter 1999); oder der ‚Vater‘ des sowjetischen Raketenprogramms, Konstantin Tsiolkowski, der in der Raumfahrt ein Mittel zur Vervollkommnung der Menschheit sah (zu den biopolitischen Utopien und den ‚okkulten Wurzeln‘ des russischen Raumfahrtprogramms siehe Groys & Hagemeyer 2005). Auch mit der Alchemie wurden Bestrebungen verknüpft, die Natur zu perfektionieren und z.B. auch künstliches Leben in Form von Homunculi zu erschaffen (Newman 2004) – Bestrebungen, die auch in magischen Gruppierungen eine Rolle gespielt haben. Der Roman *Der Magier* von W. Somerset Maugham greift beispielsweise dieses Thema auf.

oder Nähe zu den Rosenkreuzern zu bringen.¹⁴ Beispiel Descartes: „Es bestehen Übereinstimmungen zwischen Descartes' Lebensweise und jener der Rosenkreuzer, darin, dass beide Seiten dafür eintreten, die Wissenschaft zu pflegen und Kranke umsonst zu heilen“ (S. 157); oder: „Descartes glaubte an ein ‚natürliches Licht‘, das Gott in die Seele eingepflanzt hat. [...] Die Intuition ist unabhängig von der Sinneswelt und stützt sich auf das ‚reine Licht der Vernunft‘. Von einem solchen ‚hellen, offenbaren Licht‘ verkünden auch die Rosenkreuzer“ (S. 158).

Auch ein schludrig geschriebenes Buch kann anregend sein, wenn es originelle Ideen und Gedanken enthält oder wenn es durch eine packende Darstellung die Leserin oder den Leser für die Inhalte gewinnt. Aber eine Reaktion der Art: „Das ist ja faszinierend, da möchte ich unbedingt mehr erfahren!“ löst dieses Buch nicht aus. Den Lebensbildern der fünf großen Wissenschaftler, die das Kernstück des Buchs im Hinblick auf seine zentrale These darstellen sollen, fehlt jede atmosphärische Dichte. Anstelle des Wunsches, sich etwas näher mit einer Person zu beschäftigen, weil sie eine hohe Faszination ausstrahlt¹⁵, entsteht hier eher das Bedürfnis, bestimmte Aspekte mittels einer zuverlässigen Quelle zu überprüfen, weil man den Eindruck gewonnen hat, der Autor habe nicht verstanden oder seiner These zuliebe mutwillig simplifiziert.

Das eigentliche Ziel, den Einfluss esoterischen Denkens auf die wissenschaftlichen Entwürfe und Modellbildung nachzuzeichnen, verfolgt Frietsch nur selten, und dann nur ansatzweise und oberflächlich (in den Kapiteln zu Descartes, Newton und Leibniz). Dem Autor scheint es vor allem um Gretchen-Fragen solcherart zu gehen, ob dieser oder jener berühmte Mann ‚dazugehört‘ hatte oder nicht (natürlich hatte er!), ob er eine okkulte *hidden agenda* hatte oder nicht (natürlich hatte er!) und ob er Kontakte zu den Rosenkreuzern hatte oder nicht (natürlich hatte er ... eventuell wahrscheinlich!).

Bleibt zum Schluss anzumerken, dass dem Buch auch in formaler Hinsicht ein Lektorat gut getan hätte, um einige sprachliche Holprigkeiten und auch Redundanzen wie die Verdoppelung des Textes der Fußnote 2 im laufenden Text (S. 20) zu bereinigen. Aber das sind in diesem Zusammenhang Kleinigkeiten.

Das Zusammentragen vieler Früchte alleine ergibt noch keinen wohlschmeckenden Fruchtsalat – das Einbringen von „Lesefrüchten“ aus sich heraus noch keine erquickende geistige Speise. Was Frietsch einfordert – Integration – gelingt ihm selbst nicht. Es fällt sogar schwer, einen Versuch zur Integration zu erkennen, der über reine Absichtserklärungen hinaus geht.

14 Bei Kepler fehlen die Möglichkeiten. Deswegen braucht Frietsch die Harmonik als zusätzliche Disziplin im „Corpus der Esoterik“.

15 Dies ist beispielsweise Kocku von Stuckrad mit seinen biografischen Vignetten im Buch *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens* (Stuckrad 2004) bestens gelungen.

Literatur

- Carter, J. (1999): *Sex and Rockets. The Occult World of Jack Parsons*. Feral House, Venice, CA.
- Groys, B.; Hagemester, M. (2005): *Die neue Menschheit*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hanegraaff, W.J. (2005, Hrsg.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Brill, Leiden.
- Kümmel, A.; Steckiewicz, J. (2003): Leipzig 1877: Medienepistemologische Zugänge zu Karl Friedrich Zöllners Experimenten mit Henry Slade. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 14, (4), 72-95.
- Laqueur, T. (2006): Why the Magins matter: Occultism and the making of modernity. *Modern Intellectual History* 3, (1), 111-135.
- Newman, W.R. (2004): *Promethean Ambitions*. University of Chicago Press, Chicago, Ill. and London.
- Owen, A. (2004): *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. University of Chicago Press, Chicago, Ill.
- Pendle, G. (2005): *Strange Angel. The Otherworldly Life of Rocket Scientist John Whiteside Parsons*. Harcourt, Orlando, FL.
- Stuckrad, K. v. (2004): *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. C.H. Beck, München.
- Treitel, C. (2004): *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md.

Nicolas Benzin

Giordano Bruno und die okkulte Philosophie der Renaissance

Ancient Mail Verlag, Groß-Gerau 2005

ISBN 3-935910-21-5, 116 Seiten, € 9,90

Rezensent:

WILHELM KALTENSTADLER ¹⁶

„Okkulte Philosophie“ bedeutet hier nicht, dass Giordano Bruno ein Scharlatan ist. Der Begriff „okkult“ will vielmehr zum Ausdruck bringen, dass diese Wissenschaften, mit denen sich seit der Antike große Denker und Gelehrte beschäftigten, geheime Wissenschaften sind, welche nicht der Öffentlichkeit preisgegeben werden sollten. Die Wissenschaftsgeschichte verzeichnet diese unter den altmodisch klingenden Namen „Hermetik“, „Alchemie“ und „Kabbala“. Die Erkenntnisse dieser okkulten Wissenschaften sind nicht überholte Geheimlehren

¹⁶ Prof. Dr. Wilhelm Kaltenstadler promovierte im Fach Wirtschaftsgeschichte an der Universität Wien und wurde 1998 an der Braca-Karic-Universität in Belgrad zum Honorar-Professor ernannt.

der Antike und des Mittelalters, sondern tauchen in der Zellbiologie, Homöopathie und Mathematik von heute unter modernen Namen wieder auf. Leute wie Bruno mussten darauf achten, dass sie mit ihren Ideen nicht mit der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit in Konflikt gerieten. Sie waren somit gezwungen, ihre wissenschaftlichen Aussagen zu verschlüsseln oder, wie man heute so gerne sagt, zu codieren. Wer Brunos Werke mit den Augen von heute liest, geht leicht in die Irre. Man muss Autoren wie ihn also mit den verdeckten Augen der Renaissance zu lesen wissen. Aber woher den richtigen Code nehmen?

Was Nicolas Benzin hier zu Papier gebracht hat, ist zudem weit mehr als nur die Philosophie der Renaissance. Im Grunde zeigt Nicolas Benzin in seiner scheinbaren Leichtigkeit des Denkens, welche phänomenalen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Giordano Bruno und seine ebenso wie er im Verborgenen wirkenden Freunde in der Renaissance entdeckten. Benzin hat diese Erkenntnisse in seiner unnachahmlichen Weise brillant dargestellt und dabei souverän Leben und wissenschaftliches Werk von Giordano Bruno miteinander verwoben. Dabei kommt auch Benzin – ebenso wie Horst Friedrich (2002) in seinem Buch „Alchemie. Was ist das?“ – zu der bahnbrechenden Erkenntnis, dass die der sog. Aufklärung vorausgehende „okkulte“ Wissenschaft nicht mechanistisch in Fachwissenschaften zerlegt werden darf, sondern einen unteilbaren Organismus darstellt.

Dieter Vogl, Weggefährte von Nicolas Benzin, zeigt in seinem gelungenen Vorwort verblüffend, dass die von Bruno in seinen Werken vertretenen Ideen „eigentlich aus dem Hier und Heute stammen könnten“ (S. 9). Die am meisten in die Moderneweisenden Vorstellungen Brunos finden sich nach Auffassung von Benzin in den beiden Werken *De triplici minimo et mensura* (Das dreifache Minimum und das Messen) und in *De monade, numero et figura* (Die Monade, die Zahl und die [geometrische?] Figur). Die Monade ist anders als bei Leibniz für Giordano Bruno der Kristallisationskern des Einen, des Unendlichen und Unermesslichen und verkörpert den wahren (nicht geographischen) Mittelpunkt des Seins. Dabei dürfe man aber die Monade nicht nur mathematisch interpretieren, sondern müsse sie auch als biologische Kategorie betrachten. Wie auch viele Physiker und Astronomen von heute, war Giordano überzeugt, dass es eine „unermessliche Zahl an Welten im Kosmos geben muss, die sich alle um ein Muttergestirn [also um eine Art Weltachse] in rasender Geschwindigkeit drehen“ (Vogl, Vorwort, S. 12). Gott ist in einem solchen System nicht mehr transzendent, sondern dem Kosmos immanent. Auf ähnlichen Gedanken baut dann etwas später Baruch Spinoza seine Ethik auf mathematischer Basis (*de more geometrico*) auf. Aber allein aus der traditionellen europäischen Philosophie heraus kann man weder Bruno noch Spinoza verstehen. Für ein tieferes Verständnis von Bruno kommt man nicht ohne die jüdische Kabbala aus.

In seinem ersten Kapitel verweist Benzin auf die Bedeutung der Renaissance für Leben und Werk von Bruno. Erst die aus der Antike wieder gewonnenen Kenntnisse und Weisheiten (so z.B. die Tradition der ägyptischen Geheimwissenschaften) versetzten Bruno in die Lage, in neue naturwissenschaftliche und naturphilosophische Dimensionen vorzustoßen. Dabei hat auch die Tradierung des antiken Wissens durch die Araber/Moslems und die Juden (viele

sephardische Moslems waren ja nach Moritz Steinschneider Konvertiten aus dem Judentum) das wissenschaftliche Niveau der Renaissance bereichert. Dieses antike Wissen lag aber in der Renaissance nicht offen vor und fand auch an den europäischen Universitäten keine Berücksichtigung. Es blieb fast ausschließlich kleinen privaten gelehrten Zirkeln als okkultes, geheimes Wissen vorbehalten. Dabei waren diese „okkulten“ Gelehrten immer in der Gefahr, vor Gericht gestellt und sogar Opfer der Inquisition zu werden. Zu diesen privaten Kreisen gehörten seltsamerweise nicht nur Adelige, sondern auch hochgestellte kirchliche Würdenträger, welche ihre wissenschaftlichen Neigungen und Aktivitäten so weit als möglich zu verbergen bzw. zu codieren suchten. In diesen Zirkeln befasste man sich theoretisch und praktisch (Laborversuche) mit der (ägyptisch-arabischen) Alchemie, der (ägyptisch-griechischen) Hermetik und der (jüdisch-christlichen) Kabbala. Diese sog. okkulten Wissenschaften tut die moderne Wissenschaft von heute in der Regel als vorwissenschaftlich ab. Auch die Homöopathie, die in China wieder aufblühende Geomantik, die Akupunktur und die Kinesiologie sind bis heute Disziplinen, welche die europäisch-amerikanische Wissenschaft nicht in ihr wissenschaftliches Gebäude einordnen kann. Trotzdem kann sogar die Tiermedizin (Tiere können sich die Wirksamkeit von homöopathischen Medikamenten nicht einbilden) den praktischen Erfolg solcher „unwissenschaftlichen“ Methoden bestätigen. Doch praktische Intelligenz ist in unserem modernen Wissenschaftsbetrieb nicht sehr stark gefragt.

In Kapitel 2, „Jugend, Lehrjahre und erste Konflikte“, zeigt Benzin, dass bereits die Herkunft von Bruno sehr geheimnisvoll und jüdische Provenienz nicht auszuschließen ist. Bruno ist im spanischen „Viceregno di Napoli“ (Vizekönigreich Neapel) geboren und war mit spanischer Sprache und Kultur vertraut. Schon in seiner Jugend stieß er auf die ägyptischen Wurzeln, die sich nicht zuletzt in Süditalien (das ja mehr moslemisch geprägt ist als Norditalien) als Relikte in der katholischen Kirche finden. Tempel, wo die altägyptische Göttin Isis verehrt wurde, gibt es überall in Süditalien.

Brunos Eintritt in den Dominikanerorden ist nicht primär religiös motiviert, sondern diente wohl mehr der wissenschaftlichen Laufbahn. Die Mitgliedschaft in diesem Orden erwies sich aber im Laufe seines Lebens nicht nur als Vorteil, sondern auch als Verhängnis. Seine Zweifel an christlichen Dogmen brachten ihn immer wieder in Schwierigkeiten mit den Ordensoberen und der Kirche. Brunos Sprachkenntnisse und Gedächtnis waren phänomenal und fanden allseits Bewunderung. Besonders auffällig waren sein großes Interesse an der jüdischen Tradition und seine Vertrautheit mit der jüdischen Kabbala. Für ihn waren die Juden „ein heiliges Volk“. Benzin schließt nicht aus, dass Bruno bereits in seiner Familie jüdische Traditionen vorgefunden hat. Als sicher gilt, dass Bruno nicht nur aus lateinischen, sondern auch aus hebräischen Quellen direkt geschöpft hat.

Giordano Bruno lebte in zwei verschiedenen Welten: auf der einen Seite machte er eine theologische Standardausbildung in dem Orden, der die Inquisition wie kein anderer betrieben hat, auf der anderen Seite drang er immer weiter in die Geheimnisse der Alchemie und Kabbala vor und kam dabei, auch ihm selbst erkennbar, mit den Prinzipien seines Ordens

und seines Priestertums (seit 1573 Priester) in Konflikt. Der Widerspruch zwischen theologischer Laufbahn mit einer höchst konventionellen scholastischen Dissertation und seinen okkulten Studien, welche der Lehre der Kirche widersprachen, blieb nicht ohne Wirkung. Dieses Doppelleben ließ sich auf Dauer nicht geheim halten. So wurden die Jahre von 1576 bis 1579 zu einer Epoche von „Flucht und Wanderschaft“ (Kapitel 3). Dadurch drifteten seine beiden konträren Welten noch mehr auseinander. Ausgerechnet in Rom kam es dann zum Bruch mit der Kirche, wo er auch den Orden verließ und sich mit Privatvorlesungen über Wasser hielt. Von dort führte ihn sein Weg über Ligurien nach Venedig, einem wichtigen Zentrum der jüdischen Kabbalistik. Es scheint, dass sich hier auch zahlreiche Juden, die aus Spanien 1492 vertrieben worden waren, niederließen und das kulturelle und wirtschaftliche Leben der *Serenissima* prägten. In Bergamo kehrte Bruno wieder in den Dominikanerorden zurück, wohl nicht aus christlicher Überzeugung, sondern eher aus wirtschaftlicher Notwendigkeit. Denn anschließend soll er sich in Genf sogar dem Calvinismus zugewandt haben.

Ab 1579 führte ihn sein Weg nach Frankreich, wo er in den Jahren bis 1583 als Professor der Philosophie in Toulouse und Paris tätig war (Kap. 4). In beiden Städten kam er wieder mit jüdischen Kabbalisten zusammen. In Paris lebten zahlreiche italienische Gelehrte unter der Protektion der Königinmutter Katharina von Medici. An der Sorbonne, der Pariser Universität, musste er wieder ganz unten anfangen und Vorlesungen hören. Als exkommunizierter Priester konnte er dort kein Lehramt erlangen und Vorlesungen halten. 1582 lernte er König Heinrich III. kennen. Dieser soll sich sehr für die Kabbala interessiert haben. Ihm hat er es zu verdanken, dass er eine Professur am königlichen *Collège de Cambrai* erhielt. Doch auch in Paris hielt es Bruno nicht lange aus.

Das 5. Kapitel führt uns mit Bruno nach England, vor allem nach London und Oxford. In London fand er Anschluss an Michel de Castelnau, den französischen Botschafter in England. Für seine weitere wissenschaftliche Entwicklung wichtig war sein Kontakt mit dem englischen Adligen Sir Philip Sidney und dem polnischen Fürsten Albert Laski. Zu Ehren des letzteren hielt er in Oxford eine akademische Disputation ab. Seine akademische Karriere dort war aber nur sehr kurz. Auch hier musste er seine neuen revolutionären Erkenntnisse der Naturphilosophie in codierter Form wiedergeben. Nach dem Abschied von der Universität Oxford fand Bruno seine wissenschaftlichen Partner außerhalb der Universität, vor allem im englischen Adel, so z.B. den großen Alchemisten John Dee.

Benzin bringt sehr gute Argumente dafür, dass Bruno in seinem 1591 publizierten Werk *Von der Monas; der Zahl und der Figur* bereits ein fundiertes Wissen über die Urzelle besaß. So könnte man die *Monas hieroglyphica* wohl im Sinne der Zellbiologie deuten, also die Zelle „als Einheitszeichen allen Lebens“. Vielleicht wurde dieses neue Denken und Wissen von einem Netz sog. okkulter Gelehrter getragen?

Nach zwei Jahren England wandte sich Bruno auf der Suche nach einer neuen Lehrtätigkeit wieder Frankreich zu (Kap. 6), wo er sich vor allem in Paris dem Studium des altrömischen Naturwissenschaftlers Lucrez zuwandte. Doch seine Kritik am Aristotelismus führte bald zu

einem akademischen Skandal, weshalb er auch Paris erneut verlassen musste. Er landete schließlich an der ostdeutschen Universität Wittenberg. Dort konnte er einige Jahre in Ruhe leben und sich der Herausgabe neuer Schriften widmen. Ein sehr produktives Jahr (1588) verbrachte er am Hof von Kaiser Rudolf II. in Prag (1588) (Kap. 7). Unter dessen Regierung genossen die Untertanen nicht nur weitgehende religiöse Toleranz, sondern es gab auch beträchtliche Freiräume für die wissenschaftliche Forschung außerhalb der Universität. Er hat dort wohl auch Rabbi Löw kennen gelernt und sein Wissen über den künstlichen Menschen, den Golem, vertieft. Benzin interpretiert Psalm 139 Vers 16¹⁷ im Sinne der von ihm (gemeinsam mit Dieter Vogl) publizierten „Urmatrix“ sehr sachkundig unter Berücksichtigung der Kabbalistik. Dabei zieht er erfreulicherweise verschiedene Bibeleditionen heran. Ich kenne nur wenige Werke, welche die Atmosphäre Prags so prägnant und eindringlich beschrieben haben, wie Benzin. Brunos Prager Aktivitäten schienen sich in Mitteleuropa herumgesprochen zu haben, denn 1589 bot ihm der freisinnige Herzog Julius von Braunschweig eine Professur in Helmstedt (Kap. 8). Leider erschwerte der frühe Tod des Herzogs aber seine Position an der dortigen Universität. Darum verließ er 1590 Helmstedt und wandte sich Frankfurt zu (Kap. 9). Doch auch hier hielt es ihn nicht lange. 1591 tauchte er in Zürich auf, wo er Privatvorlesungen übernahm und mit Hans Heinrich Hainzel von Degerstein auf Schloss Elgg bei Zürich in Kontakt kam. Dieser Edelmann war vor allem an der Alchemie und wohl auch an symbolistischer Mathematik interessiert. Bruno engagierte sich zwar auch in der Mathematik, aber er war kein Anhänger der reinen mathematischen Theorie, sondern eher ein Anwender der praktischen Mathematik im Sinne eines „Kooperator der operierenden Natur“. Mathematik hat also für Bruno immer auch mit der Natur zu tun, bedeutet ihm aber mehr als die bloße Analyse und Ausbeutung der Natur. Ein wichtiger Schlüssel der Erkenntnis liegt wohl in den Originalgraphiken von Bruno, welche im Laufe des 19. Jahrhunderts vielfach geschönt und damit verfälscht wurden. Es gibt Aussagen bei Bruno, die darauf hindeuten, dass er den Golem als künstlichen Menschen im Sinne der Zellbiologie für möglich gehalten hat. In dieser Bewertung des Golem zeigt Benzin nicht nur seine Vertrautheit mit den okkulten Wissenschaften, sondern auch mit der modernen Zellbiologie. In diesem Sinne ist Gott an den Logos gebunden.¹⁸ Somit kann Benzin Gott sogar mit dem DNS-Code des Lebens in Verbindung bringen. Die Dreiheit Gottes (auch in der jüdischen Kabbala, aber verschieden von der katholischen Dreifaltigkeit) steht somit nicht im Widerspruch zur „Vierheit in allen Dingen“. Da-

17 Psalm 139 Vers 16 in deutscher Übersetzung: „Schon meine unfertigen Teile sahen deine Augen, und in deinem Buch waren sie alle eingetragen; die Lebenstage wurden gebildet, als noch keiner von ihnen da war.“ Diese Gedanken Gottes empfindet der Mensch als „schwierig“, sie übersteigen die menschliche Vorstellungskraft (Vers 17) vor allem der „Blutmenschen“ (Vers 19).

18 Kaiser Manuel II. Paleologus weist in seiner Religionsdisputation mit dem persischen Edelmann Mudarris, welche im Jahr 1791 in Ankara stattfand, darauf hin, dass der christliche Gott anders als der absolut transzendente Gott des Islam an den Logos gebunden sei und nicht willkürlich und unvernünftig handeln könne.

mit deutet Benzin die Fundamente der Genetik aus der Sicht der sog. okkulten Wissenschaften.

Der Kreis des Lebens schließt sich mit der Rückkehr Brunos nach Italien (Kap. 10). Der venezianische Adelige Mocenigo hatte ihn 1591 dorthin eingeladen. Diese Rückkehr nach Italien verwundert. Denn er wusste doch, dass er noch immer auf der roten Liste der römischen Inquisition stand. Als Bruno die Falle, in welche er getappt war, bemerkte, war es zu spät. Der lange Arm der venezianischen Inquisition hielt ihn in Venedig fest. Doch sein Widerruf vor der dortigen Inquisition half ihm nicht weiter. Es kam noch viel schlimmer. Denn man lieferte ihn 1593 der Inquisition in Rom aus (Kap. 11). Natürlich diente den dortigen Klägern der Vorwurf der Häresie nur als Vorwand. Der ganze Inquisitionsprozess zog sich immerhin volle sieben Jahre hin. Es scheint, dass man nicht wirklich wusste, was man Bruno vorwerfen sollte. Bezeichnend ist jedenfalls, dass „der größte Teil der Akten spurlos verschwunden“ ist. Die entscheidende Wendung zu seiner Verurteilung ging von Kardinal Robert Bellarmin aus, übrigens einem Heiligen und katholischen Kirchenlehrer. Am 17. Februar 1600 wurde Bruno auf dem Campo dei Fiori in Rom bei lebendigem Leib verbrannt. Der 23jährige deutsche Philologe Kaspar Schoppe, der bei der öffentlichen Verbrennung zugegen war, zeigt in seinem Brief an den deutschen Protestanten Rittershausen durchaus Verständnis für die Eliminierung des italienischen Abweichlers Giordano Bruno. Seine Äußerungen zum Tod von Bruno sind alles andere als überholt und gehen an die Substanz der katholischen Dogmatik: „Nun möchte ich von Dir erfahren, ob Du ein solches Verfahren nicht billigen musst, oder glaubst Du etwa, es müsse jedermann freistehen, zu denken und zu bekennen, was ihm passt?“

Benzin ist es in diesem feinsinnigen Werk gelungen, auf relativ knappen Raum (116 Seiten A5) wesentliche Aussagen zu Bruno zu machen. Er hat Leben und wissenschaftliches Werk in einer nahtlosen Synthese aufeinander abgestimmt. Benzin hat gezeigt, dass er nicht nur mit der historischen Entwicklung der okkulten Wissenschaften (Hermetik, Alchemie, Kabbalistik) bestens vertraut, sondern auch in der modernen Biologie und den angrenzenden Wissenschaften absolut sachkundig ist. Sein Werk zeigt mit erschreckender Deutlichkeit, dass selbst in der angeblich so progressiven Renaissance nicht einmal die Universitäten wirklich ein Hort progressiver Wissenschaften waren. Giordano Bruno ist ein beredtes Beispiel dafür.

Günter Ewald

Nahtoderfahrungen

Hinweise auf ein Leben nach dem Tod?

Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer 2006

ISBN 3-7867-8591-0, 144 Seiten, € 8,90

Rezensentin:

INA SCHMIED-KNITTEL¹⁹

Die Liste, die der emeritierte Mathematikprofessor Günter Ewald mittlerweile an Veröffentlichungen zu Nahtoderlebnissen und Jenseiterfahrungen vorweisen kann, ist beachtlich – und die ungebrochene Faszination eines breiten Publikums an diesem Phänomen lässt offensichtlich immer weitere Publikationen hinzukommen. Zuletzt im Sommer 2006, als die Topos Verlagsgemeinschaft ein neues Bändchen des Autors herausbrachte, etwas weniger umfangreich und im handlichen Taschenbuchformat. Wer darin allerdings nach neuesten Erkenntnissen der Nahtodforschung sucht, wird enttäuscht, denn, wie Ewald im Vorwort selbst ankündigt, handelt es sich bei dem Beitrag im Grunde genommen um eine Überarbeitung und starke Komprimierung seines bereits 2001 erschienenen Buches *An der Schwelle zum Jenseits* (rezensiert in der *Zeitschrift für Anomalistik* 3, 153-154). Dessen „Grundkonzeption“, so Ewald, sei erhalten geblieben, „einige Perspektiven sind aber, wie ich hoffe, tiefer und schärfer geworden“ (S. 7).

Zu dieser Grundkonzeption gehört, dass Ewald auch in dem vorliegenden Band zunächst zahlreiche Erfahrungsberichte von Menschen mit jenen Grenzerlebnissen dokumentiert und kommentiert. In ihnen kommt offensichtlich etwas zum Vorschein, was selbst an rationalen Erklärungen orientierten Naturwissenschaftlern spirituelle Deutungen entlockt und „auf eine neue Weise mit der alten Frage nach einer unsterblichen Seele des Menschen konfrontiert“ (S. 9). Wie schon der Untertitel verrät („Hinweise auf ein Leben nach dem Tod?“), beschäftigt auch Ewald diese am ontologischen Kern ausgerichtete Frage – und angesichts der naturwissenschaftlichen Provenienz des Autors ist sie bemerkenswert. So war es lange Zeit ausschließlich Sache der Religion, ausführliche Beschreibungen und Erklärungen solcher Jenseitswelten zu liefern – und ihre Evidenz als religiöse Erfahrung nicht anzuzweifeln. Zudem führten der Prozess der Aufklärung und die Entwicklung moderner Wissenschaften im Laufe der Zeit dazu, dass sich insbesondere unter (Natur-)Wissenschaftlern eine skeptische Haltung gegenüber solchen Erfahrungen (und gegenüber den Erlebenden) etablierte – und ein Naserümpfen (des so genannten „main streams“) gegenüber denjenigen Forscherinnen und Forschern, die

¹⁹ Ina Schmied-Knittel, M.A., ist Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau.

sich mit solchen Grenzerfahrungen beschäftigen. Gegen solche einseitigen materialistischen Einstellungen wehrt sich Ewald und konstatiert nicht zu unrecht, dass der „vielfach unternommene Versuch, Nahtoderlebnisse in naturwissenschaftlichen Kategorien vollständig zu verstehen, als gescheitert angesehen werden [kann]“ (S. 9).

In der Tat existieren bislang keine gesicherten und abschließenden Erkenntnisse, wie Nahtoderfahrungen zustande kommen. So zeigen repräsentative Befunde aus verschiedenen Ländern, dass zwar an die fünf Prozent der Bevölkerung solche Erfahrungen macht, aber nicht jeder Patient in lebensbedrohenden Situationen automatisch ein solches Erlebnis hat. Auch die Schwere der medizinischen Diagnose lässt offenbar keine zuverlässigen Voraussagen über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Vorkommens einer Nahtoderfahrung zu, wenngleich bei spezifischen klinischen Stichproben – etwa bei Patienten nach einem Herzstillstand – die Verbreitungsraten deutlich höher liegen.

Umso verblüffender ist es, dass es – wenngleich die jeweiligen Ursachen individuell variieren – insgesamt ein relativ festes Motivinventar zu geben scheint, aus dem alle Nahtoderlebnisse schöpfen. Unabhängig von Alter, Herkunft, Kultur und Auslöser, so die bis heute weit verbreitete und auch von Ewald vertretene These, folgen die meisten Nahtoderlebnisse einem wiederkehrenden Grundmuster mit OBE-, Tunnel-, Licht- und Lebensfilmerfahrungen, Erscheinungen Verstorbener und einer positiven, oft spirituellen Ausrichtung der Betroffenen nach ihrem Erlebnis.

Schon in *An der Schwelle zum Jenseits* (2001) ließ Ewald dafür an die 25 Betroffene zu Wort kommen, darunter eine Künstlerin, einen Flugzeugmechaniker, einen Arzt, eine promovierte Philosophin und sogar eine katholische Ordensschwester. Fast alle dieser „alten“ Berichte finden sich auch in dem vorliegenden Band, hinzugekommen sind aber auch sieben neue Nahtod-Berichte, und obgleich deren Erzählmuster im Großen und Ganzen dem bekannten Standardmodell entsprechen, zeichnet Ewald sensibel nach, dass Nahtoderfahrungen immer auch individuelle Ausprägungen enthalten.

Gleichwohl konzentriert sich seine Interpretation auf das personen- und kulturübergreifende invariante Erlebnismuster der Nahtoderlebnisse, dessen Faszination vor allem darin liegt, dass es plausible Antworten auf eine der existenziellsten aller Fragen bereitzuhalten scheint: Was oder wie der Tod ist, was uns „dort“ (respektive „danach“) erwartet und schließlich, ob es Beweise für die Existenz der Seele oder eines Weiterlebens nach dem Tode gibt. Eine Jenseiterfahrung also?

Während für die meisten Betroffenen die Antwort auf diese Frage unzweifelhaft scheint und sie ihre Erfahrungen als *reale* Todesbegegnungen ansehen, kritisiert Ewald in diesem Zusammenhang die Erklärungsversuche der (Natur-)Wissenschaft, die Nahtoderfahrungen als rein physiologische Vorgänge betrachtet, als unzulänglich und deren Beharren auf materialistischen Erklärungsversuchen als reduktionistisch und kontraproduktiv. Er selbst plädiert für eine umfassendere, den Dualismus von Geist und Seele sowie Wissenschaft einerseits und

Religion andererseits überwindende Weltsicht, die metaphysische Rückschlüsse über Seele und Bewusstseinsprozesse zulässt. In diesem Zusammenhang diskutiert er im zweiten und dritten Teil des Buches insbesondere drei Fragen: (1) Haben Nahtoderfahrungen außersinnliche Anteile? (2) Geben sie Anhaltspunkte für die Trennung von Seele und Körper, und enthalten sie damit schließlich (3) Hinweise auf ein (Weiter-)Leben nach dem biologischen Tod?

Wenngleich er einräumt, dass zur abschließenden Beantwortung dieser Fragen objektive Zugänge jeweils fehlen, erkennt Ewald in den Berichten deutliche Indizien für eine eindeutig spirituell-religiöse Dimension dieser Erfahrungen und zumindest hypothetische Hinweise auf ein Leben nach dem Tod. Insbesondere die paranormalen Erfahrungsanteile in den geschilderten Nahtodberichten, die hellseherischen Visionen und Begegnungen mit verstorbenen Angehörigen sowie die nachhaltigen Folgen und Reaktionen der Betroffenen auf ihre Sterberfahrungen zieht der Autor als plausible Indizien für die Vorstellung einer Weiterführung des Lebens heran. So rekurriert er beispielsweise auf die häufig geschilderten Außerkörperlichkeitserlebnisse, während denen trotz Bewusstlosigkeit und flachem EEG (außersinnliche) Wahrnehmungsprozesse berichtet werden. Tatsächlich enthalten etliche der im ersten Teil des Buches zitierten Erfahrungsberichte entsprechende Schilderungen, wie die Betroffenen nicht nur über ihrem eigenen Körper schwebten, sondern sich in ihrer „körperlosen Hülle“ zudem durch Räume bewegten und nach ihrer Reanimation in detail beschreiben konnten, was sich währenddessen abgespielt hatte.

Aber waren die Patienten tatsächlich tot? Selbst bei klinisch kontrollierten Nahtoderfahrungen ist diese Frage schwierig, denn wenngleich in solchen Fällen der Stoffwechsel auf ein Minimum reduziert war und Atem- und Herzstillstand festgestellt wurden, kennzeichnen diese Symptome den biologischen Tod nicht eindeutig. Abgesehen von der schwierigen Frage nach einer allgemein gültigen Definition, wann der Mensch tot ist, treffen wir hier auf ein grundsätzliches Erklärungsproblem hinsichtlich eines unbestimmbaren zeitlichen Korrelats: Liefert das Gehirn der Berichterstatter wirklich Daten *genau während* jenes Stadiums, in dem sie klinisch tot waren oder reanimiert wurden, oder erfolgt ihre Nahtoderfahrung zu einem anderen Zeitpunkt? Immerhin liegt zwischen der klinischen Nahtod-Situation und dem anschließenden Bericht über ein Nahtod-Erlebnis in der Regel immer ein gewisser Zeitraum. Hinzu kommt, dass es sich bei den Berichten „lediglich“ um Erfahrungsbeweise handelt. Damit ist nicht gemeint, den Erlebenden die Realität ihrer Erfahrungen absprechen zu wollen. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass es sich um *subjektive* Erfahrungen und entsprechende Nahtod-Berichte ohne eine materiell beobachtbare Entsprechung handelt. Aus diesen rein subjektiven Erfahrungen einen Beleg abzuleiten, dass das Bewusstsein unabhängig vom physischen Körper funktioniert und somit auch den Tod des Körpers überstehen kann, impliziert zuvorderst nur den *Glauben* an eine potentiell körperunabhängige Entität (sei es nun Seele oder Bewusstsein) oder einen zeit- und raum-unabhängigen Anteil der menschlichen Psyche – dies ist und bleibt Überlebens-Hypothese.

Entsprechend spekulativ klingt die von Ewald vertretene Sicht, wonach „wir in Nahtoderfahrungen gleichwohl Hinweise für ein Leben nach dem Tod erblicken“ (S. 11), wenngleich sein Bestreben, die Vereinbarkeit dieser Schlussfolgerung mit naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen aufzuzeigen, durchaus anzuerkennen ist. Dennoch, die Darstellung überzeugt nicht wirklich. Zwar diskutiert er beispielsweise quantenphysikalisch orientierte Erklärungsansätze der Hirnforschung, insbesondere „Nichtlokalität“ in Zusammenhang mit den paranormalen Wahrnehmungsprozessen bei OBE-Erfahrungen (S. 94), doch die Argumentation bleibt höchst voraussetzungsreich, wie etwa die Einbeziehung (bislang selbst nicht abschließend bewiesener) paranormaler Phänomene.

Doch das allein ist es nicht. Schwerwiegender als dieser metaphysische Unterton wiegt meines Erachtens das christlich-religiöse Streben Ewalds, die biologische Basis von Religion aus dem untersuchten Phänomen als Gewissheit abzuleiten und *Die Physik und das Jenseits* (so ein anderer Buchtitel Ewalds aus dem Jahr 1998) zusammenzubringen. Seine These, wonach „der Glaube an ein Leben nach dem Tod im Licht der Naturwissenschaft Sinn hat und in dem ‚Zwischenschritt‘ der Nahtoderfahrung Hinweise in diese Richtung erblickt werden können“ (S. 97), vereinbart jedoch keineswegs den anfangs von ihm kritisierten Dualismus von Wissenschaft und Religion, sondern verwischt deren Unterschiede bis zur Unkenntlichkeit. Insofern ist es auch verständlich, weshalb Ewalds neuestes Büchlein zumeist in den Esoterikecken der Buchhandlungen ausgestellt ist.

Hans Braitsch

Telepathie, Hellsehen und Moralisches in neuem Licht

Außersinnliche Wahrnehmung auf dem Weg ins Jenseits

Books on Demand, Norderstedt 2006

ISBN 3-8334-4447-9, 68 Seiten, € 7,80

Rezensent:

ANDREAS SOMMER²⁰

Hans Braitsch, promovierter Ingenieur, Verfasser u.a. einer autobiographischen Schrift über Kindheitserinnerungen im Dritten Reich, von Texten für Schulfunksendungen des WDR und Mitautor einer Festschrift zum 70. Geburtstag des Komponisten M. Theodorakis, legt mit seinem Büchlein zum Phänomen der Nahtoderfahrung (NTE) eine populärwissenschaftliche

²⁰ Andreas Sommer ist seit August 2005 am Centre for the Study of Anomalous Psychological Processes (CSAPP) der University of Northampton in Großbritannien tätig.

Schrift vor, in der er „auf neue Möglichkeiten des Umgangs mit ‚Außersinnlichen Wahrnehmungen‘ (ASW) aufmerksam machen“ will (S. 7).

Kern seiner Schrift ist eine Kritik von Markolf H. Niemz (2005) Interpretation der Nahtoderfahrung (siehe Hans Braitschs Buchbesprechung in dieser Ausgabe), aus dessen Buch er zahlreiche Erzählungen von Menschen wiedergibt, die über Nahtoderfahrungen berichten. Wesentlich bei den wiedergegebenen Erfahrungsberichten ist hierbei das stereotypische „Tunnel“-Element der NTE, das in der Theorie von Niemz eine zentrale Rolle spielt.

Eine detaillierte Diskussion der Gedanken Braitschs erübrigt sich leider schon dadurch, dass diese aus einer nur oberflächlichen Kenntnis und undifferenzierten Sicht der Nahtodproblematik zu resultieren scheinen, die der Komplexität des Phänomens nicht gerecht wird (vgl. Greyson 2000). So kann man sich beispielsweise schlecht des Eindrucks erwehren, dass der Autor bei Moodys (1975) vorläufiger Phänomenologie der Nahtoderfahrung stehen geblieben ist, die in der Unterhaltungsindustrie heute fast eine größere Rolle spielt als in der Forschung.

Das Literaturverzeichnis besteht aus 13 Referenzen, von denen – mit Ausnahme des Buches von Niemz – die jüngste auf 1985 datiert. Ein zweiter Blick enthüllt, dass davon höchstens fünf Quellen wissenschaftlich zitierbar sind (und damit sind nicht die fünf aufgeführten Bücher des „Pop“-Parapsychologen Mylan Ryzl gemeint), geschweige denn, dass die Diskussionen in der internationalen Literatur berücksichtigt wurden; alle Primärquellen sind deutschsprachige Buchveröffentlichungen bzw. deutsche Übersetzungen.

Wenn Braitsch z.B. das Element der Lebensrückschau mit „Retrokognition“ gleichsetzt, zeugt dies nicht von einer guten Kenntnis der parapsychologischen Terminologie – noch so detaillierte Rück Erinnerungen, gleich in welcher Form ablaufend, haben nichts mit außersinnlicher Wahrnehmung zu tun, solange sie sich auf Inhalte aus der eigenen Erinnerung beziehen.

Auch wenn behauptet wird, dass „*alle* Nahtod-Erfahrungen (NTE) nach Eintreten des klinischen Todes im allgemeinen Außersinnliche Wahrnehmungen (ASW) sind, weil ja die Sinne nicht mehr arbeiten“ (S. 41, Kursiv im Original), lässt dies auf keine angemessen vorsichtige oder differenzierte Sicht der Dinge und Kenntnis der Diskussionen zur Rolle von NTE als Indiz für ein Weiterleben nach dem Tod schließen. Denn zuerst müsste plausibel aufgezeigt werden, dass *alle* NTE tatsächlich während des klinischen Todes gemacht werden und nicht während des Aufwachens (wenn die Sinne wieder zu arbeiten beginnen). Längst nicht jede NTE oder Außerkörperliche Erfahrung (AKE) enthält, was ich anderswo das „Element der Außersinnlichkeit“ genannt und als Demarkationskriterium von NTE mit Relevanz für die Survival-Forschung vorgeschlagen habe (Sommer 2005, S. 193).

Nicht zu streiten ist mit Braitsch darüber, dass Nahtoderfahrungen oft ein starkes ethisches Element enthalten (von intensiven NTE Betroffene nehmen häufig eine ethische „Kurskorrektur“ ihrer Lebensweise in Richtung Altruismus vor), das ich selber als wichtigen Gegen-

stand für eine moralphilosophische Auseinandersetzung empfinde, und das mich als Privatmenschen beeindruckt und beschäftigt. Doch der impliziten Empfehlung des Autors, anhand von „ASW-Training“ eine „retrokognitive“ Lebensrückschau mit dem Ziel einer moralischen Neuausrichtung anzustreben (S. 52, 57), kann ich leider ebenso wenig folgen wie dem Plädoyer an Parapsychologen, dass diese „sich vorrangig der Nah-Todforschung annehmen und als Wissenschaftler einer höheren ‚Geistigen Welt‘ nicht mehr anstreben, die Psi-Forschung mit den Wissenschaften der materiellen Natur zu vereinen“ (S. 59).

Literatur

- Greyson, B. (2000): Near-Death Experiences. In: Cardeña, E.; Lynn, S.J.; Krippner, S. (Eds.): Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence. American Psychological Association, Washington, 315-352.
- Moody, R. A. (1975): Life after Life. Mockingbird Books, Atlanta.
- Niemz, M. H. (2005): Lucy mit c – Mit Lichtgeschwindigkeit ins Jenseits: Leben nach dem Tod. Neue wissenschaftliche Indizien. Books on Demand, Norderstedt.
- Sommer, A. (2005): Im Niemandsland der Bewusstseinsforschung: Survival Research. Eine Übersicht. *Zeitschrift für Anomalistik* 5, 178-237.

Markolf H. Niemz

Lucy mit c. Mit Lichtgeschwindigkeit ins Jenseits

2. Auflage, Books on Demand, Norderstedt 2006.

ISBN 3-8334-3739-1, 166 Seiten, € 14,80

Rezensent:

HANS BRAITSCH²¹

Lucy wird mit c geschrieben – aber in diesem Buch lädt eine Phantom-Lucy den Leser zu einer Reise „fast mit c“ ein, nämlich fast mit der Lichtgeschwindigkeit c. Der Autor nennt sein Werk einen „Wissenschaftsroman“, doch trotz der unterhaltsamen Form stellt er eine ernsthafte These zum Vorgang des Sterbens vor. Niemz ist im übrigen Physiker und Inhaber eines Lehrstuhls für Medizintechnik an der Universität Heidelberg. „Lucys“ These lautet: „Mit dem körperlichen Tod wird unsere Seele (unser geistiges Ich, unser Bewusstsein) auf Lichtgeschwindigkeit beschleunigt und geht dabei in einen lichtähnlichen Zustand über.“

21 Dr.-Ing. Hans Braitsch ist Ingenieur des Eisenbahn- und U-Bahn-Wesens. Seit 1987 ist er Autor auch auf nichttechnischen Wissensgebieten.

Markolf H. Niemz waren sogenannte Nahtoderfahrungen (NTE) bekannt, die häufig ein „Tunnelflug“-Erlebnis einschließen. Der Sterbende empfindet einen immer schneller werdenden Flug durch einen schwarzen Tunnel, an dessen Ende ein größer werdendes, unglaublich helles Licht sichtbar wird. Als Niemz am 15. März 2005 in einem Artikel der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* ein Bild vom physikalischen „Searchlight“- oder „Schweinwerfer“-Effekt sah, bei dem als Folge sehr schneller Bewegung der Eindruck entsteht, man bewege sich auf ein helles Licht zu, fiel ihm die verblüffende Analogie zu den Tunnelflug-Erlebnissen auf. Er beschloss, diese Beobachtung in dem vorliegenden Buch mitzuteilen, das er spontan im Juni/Juli 2005 geschrieben hat.

Außer einer Anzahl zitierter Nahtoderfahrungen lässt Niemz zugunsten seiner These fünf „Indizien“ sprechen. Das erste betrifft den Searchlight-Effekt, welcher den mittels Computer simulierten Vorausblick aus einem Raumschiff wiedergibt, das nahezu mit Lichtgeschwindigkeit fliegt. Die Bilder und die Analogie zu Tunnelflug-Erlebnissen sind überzeugend, ebenso das zweite Indiz, die relativistische Massenzunahme mit dem Schluss, dass nur masselose Teilchen (so z.B. ein immaterielles „geistiges Ich“ oder „Bewusstsein“) die Lichtgeschwindigkeit erreichen können. Diese zwei Indizien wären für sein Argument hinreichend gewesen. Aber Niemz fügt drei weitere hinzu, die schnell widerlegt werden können. Sie sind zuviel des Guten. Der Autor war offenbar von dem Wunsch geleitet, auch Parallelen oder Ergänzungen zu theologischen Begriffen darzulegen – zu solchen wie „Ewigkeit“, „Auferstehung“ und „Jenseits“ –, die aber im Rahmen prinzipiell diesseitiger Nahtoderfahrungen kein Thema sein können. Menschen mit NTE waren nur klinisch tot, sie wurden wiederbelebt.

Autoren wie Niemz und auch Moody (1977) wissen, wie jeder lebende Mensch, nichts über das Jenseits, kokettieren aber mit Wissen über Zustände „nach dem Tod“. Auf dem Buchumschlag ist dem Titel „Lucy mit c“ ein zweiter Untertitel hinzugefügt: „Leben nach dem Tod – neue wissenschaftliche Indizien“. Aber Nahtod liegt eben nicht „nach dem Tod“.

Abgesehen von solchen Ungereimtheiten ist „Lucy mit c“ mit seiner These, zwei überzeugenden Indizien und den Zitaten aus einer Anzahl von Nahtoderfahrungen ein lesenswertes Buch. Es hat mich dazu veranlasst, die zitierten Nahtoderfahrungen *parapsychologisch* in einem eigenen Buch auszuwerten (Braitsch 2006), was zu überraschenden Ergebnissen führte.

Literatur

Braitsch, H. (2006): Telepathie, Hellsehen und Moralisches in neuem Licht. Außersinnliche Wahrnehmungen auf dem Weg ins Jenseits. Books on Demand, Norderstedt.

Moody, R.A. (1977): Leben nach dem Tod. 4. Auflage, Rowohlt Verlag, Reinbek b. Hamburg.

Sally Rhine Feather und Michael Schmicker

The Gift: ESP, the Extraordinary Experiences of Ordinary People

St. Martin's Press, New York 2005

ISBN 0-312-32919-9, 284 Seiten, \$ 23,95

Rezensent:

SUITBERT ERTEL²²

Englisch *gift* hat die Bedeutung von Gabe, Geschenk oder auch Naturtalent. ESP (extrasensory perception) bzw. ASW (außersinnliche Wahrnehmung), erfordert eine besondere Begabung. Doch so selten ist sie nicht, sagt die Autorin von *The Gift*, Sally Rhine Feather, wenn man das Ergebnis einer Gallup-Umfrage von 2001 zur Kenntnis nimmt. Danach wollen 65 Millionen Amerikaner, das sind 23% der US-Bevölkerung, schon einmal ein außersinnliches Erlebnis gehabt haben.

Doch braucht sich Sally Rhine, Tochter der ESP-Forschungspioniere Joseph Banks Rhine († 1980) und Louisa Rhine († 1983), auf unsichere Interview-Ergebnisse nicht zu verlassen. Sie stützt sich auf eine Sammlung von Berichten über spontane ESP-Erfahrungen, die ihre Mutter 1948 begonnen hat und die Tochter Sally, heute Direktorin des Rhine Research Center (RRC) in Durham, NC. (<http://www.rhine.org/index.html>), seit inzwischen über zwanzig Jahren weiterführt. Die Sammlung enthält mittlerweile mehr als 14000 Falldokumente, es ist die größte Sammlung ihrer Art, täglich kommen weitere hinzu, unaufgefordert eingesandte Briefe, Emails und Protokolle von Interviews ASW-berichtender Besucher.

Sally Rhine Feather möchte mit ihrem Buch, schriftstellerisch unterstützt durch Zweitautor Michael Schmicker, eine Stichprobe aus diesem Schatz an Erfahrungsberichten der Öffentlichkeit vorstellen. Sie wählt hierfür insgesamt 196 Fälle nach zwei Kriterien aus: Die Berichte sollten konkret und realistisch genug sein; auf Berichte, die eine Interpretation symbolischer Information erfordert, hat sie verzichtet. 2878 Berichte der Sammlung gehören der realistischen Kategorie an. Vor allem aber sollte die ausgewählte Stichprobe für die volle Variationsbreite der ASW-Phänomene repräsentativ werden, die bloße Häufigkeit des Vorkommens von Erlebniskategorien war für diesen Zweck irrelevant.

Eine differenziertere Inhaltsangabe von *The Gift* und eine wertende Rezension dieses Buches bedürfen vorweg eines Einschubs adäquater Kriterien: Es handelt sich um eine Veröffentlichung mit populärwissenschaftlicher Zielsetzung. Das Buch will unterhaltend informieren. Es ist für Laien geschrieben, die allenfalls peripher darüber informiert werden wollen, mit welchen methodischen und theoretischen Problemen sich Parapsychologen herumschlagen. Literaturangaben fehlen im Text. Ein primär wissenschaftlich interessierter Leser sollte an den

22 Prof. Dr. Suitbert Ertel ist emeritierter Professor für Psychologie an der Universität Göttingen.

gelegentlichen Zugeständnissen nach Art von Readers Digest, die dem Geschmack einer größeren Leserschaft entgegen kommen wollen, nicht zuviel Anstoß nehmen. Das Buch ist durchaus nicht reißerisch geschrieben, es sucht seinen Schwerpunkt im Dokumentarischen, mit etwa 70% wörtlicher Wiedergabe von Berichten und 30% Einleitung und nachträglicher Kommentierung wird dieses Ziel ohne weiteres auch erreicht. Der Stil bleibt nüchtern und wird gelegentlich sanft kritisch. Die Frage der Echtheit der Berichte wird nicht ausgeklammert. Auf Fallstricke einer zu schnellen Generalisierung wird aufmerksam gemacht. Der Leser fühlt sich in seinem eigenen Urteil nicht gegängelt und kann sich bei der Darstellung der überaus reichen Palette an ASW-Phänomenen seine eigenen Gedanken machen. Ich selbst bin froh, nunmehr diese Fülle an Spontanphänomenen, vor allem auch zum Nachschlagen bei speziellen Fragen über paranormale Erlebnismöglichkeiten, greifbar zu haben.

Die Autorin von *The Gift* erklärt ihren Lesern einleitend die Unterschiede zwischen den ASW-Kategorien der Präkognition, des Hellsehens und der Telepathie. Nach wenigen Sätzen abstrakter Definition werden zur Veranschaulichung der Kategorien wörtliche Berichte typischer Spontanerlebnisse wiedergegeben. Die Leser werden darüber informiert, dass solche Erlebnisse nicht willkürlich manipuliert werden können und dass sich die parapsychologische Laborforschung, die wissenschaftlich unentbehrlich sei, leider mit sehr unspektakulären schwachen Psi-Effekten begnügen muss. Immerhin wird auf 17 Seiten ein historischer Rückblick über die Anfangsphasen der Rhineschen Laborforschung und seine spätere Fortsetzung geliefert. Man lernt, beweisorientierte Forschung der Vergangenheit von der prozessorientierten der Gegenwart zu unterscheiden und erfährt, dass die Parapsychologie sich zu klären bemüht, ob ASW-Phänomene von Persönlichkeitsmerkmalen, vom Geschlecht, von der mentalen und körperlichen Verfassung, von der Glaubensüberzeugung des Probanden oder des Experimentators abhängig sind. Dieser Vorspann lässt den uninformatierten Laien, der nur spannende Geschichten über das Unglaubliche lesen will, etwas vom härteren Brot der parapsychologischen Forschung beißen, dem er sonst vielleicht ausweichen würde.

Alsdann folgen die spannenden Geschichten über das Unglaubliche, locker gruppiert nach dominanten Themen des alltäglichen Lebens: ASW stellt sich spontan ein in romantischen Liebesbeziehungen („ESP and romance“), zwischen Ehepartnern („What’s love got to do with it“), zwischen Mutter und Kind („A mother’s ESP“), bei Krisen und Gefahren („Premonitions of death and disasters“), im Kriegsgeschehen („ESP in war“), bei den schrecklichen Terroranschlägen der Gegenwart („Terror attack: Premonitions of 9/11“), schließlich auch nach dem Tode geliebter Menschen („Messages from the dead“). Manche Berichte sind kurz, nur eine halbe Seite lang, der längste, durch Interview gründlich recherchierte, wird auf 10 Seiten wiedergegeben.

Um ein Beispiel zu geben: Der Bericht handelt von Becky (Personen tragen veränderte Namen), die zur großen Enttäuschung ihrer Kinder und ihres Mannes durchsetzt, dass eine Reise der Familie nach Disneyland storniert wird, die für den 11. September 2001 gebucht war. Ein wachsendes unerklärliches Unwohlsein der ansonsten reiselustigen Frau beim Ge-

danken an diesen Flug war der Grund für ihren Widerstand, dem die Familie wahrscheinlich verdankt, nicht mit der Unglücksmaschine geflogen zu sein, die die Terroristen in den Südturm des World Trade Centers hineinlenkten. Am 4. September hatte die Frau einen bizarren Traum, sie hörte, wie jemand einen Namen ständig wiederholte („Horrocks“) und eine Zahl („2830“). Nach dem Anschlag vom 11. September kam ihr und ihrem Mann der Verdacht, es könne sich um etwas handeln, das mit dem Terrorgeschehen zu tun hatte. Die Recherchen ergaben: „Horrocks“ ist der Name des Piloten der Unglücksmaschine, und die Zahl der WTC-Todesopfer wurde neun Monate später mit 2838 angegeben (heute liegt die korrigierte Zahl bei 2752). Mehrere Berichte über Vorahnungen des Terroranschlags („premonitions“) vor dem 11. September wurden dem Rhine Research Center zugeleitet.

Einschieben darf ich hier vielleicht, dass mir selbst ein Göttinger Kollege von einem präkognitiven Angsttraum berichtete, von dem er etwa zehn Tage vor dem 11. September schweißgebadet erwachte. Im Traum wurde er als Spaziergänger mit seiner Frau in einer Hochhausstraße in Manhattan von einem Inferno überrascht, das ähnlich der Szene war, wie sie am 11. September, zu seiner großen Überraschung, im Fernsehen gezeigt wurde. Allerdings sah er nur dunkle Schwaden wie einen Heuschreckenschwarm auf sich zukommen, Flugzeuge kamen nicht vor. Ich habe mich durch Interviews von zwei Personen, denen der Kollege seinen Traum vor dem 11. September erzählt hatte, von der Echtheit seines nachträglichen Berichts überzeugen können.

Man erhält, wenn man *The Gift* liest, nebenbei eine Menge interessanter Informationen, meist nur nebenbei in die Kommentare zu den berichteten Fällen eingestreut. Zum Beispiel:

- Bei 87% der realistischen Fälle spielen emotionale Bindungen zwischen dem Erlebenden und den im Erlebnis auftretenden Personen eine Rolle. Je enger die Beziehung zu einer Person, umso häufiger ihr Auftreten im ASW-Erlebnis. Doch können, wenn auch selten, u. U. wildfremde Menschen in hellseherischen und anderen ASW-Erlebnissen eine Rolle spielen.
- Etwas mehr als die Hälfte der berichteten Spontanerlebnisse ereignen sich im Traum (57%). Im Wachzustand kommt es am häufigsten zu plötzlichen Intuitionen (30%).
- Selten sind halluzinatorische Erfahrungen, die sich erst später als hellseherische Fernwahrnehmung oder Vorwegnahmen herausstellen (13%).
- In einer Stichprobe von 157 Berichten Jugendlicher kamen 76% präkognitive, 14% hellseherische und nur 10% telepathische ASW-Erlebnisse vor.
- In den meisten Fällen (83%) lassen sich die ASW-Intuitionen als Meldung einer Störung verstehen: Etwas ist nicht in Ordnung, Gefahr droht oder ein Unglück ist geschehen. Doch kommen auch triviale und überflüssige Vorahnungen vor.
- Präkognitive Erfahrungen sind nicht immer Vorwegnahmen von Geschehnissen, die sich, so wie erlebt, ereignen werden. Oft lässt sich im erahnten unglücklichen Geschehen durch Eingriffe Schlimmeres abwenden.

- Doch zeigte sich nach Analyse von 433 Träumen aus der Rhineschen Sammlung mit präkognitiver Vorwegnahme eines Unglücks, dass nur in 37% etwas unternommen worden war, um das Antizipierte abzuwenden oder abzumildern. Offenbar ließ die Sicherheit des Erlebenden und die Genauigkeit der ASW-Information zu oft zu wünschen übrig.
- Ob ein Traum präkognitiv war, stellt sich meist an einem der nächsten Tage heraus. Einer der berichteten präkognitiven Träume hatte allerdings einen Vorlauf von vier Jahren.
- Die Orte des durch ASW erlebten Geschehens sind vom Erlebenden meist weiter entfernt, das Geschehen ereignet sich selten im gleichen Gebäude oder in der Nachbarschaft.
- Es kommt – den Berichten zufolge – vor, dass zwei miteinander emotional verbundene Personen gleichzeitig denselben Traum mit allen Einzelheiten träumen.
- Die Verfasser von ASW-Berichten sind zu 83% Frauen. Unter den drei Schwestern der Familie Rhine hatte nicht Sally, die älteste, sondern die zweitälteste, Betsy, die weitaus größere Fähigkeit, „to read the mother’s mind“.
- Individuelle Unterschiede sind auffällig. Es gibt ASW-Begabungen, bei denen die Häufigkeit des Auftretens paranormaler Spontanerfahrungen die Betroffenen beunruhigt und belastet.
- Berichtet wird auch von Erscheinungen Verstorbener. Doch können auch fiktionale Persönlichkeiten wie „Grim Reaper“, Symbol des Todes, erscheinen (meine Anmerkung: weshalb man, rückschließend auf das Erscheinen Verstorbener, hinsichtlich der Annahmen darüber, was diesen Erscheinungen existentiell zugrunde liegt, vorsichtig sein sollte).

Sally Rhine Feather schreibt: „My father raised me to strike a balance between open-mindedness and critical judgment in evaluating various claims of the paranormal“. In ihrem Buch kommt das kritische Urteil, das J.B. kennzeichnete, nicht zu kurz. Ein guter Test auf Glaubwürdigkeit eines Berichtenden, der behauptet, oft paranormale Erlebnisse zu haben, sei die Frage, ob er auch Vorahnungserlebnisse kenne, von deren Veridikalität er selbst fest überzeugt sei, die sich dann aber als falsch und irreführend herausstellen. Diese Frage muss auch der psi-begabteste Berichterstatter bejahen. Dass solche Vorkommnisse in der Sammlung des RRC fehlen, sollte mit bedacht werden. Doch mindern die Nieten in einer Lostrommel, selbst wenn sie überwiegen sollten, nicht den Wert der Gewinnlose. Dr. Rhine Feather, mit Ausbildung in klinischer Psychologie, will den „Gewinnern“, die mit ihrem Naturtalent oft nicht recht umgehen können und mitunter darunter leiden, mit ihrem Buch helfen, “to integrate ESP experiences in a psychologically positive way. When we humans can do this, then the work of my father and mother will truly be done“, schreibt die Tochter.

Rosemarie Pilkington

The Spirit of Dr. Bindelof: The Enigma of Séance Phenomena

Anomalist Books, San Antonio/TX und New York 2006

ISBN 1-933665-13-0, 242 Seiten, \$ 15,95

Rezensent:

GERD H. HÖVELMANN ²³

Gerüchte über einen „Bindelof“-Kreis, der in den frühen 30er Jahren des 20. Jahrhunderts regelmäßig und, wie immer wieder einmal zu hören war, mit beachtlichem und beständigem Erfolg spiritistischen Vorbildern abgeschaut Seancen durchgeführt haben sollte, gab es vor allem unter amerikanischen Parapsychologen über Jahrzehnte immer wieder einmal. Außer dem bedeutenden, schon 1945 im Detail eingeweihten Psychologen Gardner Murphy (1895-1979), der nichts verriet, wusste jedoch niemand Genaueres, Authentisches, oder er sagte es jedenfalls nicht. Vor allem über Details konnte oder mochte keiner Auskunft geben. Insbesondere war völlig ungewiss, wer an diesen Sitzungen denn teilgenommen haben sollte.

Erstmals öffentlich gelüftet wurde das Geheimnis, sofern es denn eines war, erst im Jahr 1987, und zwar von einem der seinerzeit Beteiligten: dem bekannten, selbst heute, in seinem einundneunzigsten Lebensjahr, noch wissenschaftlich aktiven New Yorker Psychiater Montague Ullman (geb. 1916), der u.a. maßgeblich für die Organisation und Durchführung der weit über die Parapsychologie hinaus bekannt gewordenen Traumtelepathie-Experimente verantwortlich war, die er in den 60er und frühen 70er Jahren in Zusammenarbeit mit Stanley Krippner, Chuck Honorton und anderen am Maimonides Medical Center in Brooklyn durchgeführt hatte (Ullmann, Krippner & Vaughan 1973). In seinem Beitrag zu einer Sammlung autobiographischer Skizzen älterer, erfahrener Parapsychologen, die die New Yorker Psychologin und Musikerin Rosemarie Pilkington seinerzeit herausgab (Pilkington 1987), berichtet Ullman erstmals (Ullman 1987, dann nochmals zusammenfassend in Ullman 1990 und schließlich eingehend in Ullman 2001) über einen Kreis ausschließlich Jugendlicher (Ullman selbst war seinerzeit zwischen 17 und 18 Jahre alt), die während der Jahre 1933 und 1934 regelmäßig am Wochenende zusammentrafen, um Seancen abzuhalten. Diese Sitzungen waren nur in so weit an spiritistischen bzw. mediumistischen Vorbildern vorhergehender Jahrzehnte orientiert, als sie das prinzipielle Setting (Kettebildung um einen Tisch, Abdunkelung) nachahmten. Die augenscheinlich sehr disziplinierte, jedenfalls über einen Zeitraum von rund zwei Jahren fast immer vollzählig versammelte Gruppe von einem halben Dutzend Jugendlichen kam indessen ohne ein ausgewiesenes oder sich selbst als solches präsentieren-

²³ Gerd H. Hövelmann, M.A., Philosoph und Linguist, war bis 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Marburg und ist seither selbständig.

des „Medium“ aus, wenn auch mindestens einer der beteiligten Jugendlichen einschlägig besonders begabt gewesen zu sein scheint. Die Versuche ähnelten folglich eher dem Sitzungsformat, mit dem Jahrzehnte später in Kanada Owen und Sparrow (1979) den fiktiven Geist „Philip“ beschworen, oder dem, das in den 70er und 80er Jahren Kenneth Batcheldor für seine „Sitter Groups“ in Großbritannien installierte (vgl. z.B. Batcheldor 1985).

Die phänomenale Vielfalt wie auch die Überzeugungskraft, die die Erfahrungen im „Bindelof“-Kreis auch nach vielen Jahrzehnten auf die (heute noch zwei) lebenden Mitglieder jener Gruppe von Jugendlichen hatten und haben (Näheres dazu in Ullman 2001), sind bemerkenswert. Bei Ullman (1987) liest sich das u.a. folgendermaßen: „A group of teenagers, some in college, some not, began to meet regularly every Saturday night. They persisted at sitting, not for a month or two but for nearly two years with very few missed sessions. We stayed with it despite an unpredictable mix of successes and failures, spurred on by the slow evolution of ever more startling and exciting manifestations. Starting with uncertain knocks and tilting of a small end table around which we sat in the dark holding hands, we ended up after several months with a bridge table levitating and dancing around the room. The next step was the identification of the force involved as intelligent through coded rappings on the table. Spurred on by our continued reading we went on to produce photographs on unexposed plates which, in turn, led to successful experiments in thought photography. By this time we were informed that we had made contact with a doctor named Bindelof, who had died in 1919. [...] We arranged a very striking communication system with him. [...] The question then as now is how genuine were all these effects. Those of us who formed the core group were deeply convinced that the effects were genuine although the interpretation of the effects differed. [...] Thirty-three years after the experience I managed to bring the core group together to spend an entire day reminiscing about the experience, our varying interpretations of it and the impact it had had on our lives. In my case it resulted in a lifelong fascination with psychic phenomena and a deep conviction about their significance. [...] Dr. Bindelof was seen as our creation, someone responsive to our needs, helping us when we were in trouble and bringing us to incredible levels of excitement through the enormous power at his disposal. [...] Having a career both in parapsychology and in psychiatry, I know how easy it is to be fooled, how easily subjective factors and belief systems can influence perception, but my conviction about the reality of the experience is unshaken. It rests on what happened as a group experience at the time, what happened to me personally, the artifacts that have endured, and my now fifty-year knowledge of the key participants.“ (Ullman 1987, S. 21-23)

Wer Montague Ullman kennt, einen inzwischen hoch betagten, sehr distinguierten Herrn im feinen Maßanzug mit mildem Blick und ebensolcher Stimme, der kann sich seiner hier zum Ausdruck gebrachten unerschütterten Gewissheit noch nach Jahrzehnten schwer entziehen. Andererseits: Ist dies nicht doch nur wieder eine der vielen persönlichen Erinnerungen, die, auch wenn sie von einem Mann mit Ullmanscher Ernsthaftigkeit stammt, letztlich nur anekdotischen Charakter ohne weitergehenden Beweiswert hat? Nicht ganz. Schon vorste-

hendes Zitat erwähnt „artifacts that have endured“. Gemeint sind u.a. Exemplare der damals im Bindelof-Kreis entstandenen Gedankenfotografien (von denen eines, „Dr. Bindelof“ zeigend, jetzt die Titelseite von Rosemarie Pilkingtons neuem Buch ziert), dazu Beispiele zahlreicher während der samstäglichen Seancen produzierter „direkter Schriften“. Und außerdem haben wir einen Tonband-Bericht und zwei detaillierte schriftliche Darstellungen von drei weiteren der jugendlichen „Bindelof Boys“ (Leonard Lauer, Gilbert Roller und Larry Levin) und schließlich die von Montague Ullman nach jeder Sitzung angefertigten und bis heute aufbewahrten Protokolle der Ereignisse (die inzwischen bei der Parapsychology Foundation in New York archiviert sind).

Rosemarie Pilkington nutzt die ersten 70 Seiten ihres Buches, um all diese mehr als sieben Jahrzehnte gehüteten Materialien im Zusammenhang und oft mit den Worten anderer Beteiligter als Ullman darzustellen. Auch wenn diese Aufarbeitung insgesamt populär gehalten und nicht ausschließlich, vielleicht nicht einmal in erster Linie, wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse verschrieben ist, so handelt es sich doch um eine wichtige Ergänzung zu den nach Montague Ullmans Erinnerung und aus Blickwinkel zusammengetragenen Darstellungen. Bildliche Wiedergaben zeitgenössischer Dokumente aus den zwei Jahre währenden, ausgesprochen ereignisreichen Sitzungen des „Bindelof“-Kreises veranschaulichen und unterstreichen die textliche Darstellung. Diese bis vor kurzem nur als Gerücht zirkulierende Episode aus der Geschichte der Parapsychologie aus zusätzlicher Perspektive greifbar und zitabel gemacht und sie der in mancherlei Hinsicht ähnlichen, wenn auch deutlich späteren Geschichte der „Philip“-Gruppe (Owen & Sparrow 1979) an die Seite gestellt zu haben, ist zweifellos ein Verdienst. Den größten Teil der verbleibenden 170 Seiten ihres Buches widmet Pilkington der im wesentlichen historisch korrekten Einbettung der „Bindelof“-Geschichte in den Kontext (vorwiegend) der physikalischen Phänomene des Mediumismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bis hin zu den „Gedankenfotografien“ eines Ted Serios aus den 60er Jahren. All dies ist freilich bereits in besseren, gründlicheren und auch kritischeren Darstellungen verfügbar. Pilkingtons Durchgang durch die Geschichte des Mediumismus, obgleich ohne nennenswerte sachliche Fehler, ist daher nur vor dem Hintergrund der beabsichtigten populären Gesamtdarstellung für ein Publikum mit geringen einschlägigen Vorkenntnissen statthaft. Man kann vermutlich trefflich darüber streiten, ob dieses nachgelieferte historische Rahmenwerk in Pilkingtons eingängiger, über den einen oder anderen diskutablen Problemfall aber auch recht flott hinwegschreibender Darstellungsweise der Geschichte des „Bindelof“-Kreises zusätzliche Beglaubigung verleiht oder sie eher devalidiert. Ob ein im Jahr 1919 gestorbener Arzt namens Dr. Bindelof je tatsächlich existiert hat, scheint bis heute niemand mit vorzeigbaren Resultaten recherchiert zu haben, zumal eine spiritistische Auslegung der Ereignisse schon unter den beteiligten Jugendlichen selbst eine Minderheiten-Meinung gewesen und geblieben sein dürfte.

Literatur

- Batchelder, K.J. (1985): Contribution to the theory of PK induction from sitter-group work. *Journal of the American Society for Psychical Research* 78, 105-132.
- Owen, I. M.; Sparrow, M. (1979): Eine Gruppe erzeugt Philip. Das Abenteuer einer kollektiven Geistbeschwörung. Aurum Verlag, Freiburg i.Br.
- Pilkington, R. (1987, ed.): Men and Women of Parapsychology: Personal Reflections. McFarland, Jefferson, N.C. and London.
- Ullman, M. (1987): The world of psychic phenomena as I came to know it. In: Pilkington, R. (ed.): Men and Women of Parapsychology: Personal Reflections. McFarland, Jefferson, N.C. and London, 20-33.
- Ullman, M. (1990): Guest editorial. *Exceptional Human Experience* 8, 3-6.
- Ullman, M. (2001): The Bindelof sitter group and its influence on the lives of the participants. *Journal of the American Society for Psychical Research* 95, 13-109.
- Ullman, M.; Krippner, S.; Vaughan, A. (1973): Dream Telepathy. Macmillan, New York.

Mary Rose Barrington, Ian Stevenson und Zofia Weaver

A World in a Grain of Sand: The Clairvoyance of Stefan Ossowiecki

McFarland, Jefferson, N.C. 2005

ISBN 0-7864-2112-6, 189 Seiten, \$ 39,95

Rezensent:

ANDREAS SOMMER ²⁴

Der polnische Ingenieur Stefan Ossowiecki (1877-1944) gilt unter Historikern der Parapsychologie als eines der bedeutendsten „psychometrischen Medien“, das sich Wissenschaftlern zur Erforschung seiner angeblichen außergewöhnlichen Fähigkeiten zur Verfügung gestellt hat. Unter „Psychometrie“ – ein von dem amerikanischen Physiologen Joseph Rhodes Buchanan (1885) geprägter Begriff, der von heutigen Forschern und Theoretikern kaum noch verwendet wird – versteht man in der Parapsychologie traditionell eine hypothetische, durch ein bestimmtes Objekt induzierte Außersinnliche Wahrnehmung (ASW). Der „Psychometer“ berührt beispielsweise einen versiegelten Brief, ein Kleidungsstück oder auch ein archäologisches Objekt und gibt dann Eindrücke oder Visionen wieder, die die Berührung mit dem jeweiligen Gegenstand in ihm hervorrufen. Diese beziehen sich beispielsweise auf Personen,

²⁴ Andreas Sommer ist seit August 2005 am Centre for the Study of Anomalous Psychological Processes (CSAPP) der University of Northampton in Großbritannien tätig.

denen der Gegenstand gehört bzw. gehörte oder anderweitig mit ihm in Beziehung standen, auf Inhalte von versiegelten Schriftstücken oder Zeichnungen etc.

Versiegelte Briefe und Zeichnungen gehörten zu den Spezialitäten Ossowieckis. Glaubt man den Experimentalberichten, die aus französischen, polnischen und englischen Quellen im vorliegenden Buch wiedergegeben sind, so war Ossowiecki meist erfolgreich in der Bestimmung des Inhaltes – bzw. der Beschreibung von den ihm teilweise unbekanntem Urhebern – von Schriftstücken, die in der Regel mehrfach gefaltet und in mehrere Papierbögen eingewickelt waren und ihm vom jeweiligen Versuchsleiter in versiegelten, lichtundurchlässigen Umschlägen übergeben wurden (einmal auch in einer versiegelten Bleiröhre, S. 34-35; die Berührung von Objekten war nicht immer Voraussetzung für eine „psychometrische Analyse“). Unter Beobachtung der Versuchsleiter sollte Ossowiecki dann Angaben zum jeweiligen Inhalt machen. Zu den Eigentümlichkeiten seiner angeblichen hellseherischen Leistungen gehörte, dass er gedrucktes oder maschinengeschriebenes Material ebenso wenig „lesen“ konnte wie Schriften in ihm unbekanntem Sprachen. Letzteres ist umso bemerkenswerter, als Ossowiecki in aller Regel nie die Form einer Schrift zu erfassen glaubte, sondern den sinngemäßen Inhalt derselben.

Andere angebliche Fähigkeiten Ossowieckis waren das teilweise Erfassen einer mit unsichtbarer Tinte verfassten Schrift (S. 55-57), das Auffinden verschwundener Objekte (S. 104-106) und Personen (S. 110-112), das Erfassen des Motivs einer belichteten aber noch unentwickelten Fotoplatte (S. 74-76), Präkognition (S. 119-122) und die außersinnliche Identifikation von Übeltätern (S. 106-109).

Ossowiecki wurde vor allem von französischen Forschern wie Gustave Geley, dem Nobelpreisträger für Physiologie Charles Richet und Eugène Osty untersucht, aber auch von anderen europäischen Größen der Vorkriegsparapsychologie wie dem Münchner Arzt Albert von Schrenck-Notzing (siehe Schrenck-Notzing 1924) oder dem damaligen Research Officer der britischen Society for Psychical Research, Eric Dingwall, der sich als „skeptischer Kettenhund“ der Society einen Namen gemacht hat, sowie dessen Nachfolger Theodore Besterman. In Polen experimentierte vor allem Prosper Zmurło, Schriftleiter der polnischen parapsychologischen Zeitschrift *Zagadnienia Metapsychiczne*, mit Ossowiecki. Polens Staatsoberhaupt Józef Piłsudski gehörte zu Ossowieckis zahlreichen prominenten Bewunderern und stellte selbst informelle Experimente mit ihm an (S. 87-88, 117-118). Im Gegensatz zu vielen anderen psychometrischen Medien konnte Ossowiecki, der sich der Forschung vor allem zur Verfügung gestellt haben soll, weil er sich selber Aufschlüsse über seine angebliche Begabung erhoffte, nie Manipulation oder Betrug nachgewiesen werden.

Die Autoren von *A World in a Grain of Sand* sind selbst keine experimentell arbeitenden Parapsychologen, sondern Vertreter der traditionellen „Psychical Research“. Zofia Weaver, ehemals Schriftleiterin des *Journals of the Society of Psychical Research*, hat den Hauptbeitrag am Buch durch ihre Übersetzung der hier erstmals einem internationalen Publikum zugänglich gemachten polnischen Quellen geleistet.

In der Einführung gibt Ian Stevenson eine Zusammenfassung des „Phänomens Ossowiecki“ und damit eine Übersicht über die Hauptteile des Buches. Er schließt seine Einleitung mit einem Plädoyer für die Rückkehr zur Fallstudie mit ausgewählten Versuchspersonen und kritisiert eine der Hauptvoraussetzungen, die von experimentell arbeitenden Parapsychologen der Rhineschen Schule gemacht wird: „Experiments with groups of ordinary people rest on the false assumption that the capacity for paranormal communication is evenly distributed among humans. We do not think this of other abilities“ (S. 3-4).

Zofia Weaver verwendet das erste ihrer drei Buchkapitel auf eine Beschreibung der historischen und politischen Hintergründe des Wirkens Ossowieckis, einer Darstellung Ossowieckis als Privatmensch, eines Abrisses der zeitgenössischen Parapsychologie Polens und auf Ausführungen über Ossowieckis phänomenologisch interessante Introspektionen zum Prozess seiner in Frage stehenden Leistungen, und sie schließt mit einem Abschnitt zur Frage der Evidenzgüte und über etwaige Alternativhypothesen zu Ossowieckis Hellsichtigkeit bzw. Psychometrie. Im zweiten Kapitel, „The Formal Experiments“, finden sich die hauptsächlich in der französischen *Revue Métapsychique* veröffentlichten Ossowiecki-Studien übersetzt, aber auch Arbeiten aus *Zagadnienia Metapsychiczne*, des Hauptorgans der polnischen Parapsychologie im frühen zwanzigsten Jahrhundert. Kapitel 3, „Informal Experiments and ‚Fieldwork‘“, enthält eine Sammlung von überwiegend durch Zeugenberichte bekräftigten Berichten über Ossowieckis Leistungen, teilweise aus den genannten Periodika, aber auch aus Ossowieckis Autobiographie und der parapsychologischen Themen gewidmeten Beilage einer angesehenen polnischen Zeitung, *Ilustrowany Kuryer Codzienny*, und weiteren nichtwissenschaftlichen Magazinen und Büchern. Leider, und das ist eine Schwäche der Bemühung nichtwissenschaftlicher Quellen im Fall Ossowiecki, ist ein tiefgehendes Quellenstudium durch die Zerstörung der polnischen Zeitungsarchive und der Archive der parapsychologischen Gesellschaft Polens sowie des Privatarchivs Ossowieckis im 2. Weltkrieg unmöglich.

Mary Rose Barrington vertieft in ihrem Kapitel „Answers and Questions“ die im ersten Kapitel von Zofia Weaver vorgebrachten Einwände gegen eine herkömmliche Deutung von Ossowieckis Leistungen und analysiert im Detail die Art der angeblichen außersinnlichen Wahrnehmung Ossowieckis, die – hält man die berichteten Leistungen für echte parapsychologische – sich einer homogenen Deutung bzw. Etikettierung nach „Telepathie“ oder „Hellsehen“ entziehen (der aus der Mode gekommene Begriff „Psychometrie“ ist lediglich ein weiteres phänomenologisches Kategorienetikett und hat keinerlei Erklärungswert). Barrington vertritt die Ansicht, Ossowieckis Leistungen ließen sich nur verstehen, wenn man eine Art kollektives Gedächtnis postuliere, das außerhalb von Zeit und Raum existiere und das von speziell begabten Personen wie Ossowiecki gelegentlich „angezapft“ werden könne.

In seinem Schlusswort wirft Ian Stevenson die Frage nach der Einmaligkeit Ossowieckis als psychometrisches Medium auf und beantwortet sie nach einem Vergleich u.a. mit Alexis Didier, Anne Denton, Maria Zierold, Olga Kahl, Pascal Forthuny, Raoul de Fleurière oder Otto Reimann bejahend: kein anderer „Psychometer“ habe sich bisher so strengen Untersu-

chungen mit solch schlagenden und replizierbaren Resultaten unterzogen wie Stefan Ossowiecki.

Das Buch wird beschlossen durch drei Anhänge: „Archaeological Experiments“ (Berichte über Experimente mit archäologischen Objekten, deren Ergebnisse noch einer Bestätigung bzw. Verwerfung durch künftige archäologische Forschungen harren), „Chronology and List of Cases“ und „Biographical Profiles of the Experimenters“ (Schrenck-Notzing wurde hier seltsamer Weise ausgespart) sowie einem kurzen Glossar, einer Bibliographie und einem Index.

Alle drei Autoren kommen ersichtlich aus dem prozessorientierten Lager der Parapsychologie bzw. Psychical Research. Für sie stellt sich weniger die Frage, ob die berichteten Effekte echt sind oder nicht (die Tatsächlichkeit der Phänomene steht für sie unzweifelhaft fest), sondern wie diese theoretisch verstehbar sind. In der Tat stellt die Phänomenologie der berichteten Leistungen Ossowieckis hartes Brot für den parapsychologischen Theoretiker dar: Kaum ein Fall lässt sich eindeutig einer der Beschreibungskategorien „Hellsehen“ (bzw. „remote viewing“), „Telepathie“, „Retrokognition“ oder „Präkognition“ zuordnen; es ist die phänomenologische Heterogenität des von Ossowiecki beschriebenen „psychometrischen“ Prozesses und seiner behaupteten Resultate, an der sich der Theoretiker die Zähne ausbeißt.

Für weniger überzeugte Leser mögen weitschweifige theoretische Analysen wie jene im vierten Kapitel verfrüht sein. Zwar dürfte der skeptisch eingestellte Leser angesichts gewisser Merkmale des Falles Ossowiecki durchaus ins Stocken zu geraten (z.B. die methodologische Qualität mancher Experimente, das wissenschaftliche Kaliber der meisten Versuchsleiter, Ossowieckis anscheinend lauterer Charakter, die mit Betrug schwer kompatible phänomenologische Verwickeltheit der berichteten Leistungen, sowie die kumulative Kraft auch der weniger gut dokumentierten Fälle in der Zusammenschau mit den in wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlichten formalen Studien). Wenn Zofia Weaver aber so unvorsichtige Aussagen macht wie „If Geley's researches had ceased at the end of 1922 [die formalen Experimente begannen 1921, A.S.] his reports up to that point would have demonstrated the reality of Ossowiecki's psychic abilities beyond all reasonable doubt“ (S. 55), dann erweckt dies bei manchen Lesern möglicherweise Misstrauen gegenüber der Objektivität und kritischen Gesinnung der Autoren. Der Argumentationsstil aller drei Autoren erscheint mir an manchen Stellen überdies unnötig offensiv zu sein.

Auch wenn mit dem vorliegenden Werk das letzte Wort über die Leistungen Ossowieckis im Besonderen und die Existenz von Außersinnlicher Wahrnehmung im Allgemeinen nicht gesprochen ist, stellt *A World in a Grain of Sand* immerhin einen weiteren glänzenden Stein im großen Mosaik der Anomalienforschung dar. Der hohe Anschaffungspreis für ein Paperback mag allerdings ebenso wenig zur Überbrückung der Verständigungskluft zwischen experimentellen Parapsychologen und Vertretern der Psychical Research beitragen wie der notorische Mangel an historischem Interesse unter modernen Parapsychologen.

Abschließend bleibt zu hoffen, dass Zofia Weaver sich der historischen Aufarbeitung der Materialien über das polnische Medium Franek Kluski annimmt (Pawlowski, 1925), dessen berichtete Phänomene sicher mit zu den größten Herausforderungen an die Anomalistik und Parapsychologie gehören.

Literatur

- Buchanan, J. R. (1885): *A Manual of Psychometry: The Dawn of a New Civilization*. Holman Brothers, Press of the Roxbury Advocate, Boston.
- Pawlowski, F. W. (1925): The mediumship of Franek Kluski of Warsaw. *Journal of the American Society for Psychical Research* 19, 481-504.
- Schrenck-Notzing, A. (1924): Ein Hellschexperiment mit Stefan Ossowiecki. *Psychische Studien* 51, 461-467.

George P. Hansen

The Trickster and the Paranormal

Xlibris Corporation, Philadelphia 2001

ISBN 1-4010-0082-7, 564 Seiten, \$ 22,94

Rezensent:

WILHELM GAUGER²⁵

Dies ist ein wahrhaft enzyklopädisches Buch, aber trotzdem lesbar, lebendig und oft sogar unterhaltend, ohne dass das der Seriosität Abbruch täte. In Deutschland schrieb schon Lutz Müller 1981 in der *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* (Vol. 23, S. 165-181) seinen Aufsatz „Psi und der Archetyp des Tricksters“, der dann 1991 auch in englischer Übersetzung in *Artifex* (Vol. 9, pp. 31-41) erschien. Schon seinerzeit überzeugte mich Müllers Arbeit sehr.

Der Trickster ist eine weltweit verbreitete (durchweg männliche) Person, die in Mythen, Volkserzählungen, Riten, szenischen Aufführungen und auch der „Hochliteratur“ erscheint. Recht oft trägt der Trickster einen Tiernamen. Er ist ein (nicht tragischer) Antiheld, der – fast möchte man sagen: wie ein einjähriges Kind – jedem spontanen Impuls, jedem Verlangen oft bedenkenlos nachgibt, ohne Rücksicht auf die Rechte oder dabei erlittenen Schaden anderer zu nehmen, auch ohne Rücksicht auf Tabus oder Verhaltensvorschriften; dabei schadet er sich ebenso oft selbst; wiederum aber ist er häufig schlau, dann wieder geradezu blödsinnig zu

25 Prof. Dr. Wilhelm Gauger ist emeritierter Professor für Anglistik am Institut für Englische Philologie der Freien Universität Berlin.

nennen; bisweilen, wie der nordische Gott Loki, weist er auch bösertige Züge auf. Natürlich zeichnet das Beschriebene nur ein pauschales Bild. Bei Trickstergestalten denkt man auch an Till Eulenspiegel, an den Tu re der sudanesischen Zande, an Wu Ch'Ëng-êns „rebellischen Affen“, an den Nasreddin Hodscha des Orients, an den brandenburgischen Hans Clawert aus Trebbin, an den bei vielen nordamerikanischen Indianern populären Coyote, hier wieder speziell an den Trickster der Winnebago-Indianer, dessen (Er)Leben und Verhalten Paul Radin gesammelt hat, schließlich auch an den tibetanischen Drugpa Künleg. Man denkt auch an das „bucklig Männlein“ aus dem deutschen Volkslied; und nicht zu trennen ist die Trickstergestalt von dem mittelalterlichen Hofnarren. Vielfach ist man auch überrascht, wie oft Trickstergestalten sich in engem religiösen Kontext finden – ja, viele Heilige sowohl im Christentum wie im Judentum oder im Buddhismus verhalten sich, in bestimmten Phasen oder auch regelmäßig, als Trickster, oder sie verhalten sich manchmal konsequent als Tabubrecher.

Prinzipiell zeichnet es die Trickstergestalten aus, dass sie sich nicht knapp charakterisieren oder einordnen lassen, ja etwa bei der Gestalt des Crow in dem gleichnamigen englischen Gedichtszyklus von Ted Hughes macht die Nicht-Definierbarkeit geradezu dessen Wesen aus. Stimmung und Rezeption von Lesern und Hörern können von Belustigung über Empörung bis zum Entsetzen, ja zur Angst reichen. Das völlig Überraschende ist aber, dass bei einer so chaotischen und bisweilen sogar zerstörerischen Gestalt auch immer wieder schöpferische Züge zu verzeichnen sind; vor allem finden sie sich am Ende eines (allerdings meist von den Sammlern zusammengestellten) Zyklus: Bei den Winnebago wie bei den Zande etwa wird gestautes Wasser wieder zum Fließen gebracht oder gibt überschwemmtes Land wieder frei. Trickster gründen auch Riten und Sitten, und nicht selten weisen Trickster-Erzählungen eine geradezu sakrale Natur auf, sie dürfen dann nur von bestimmten Personen vorgetragen werden, und auch das nur zu bestimmten Zeiten; und wie bei vielen keltischen, ebenfalls rituell behandelten Erzählungen, werden ihnen manchmal segensreiche Einflüsse auf Erzähler wie auf Zuhörer zugeschrieben.

Systematische Aufmerksamkeit in größerem Maße wurde dem Trickster erst seit Paul Radins Buch *The Trickster* (1956) über die Gestalt des Wakdjunkaga der Winnebago-Indianer zuteil. (Genauere bibliographische Angaben würden diese Rezension zu sehr aufschwellen; sie finden sich bei Hansen.) Hansen beschränkt sich nicht auf Erzählungen, sondern bezieht Riten und Feste mit in die Untersuchung ein, erweitert das Ganze außerdem auf das Paranormale und die Geschichte der Parapsychologie einschließlich ihrer Randgebiete. Und das macht gerade die Substanz von Hansens Buch aus. Den Trickster zeichnet eine Tendenz zum Zerbrechen, zur Täuschung und oft eine übersteigerte Sexualität aus; hinzu kommen vielfach Psi-Phänomene und Marginalität.

Zum Letztgenannten ist zu sagen, dass Hansen auf den naheliegenden, aber lange übersehenen Gedanken gekommen ist, sich auf das wichtige Buch *The Ritual Process* des Völkerkundlers Victor William Turner (1969) zu beziehen. Turner beschreibt Gesellschaft als einen

Prozess, in dem – mit Anlehnung an van Genneps *Rites of Passage* (1909) – Substrukturen und Phasenübergänge in ihr als „randständig“ oder „liminal“ (d.h. an der Schwelle) beschrieben werden, wo eine „Antistruktur“ mit „Zwischenregeln“ herrscht. In den gewohnten sozialen Strukturen und Hierarchien zuwiderlaufenden Randzellen geht es um Initiation und das Aufsuchen von Visionen (was oft in einem bestimmten Alter erwartet wird), und dort finden sich auch Reisende, Fremde, Eremiten, die sich in die Einsamkeit zurückziehen; es geht um sakrale Räume oder Zeiten, auch um territoriale Grenzüberschreitungen. Ständiger Bezugspunkt Hansens ist dabei der griechische Trickstergott Hermes, der Grenzen errichtet, bewahrt und ebenso übertritt, ein Dieb und zugleich Vermittler, ein Deuter und Bote der Götter (daher auch „Hermeneutik“), eine androgyne Gestalt („hermaphroditisch“) und in alledem paradox, also kaum sauber einzuordnen – und diese Eigenschaften weisen auch immer wieder Menschen in den liminalen Zwischenzuständen oder -phasen auf. Unter den gewohnten binären Wertoppositionen einer Gesellschaft nehmen die betreffenden Individuen oder Gruppen stets die geringer bewertete Position ein. Und eben das gilt auch für den Trickster.

Ferner beruft sich Hansen auf Ernest Hartmanns Theorie der geistigen Grenzen, wobei zwischen Menschen unterschieden wird, für die geistige (oder seelische) Grenzen und Ordnungen wesentlich sind und ihnen Halt geben, und solchen, bei denen diese Grenzen offen oder durchlässig und wenig stabil sind. Schließlich kommt noch Max Webers soziologische und historische Unterscheidung von einer charismatischen, einer traditions gelenkten und der heutigen bürokratischen Autorität hinzu, wobei wiederum die charismatische Welt einerseits sehr zwiespältig wirken und Zeitgenossen wie Gandhi und Hitler zugleich hervorbringen kann, wo aber auch in deren antistruktureller Art immer wieder das Traditionelle durchbricht. In der gegenwärtigen geschichtlichen Phase bürokratischer Autorität mit ihrer säkularen „Entzauberung der Welt“ nimmt das Paranormale immer mehr eine Randposition ein, weil es einen Bereich des Spontanen betrifft.

Wiederum notiert Hansen im Anschluss an die von ihm oft zitierte Barbara Babcock die immer wieder anzutreffenden Umkehrperioden in zahlreichen Gesellschaften, wo Herren und Diener, Frauen und Männer, ja sogar räumliche Richtungen wie Oben und Unten, Links und Rechts, und selbst Nahrung und Exkrement ihre Wortbedeutungen und Behandlungen tauschen. All das wird im weitesten Sinne auch der antistrukturellen Welt des Tricksters zugeschrieben. Ja, sogar diese Grenzüberschreitung und ihre Verbindung weit auseinanderliegender (oder so wirkender) Phänomene hat noch etwas Tricksterhaftes, das sich intuitiv Definitionen (zu Deutsch: „Abgrenzungen“) entzieht und Beziehungen herstellt, also Grenzen überschreitet. Man kommt nahe an die Philosophie von Georges Bataille, der Überschreitung und Übertretung (Transzendenz und Transgression) als Verwandtes behandelt.

Auch der Bereich der Synchronizität hat unabweislich (und zwar nicht experimentell nachweisbar, aber doch dokumentierbar) eine solche Tricksternatur (auch *Trickstererzählungen* haben solche anekdotische Natur), punktuell, unberechenbar und doch – soweit ich sehe – trotz oder sogar wegen ihrer punktuellen Art, die nicht einzuordnen ist, auch etwas Aufbau-

endes an sich, so, wie Trickstergestalten in der Literatur immer wieder auch als Schöpfer und Stifter erscheinen. Exemplarisch fällt mir dazu Puck in Shakespeares *Sommernachtstraum* ein, ein Paradebeispiel für den mehrdeutigen Trickster, der allen boshaft übermütige Streiche spielt und da, wo er alles richtig machen will, das auf falsche Weise bewerkstelligt und dadurch den Betroffenen hilft, einen Übergang in eine „coincidentia oppositorum“ zu meistern.

Von nun an ist es mir aber unmöglich, Hansens überreiche Darstellung der Parapsychologie und deren enormen Reichtum an Tricksterzügen nicht nur des Gegenstandes, sondern auch der zahlreichen, ja zahllosen Persönlichkeiten mit tricksterhaften Zügen, nachzuzeichnen, die hier aktiv waren. Dabei soll aber doch festgehalten werden, wie die Liminalität des Tricksters es von Natur aus mit sich bringt, dass die Parapsychologie und ihre Nebenrolle unter den Wissenschaften selbst in diesen Bereich der Marginalität gehört und es vielleicht mit sich bringt, dass es immer so bleiben wird.

Persönlich möchte ich geradezu behaupten, dass ich ein wenig den Tag fürchte, wo parapsychologisches Wissen zum selbstverständlichen Schatz allgemeiner Bildung gehören könnte. Hinzu kommen die auffallend vielen Betrugsfälle und Scharlatanerien, die den gesamten Lauf der Parapsychologie kennzeichnen. Charakteristisch und ein hervorragender Griff ist es wiederum, wenn Hansen, selbst erfahrener Zauberexperte, ausführlich auch auf Bühnenmagier eingeht, wobei er feststellen kann, dass eine namhafte Zahl von Trickmagiern, entgegen anderweitiger Behauptungen, dem Paranormalen gegenüber aufgeschlossen ist.

Wiederum hat der Verfasser die glänzende Idee, auf die in der Wissenschaft gern gemiedene „reflexive“ oder „selbstreferente“ Natur zu sprechen zu kommen, die den Trickster auszeichnet. Als Literaturwissenschaftler sind mir „metafiktionale“ Erzählungen wohlvertraut, d.h. solche Erzählungen, deren (reale oder fiktive) Genese einen (nicht einmal immer eigens herausgehobenen) Baustein der Handlung darstellt; es sind Erzählungen, die sich irgendwo auf sich selbst beziehen. (Ein Beispiel wäre der Roman *Godwi* von Brentano in der deutschen Romantik, wo der Held Godwi als Leser des Buches auftritt, das von ihm handelt – Realität und Fiktion werden auf fiktionale Weise ununterscheidbar.) Derartige Erzählungen erweisen sich beim Lesen als gespickt mit Koinzidenzen zwischen Worten, Szenen, Figuren im Roman und Worten, Szenen, Figuren oder Informationen im Leben des jeweiligen Lesers zur Zeit der Lektüre. Reales und Fiktives werden auch so dokumentierbar eins. In der Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts kann man auf Marcel Duchamp verweisen.

Es geht um begründungslose, sich selbst generierende Systeme, die ihre eigenen Voraussetzungen so ernst nehmen, dass die unvermeidlichen Paradoxien entweder zu endlosen logischen Diskussionen führen oder bequemerweise vermieden werden. Und das entspricht der Ratlosigkeit über Einordnung, Bewertung und Begründung der Trickstergestalt. Ist es eine dämonische, ja teuflische Gestalt, oder geht es um eine göttliche und schöpferische Welt? Die Gestalt des Nasreddin Hodscha befasst sich in seinen Witzen unentwegt mit den Bedingungen des Sprechens und Erzählens im Zusammenhang mit Selbstreferenz und der Existenz und Identität.

Nur aus Platzgründen aber erspare ich mir Hansens faszinierende Übersicht über die vielen schillernden Persönlichkeiten und die schillernde, tricksterhafte Natur der Parapsychologie selbst; sogar der strikte Leugner Martin Gardner gehört in diese Reihe. Leugner, Skeptiker und andererseits Überzeugte und Vertreter – sie sind insgeheim verbunden.

Hansens Buch beschreibt verdienstvollerweise auch „hoaxes“, Desinformationen, Totemismus, dazu auch die Imagination wie paranoische Haltungen, und es geht auf Saussure, Leach, Eco und Barthes – relativ kurz – ein. Derrida wird gestreift, aber wie Paul de Man kritisch. Bemerkenswert wird auch, dass sich tricksterähnliche Züge darin zeigen, dass in „primitiven“ Weltansichten Zeichen und Bezeichnetes nicht so radikal auseinandergehalten werden wie bei Saussure und anderen. Eigens als Trickster hervorgehoben wird zum Schluss Jacques Lacan.

Man hat durchaus recht damit, wenn man angesichts der gebotenen Fülle fragen darf, ob der Begriff des Tricksters nicht bisweilen überdehnt wird. Trotzdem – das Buch ist überaus anregend und in Material wie gedanklich mehr als eindrucksvoll. Wird es marginal bleiben?

Alejandro Parra (Ed.)

Psicología de las Experiencias Paranormales

Introducción a la Teoría, Investigación, y Aplicaciones Terapéuticas

[Die Psychologie paranormaler Erfahrungen. Einführung in ihre Theorie, Untersuchung und therapeutische Anwendung]

Akadia, Buenos Aires 2006

ISBN 987-570-030-4, xx+192 Seiten, ca. € 7,80

Rezensent:

GERD H. HÖVELMANN²⁶

Ganz unabhängig von ihrem ontologischen Status haben paranormale Phänomene und die außergewöhnlichen menschlichen Erfahrungen, in denen diese nicht selten Ausdruck zu finden scheinen, beträchtliche klinische Bedeutung. Die schiere Zahl der Anfragen und die Art der Hilfesuche, die beispielsweise die Parapsychologische Beratungsstelle (W. von Lucadou, F. Zahradnik) und die Abteilung für Information und Beratung des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene (IGPP), beide in Freiburg, kontinuierlich erreichen, lassen daran nicht den geringsten Zweifel. Dessen ungeachtet sind klinisch relevante Studien im parapsychologischen Forschungskanon ebenso wie Publikationen im einschlä-

²⁶ Gerd H. Hövelmann, M.A., Philosoph und Linguist, war bis 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Marburg und ist seither selbständig.

gigen Schrifttum weiterhin unterrepräsentiert. Das gilt, soweit es umfangreichere Programme und Arbeiten betrifft, insgesamt schon für deutsche Verhältnisse, entschiedener aber noch für Großbritannien und die Vereinigten Staaten (zu den Ausnahmen zählt hier z.B. der Tagungsband von Coly & McMahon 1993). Beinahe gar nicht existent sind entsprechende Veröffentlichungen bisher in zahlreichen anderen Ländern, nicht zuletzt in Südamerika. Das ist insofern ein wenig erstaunlich, als man in Gesellschaften, namentlich der brasilianischen, in denen z.B. spiritistische Überzeugungen wenig kontrovers, weit verbreitet und selbst in therapeutischen Kontexten nicht anstößig sind, eigentlich einen anderen Befund erwarten würde. Das generelle Fehlen einer entsprechenden seriösen Fachliteratur hat seinen Grund indessen in dem Umstand, dass, zumal in Argentinien, Brasilien und Chile, Parapsychologisches traditionell überhaupt nur selten in wissenschaftlichen, sondern vielmehr dominant in religiösen Kontexten diskutiert zu werden pflegte. Erst in den vergangenen zwanzig Jahren ändert sich dies merklich, wenn auch mit kleinen Schritten, und auch die hier vorliegende, von Alejandro Parra in Argentinien zusammengestellte Anthologie über klinische Aspekte und Belange der Parapsychologie ist ein Indiz dieser Entwicklung.

Alejandro Parra, argentinischer Psychologe und seit 1990 Herausgeber der *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, hat in dieser Aufsatzsammlung außer zwei Anhängen und seiner eigenen Einführung in das Thema zehn Beiträge versammelt, die allesamt (sieben in englischer, drei in spanischer Sprache) zuvor bereits veröffentlicht waren. Darunter sind vier Beiträge (von Kramer, Parker, Harary und Neppé), deren Originalversionen dem schon erwähnten Tagungsband von Coly und McMahon (1993) entstammen.

Der Band eröffnet mit einem Beitrag des holländischen Psychologen Wim Kramer, der in die Probleme klinischer Parapsychologie anhand der Erfahrungen einführt, die er in der zweiten Hälfte der 80er Jahre mit einer Parapsychologischen Beratungsstelle in Utrecht machen konnte. Die statistische Auswertung der Unterlagen von 200 überwiegend (73%) weiblichen Klienten bettet er in den weiteren Kontext einer Erörterung der Aufgaben einer derartigen Beratungsstelle, zu denen, neben der Beratung einschlägig Betroffener, Ausbildung, Lehre und Vortragstätigkeiten ebenso zählen wie der behutsame Umgang mit den Anspruchsgebern öffentlicher Medien, Gutachten bei polizeilichen Ermittlungen und in Gerichtsverfahren sowie die beratende Zusammenarbeit mit Psychiatern, Klinischen Psychologen und Sozialarbeitern, an deren Schulung zur Erkennung und angemessenen Behandlung bisher vernachlässigter, „okkult“ bedingter Befindlichkeiten und Störungen Kramer besonders gelegen ist. Adrian Parker, ein britischer, aber bereits seit Jahrzehnten an der Universität Göteborg in Schweden tätiger Psychologe, diskutiert in seinem Beitrag über „Normalität und Abnormalität bei paranormalen Erfahrungen“ die bisweilen erstaunlichen phänomenologischen Ähnlichkeiten zwischen Erlebnissen von Personen etwa mit klassisch diagnostizierbaren schizotypen Persönlichkeitsstörungen und solchen, die eigene paranormale Erfahrungen berichten, und er erörtert – ohne ein Resultat, das ihn selbst zufrieden stellen würde – Möglichkeiten, beide augenscheinlich einander so ähnliche Formen des außergewöhnlichen Erlebens entwe-

der sauber auseinander zu halten oder aber aufeinander zurückzuführen. Dies leitet über zu einer Diskussion spezifischer Wahrnehmungsprozesse (Absorption, Wahrnehmungsabwehr) unter veränderten Bewusstseinszuständen und insbesondere der Hypothese, außersinnliche Wahrnehmung sei eine natürlich angelegte Wahrnehmungsfunktion, die vom Bewusstsein unter den normalen Umständen des Alltagslebens aber restriktiv unter Kontrolle gehalten werde – ein Thema, das Parker schon vor dreißig Jahren in seiner Doktorarbeit (Parker 1975) angerissen hatte.

Unter einer transkulturellen Perspektive analysiert Stanley Krippner das Verhältnis zwischen paranormalen Erfahrungen und dissoziativen Phänomenen und stellt fest, dass die Ergebnisse psychometrischer Instrumente wie der Dissociative Experience Scale (Bernstein & Putnam 1986) häufig signifikant mit denen aus Instrumenten zur Erhebung subjektiver paranormaler Erfahrungen korrelieren. Krippner sieht ein Kontinuum zwischen psychopathologisch zu beschreibenden *unkontrollierten dissoziativen Zuständen* einerseits und *kontrollierten dissoziativen Zuständen* andererseits, die paranormalen Erfahrungen zugrunde liegen könnten und nicht zuletzt bei den klassischen Medien diagnostizierbar seien. Eine andere, in den letzten Jahren zunehmend populäre Zusammenhangshypothese versucht Keith Harary nachzuzeichnen: jene zwischen Kreativität und Psi. Er verbindet dies mit einer nicht uninteressanten parallelen Diskussion über die gesellschaftliche Ablehnung einerseits besonders kreativer, bisweilen avantgardistisch-, „verrückt“ erscheinender Menschen und andererseits jener, die über paranormale Erfahrungen berichten und ihre Mitwelt so auf ganz ähnliche Weise verunsichern oder gegen sich einnehmen. Richard Bentall, klinischer Psychologe an der Universität Manchester, fragt sich in seinem Beitrag, ob paranormale Erfahrungen zu Psychosen führen könnten. Er findet in eigenen, an der Universität Liverpool durchgeführten Untersuchungen ebenso wie in einer Literaturübersicht Hinweise auf sehr ähnlich ausgeprägte Abnormalitäten in kognitiven Attribuierungsprozessen einerseits bei Patienten mit paranoid-halluzinatorischen Erfahrungen, andererseits aber bemerkenswerter Weise auch sowohl bei bekennenden „sheep“ (Psi-Gläubigen) als auch bei „goats“ (Nichtgläubigen).

Scott Rogos Beitrag zur Anthologie hat bereits ein veritables Alter von mehr als drei Jahrzehnten. Er stellt ein heute zumindest in seinen Grundzügen, wenn auch nicht unbedingt in Rogos psychoanalytisch getönter Beschreibungsweise weitgehend akzeptiertes psycho- und familiendynamisches Poltergeist-Modell vor – ein Entwurf, der dem deutschen oder englischsprachigen Leser inzwischen in dieser rudimentären Form geringfügig antiquiert vorkommen mag, dessen Übersetzung und Wiederabdruck in einer Aufsatzsammlung für eine in erster Linie argentinische Leserschaft aus den eingangs genannten Gründen aber seine Berechtigung haben mag. Harvey Irwins Beitrag über „Erscheinungen“ (*experiencias aparicionales*), der Teilnachdruck einer sehr viel umfangreicheren Arbeit, ist der einzige des Bandes, der nicht aus der unmittelbaren Perspektive eines klinischen Psychologen verfasst ist. Die phänomenologische Herangehensweise des australischen Psychologen betont gegenüber der Frage nach der ontologischen Realität von Apparitionen, ungeachtet ihrer Legitimität, die Bedeutung der

psychologischen Untersuchung und ggf. Begleitung von Personen, die eigene Erscheinungserfahrungen, wenn auch meist kurzzeitige, beschreiben – nach verschiedenen nationalen Umfragen sind dies immerhin zwischen 17% und 32% der Bevölkerung.

In einem gemeinsamen Beitrag diskutieren Daniel Gómez Montanelli und Alejandro Parra sehr dicht am Thema des Bandes verschiedene Weisen der emotionalen Verarbeitung paranormaler Erfahrungen im Kontext einer Gruppenpsychotherapie anhand der Unterlagen der Abteilung für Beratung und Therapie des argentinischen Instituto de Psicología Paranormal aus dem Zeitraum zwischen April 1999 und November 2000. Fast 90% der Therapiewilligen zeigten unterschiedliche Angstreaktionen infolge ihrer spontanen paranormalen Erfahrungen, insbesondere Furcht vor etwas Unbekanntem, vor dem Verlust der Kontrolle oder ihrer geistigen Stabilität, aber auch Angst davor, mit ihren Erfahrungen nicht ernst genommen zu werden. Therapiesitzungen in kleinen Gruppen zu je drei bis vier Personen bemühten sich insbesondere um emotionale Unterstützung und (im einzelnen nicht ausgeführte) Interpretationshilfen. Längerfristige Erfolgskontrollen etwaiger therapeutischer Effekte werden nicht berichtet.

James Carpenter versucht in seinem Aufsatz, phänomenologische und historische Parallelen zwischen erfolgreichen psychotherapeutischen Sitzungen und ebenso erfolgreichen parapsychologischen Laborexperimenten dingfest zu machen. Als ähnlich situierte Merkmale stellt er vor allem die Dominanz hysterischer Persönlichkeiten sowohl in der frühen Psychoanalyse als auch im Mediumismus mit seinen hysteriformen Facetten wie automatischer Schrift, dem Sprechen mutmaßlich nicht erlernter Sprachen und dissoziativen Zuständen heraus, Parallelen freilich, die – einerseits wegen, andererseits trotz – des Behaviorismus, der zwischenzeitlich Einzug gehalten habe, wiederum phänomenologische und historische Grenzen haben: So gehörten in der Psychotherapie Konzepte vom Unbewussten heute weitgehend zum wissenschaftlich akzeptierten Alltagsgeschäft, während Konzepte paranormaler Interaktion günstigenfalls ignoriert würden. Im abschließenden Beitrag des Bandes diskutiert der in Südafrika geborene und ausgebildete, aber seit rund zwanzig Jahren in den USA tätige Psychiater und Neurologe Vernon Neppe Zusammenhänge zwischen Psychopharmakologie und anomalen Erfahrungen im Umfeld der Psychiatrie. Auch er stellt phänomenologische Ähnlichkeiten zwischen psychotischen und paranormalen Erfahrungen in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen: Wenn psychotische Patienten häufig angäben, ihre Gedanken würden fremd gelesen oder manipuliert, dann könne dies von berichteten paranormalen Erfahrungen ansonsten psychisch unauffälliger Berichterstatter über Hellsehen, Telepathie und psychokinetische Einflussnahmen bisweilen phänomenologisch nicht zuverlässig unterschieden werden. Neppe lässt die Geschichte nosologischer, diagnostischer und klassifikatorischer Systeme in der Psychiatrie von Kraepelin über Bleuler bis hin zum *DSM-IV* Revue passieren und bemängelt, dass jedes anomale Verhalten auch dann lediglich im systematischen und begrifflichen Rahmen traditioneller psychiatrischer Diagnostik abgehandelt zu werden pflege, wenn Patienten außer als paranormal beschreibbaren Erfahrungen keinerlei sonstige Hinweise auf psy-

chische oder soziale Beeinträchtigungen im Vollzug ihres Alltagslebens erkennen ließen. Für eine künftige diagnostische Diskriminierung paranormaler Erfahrungen von psychopathologischen Zuständen schlägt Neppe zwei Kriterien vor: (1) vorliegende bio- oder neurologische Auffälligkeiten als Indikatoren und Vorbedingungen für eine psychiatrische Diagnose und (2) die Zulassung psychotroper Substanzen als Hilfen für eine aktive Differenzierung.

Nicht nur für den spanischen Sprachraum bedeutsam – wenngleich nur Spanisch lesenden Interessenten zugänglich – ist die von Alejandro Parra kompilierte Aufsatzsammlung, insofern sie eine ganze Reihe klinisch relevanter Probleme der Parapsychologie angemessen diskutiert. Zu diesen zählen, wie beim Durchgang durch die meisten der Einzelbeiträge deutlich geworden sein sollte, insbesondere die differentialdiagnostische Unterscheidbarkeit pathologischer von sonstigen außergewöhnlichen Alltagserfahrungen, ferner Theorien subjektiver paranormaler Erfahrungen aus klinischer Sicht sowie nicht zuletzt mögliche Strategien für die Beratung und gegebenenfalls die Therapie von Personen, die aufgrund außergewöhnlicher, mutmaßlich paranormaler Erfahrungen einem Leidensdruck ausgesetzt sind. Eine vergleichende Lektüre der zehn Beiträge verdeutlicht aber zugleich, dass zufriedenstellende Lösungen der angesprochenen Probleme noch immer nicht so sehr Leistungen der Vergangenheit als Aufgaben der Gegenwart und Zukunft sind, Aufgaben im übrigen, die ohne die Mitwirkung kompetenter (das heißt vor allem: auch parapsychologisch kenntnisreicher) Psychiater und Therapeuten letztlich nicht zu bewältigen sein werden. Dafür gilt es jedoch, zunächst Sprachregelungen zu finden, die imstande sind, nicht nur Länder-, sondern vor allem auch Wissenschaftskulturen zu übergreifen.

Literatur

Bernstein, E.M.; Putnam, F.W. (1986): Development, reliability, and validity of a dissociation scale. *Journal of Nervous and Mental Disease* 174, 727-735.

Coly, L.; McMahon, J.D.S. (1993, eds.): *Psi and Clinical Practice*. Parapsychology Foundation, New York.

Parker, A. (1975): *States of Mind: ESP and Altered States of Consciousness*. Malaby Press, London.