

Rezensionen

James Houran (Ed.)

From Shaman to Scientist

Essays on Humanity's Search for Spirits

Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2004

ISBN 0-8108-5054-0, ISBN-13: 978-0-8108-5054-5, 286 Seiten, \$ 45.00

Rezensent:

GERHARD MAYER¹

Menschen und „Geister“ haben eine alte und innige Verbindung, die von hoher Ambivalenz, aber auch von Attraktion geprägt ist. Kaum einem Kind sind „Geister“ unbekannt, und es bedarf einiger normativer Einflussnahme, um ihnen den „richtigen“ Platz in dessen ontologischem Verständnis der Welt zuzuweisen, entziehen sie sich doch weitgehend einem vorher-sagbaren regelhaften Verhalten. Das die öffentlichen Diskurse dominierende naturwissen-schaftliche Weltbild scheint hier zwar eine klare Verortung vorgenommen zu haben, aber der damit geschaffene normative Boden erweist sich als brüchig, die darin gewonnene Sicherheit als fraglich. Das zeigen die Attraktivität vieler fiktionaler Bearbeitungen des „Geister“-Themas wie auch der Erfolg von entsprechenden „Dokumentationen“ in den Massenmedien; das zeigt aber auch die humane Anfälligkeit für einen Schauer, den „unheimliche Situationen“, die auf natürliche Weise gelegentlich aus dem Alltag evolvieren, nach wie vor in aufgeklärten Men-schen erzeugen können. Dies ist eine der wichtigen Triebfedern, die auch noch moderne Menschen auf die Suche nach den Geistern gehen lässt.

Zu diesem – alten – Thema hat James Houran eine anregende Sammlung von insgesamt sieben Aufsätzen in einer Anthologie publiziert. Ähnlich wie schon in dem 2001 von ihm und Rense Lange herausgegebenen Sammelband *Hauntings and Poltergeists* (Houran and Lange, 2001) wird dezidiert ein multidisziplinäres Spektrum von Ansätzen vorgestellt, deren Auswahl einen eklektischen Charakter besitzt. Begründet wird dies mit der Komplexität des Konzepts der Geister. Darauf weist der Psychologe Richard Wiseman in seinem kurzen Vorwort

1 Dr. Gerhard Mayer ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. in Freiburg i.Br.

hin: "[...] I believe that this diversity of opinion and method is healthy for the field. Ghosts are complex" (S. ix). Wiseman, dessen Name vielen Lesern geläufig sein dürfte, wurde unter anderem durch seine Untersuchungen bekannt, die er gemeinsam mit Houran und anderen Forschern zum angeblichen Spuk in alten unterirdischen Gewölben in Edinburgh durchgeführt hatte. Für das Nachwort hat der Herausgeber der Anthologie den Parapsychologen und Spukforscher Loyd Auerbach gewonnen, der sich, wie Wiseman auch, auch als Zauberkünstler einen Namen gemacht hat. Mit dieser Rahmung der sieben teilweise sehr umfangreichen Aufsätze soll vermutlich an eine Offenheit beim Leser für unterschiedliche weltanschauliche Positionierungen bezüglich des im Buch behandelten Gegenstandsbereichs appelliert werden, zählt Wiseman doch zu den Skeptikern, während man Auerbach als "believer" bezeichnen kann. Diese Spannweite findet sich auch unter den Autoren des Bandes, wie Houran in der Einleitung anmerkt: "Like me, some of the contributors in this book have strong personal beliefs about the ontological reality of ghostly phenomena. One chapter may have skeptical undertones, whereas another may be clearly sympathetic to a parapsychological interpretation of some ghostly experiences" (S. xii). Auch wenn dies zwar den eklektischen Charakter der Aufsatzsammlung noch verstärken mag, muss das für einen offenen Leser keinen Nachteil darstellen, sondern er wird es als anregend erfahren. Darüber hinaus wird damit demonstriert, dass man auf ein striktes Lagerdenken bei der inhaltlichen Gestaltung einer solchen Anthologie mit Gewinn verzichten kann.

Der Band beginnt mit einem in das Thema einführenden Aufsatz "Science in Search of Spirit" der Philosophin Annekatriin Puhle und des Psychologen Adrian Parker. Die beiden Autoren zeichnen zum einen die intellektuelle Herausforderung nach, die paranormale Phänomene im Allgemeinen und „Geister“ im Besonderen für die menschliche Vernunft schon seit der Antike ausgeübt haben und nach wie vor ausüben, und sie legen zum Anderen einen knappen Aufriss verschiedener historischer Versuche vor, mit wissenschaftlichen Mitteln solche Anomalien zu untersuchen und sie in das jeweils geltende Weltmodell zu integrieren. Dabei gehen sie teilweise auf empirisches Material ein, wie etwa auf die von Justinus Kerner untersuchten Fälle (Friederike Hauffe, Elisabeth Eslinger), auf das berühmte Philip-Experiment (Owen und Sparrow, 1976) sowie – im letzten Teil – auf einige Besonderheiten der „Geisterfotografie“. Die Autoren betonen die besondere Natur paranormaler Phänomene und stellen die Adäquatheit herkömmlicher wissenschaftlicher Methoden und Standards zu deren Erforschung in Frage. Insgesamt hätte man sich eine etwas klarere und stringendere Struktur des Aufsatzes gewünscht, doch ist er aufgrund des Einbezugs empirischen Materials, das allerdings vielen Lesern bekannt sein dürfte, kurzweilig zu lesen.

Der Soziologe James McClenon bringt mit seinem Beitrag "How Shamanism Began: Human Evolution, Dissociation, and Anomalous Experience" das Verbindungsstück, das für den Titel der Anthologie wohl maßgeblich mitverantwortlich ist. Dieser Titel wiederum hat den

Spukforscher und Kulturanthropologen Loyd Auerbach in seinem Nachwort zum Band zu folgenden Anmerkungen verleitet:

“I might never have made the connection between ‘ghost hunter’ and ‘shaman’ were it not for the preceding pages. It’s quite interesting to think of someone who investigates reports of apparitions, hauntings, and poltergeists as potentially shamanic in nature and action. As one who has been labeled ghost hunter, paranormal investigator, ghost counsellor, ghost breaker, and even ghostbuster, I have not been tagged with the shaman label yet. But in many cases, it is appropriate, especially when I am asked to provide resolution.” (S. 233-234)

Auerbach interpretiert allerdings die von McClenon vorgeschlagene Verbindung von Schamanismus und der Suche nach Geistern sehr frei, wenn er den Spukforscher mit einem Schamanen gleichsetzt. McClenon, der sich einerseits intensiv mit unorthodoxen Heilverfahren (Geistheilung, Heilverfahren in indigenen Kontexten) auseinander gesetzt und daraus seine *ritual healing theory* entwickelt hat (McClenon, 2002, 2005), der andererseits über eine reiche Erfahrung in der Feldbeobachtung von sogenannten *sitter groups* verfügt – er begleitete und untersuchte die spiritistischen Sitzungen der *Society for Research on Rapport and Telekinesis* (SORRAT) über Jahre hinweg und machte in diesem Zusammenhang auch eigene außergewöhnliche Erfahrungen von starker subjektiver Evidenz –, arbeitet in seinem Beitrag vor allem die strukturellen Ähnlichkeiten von spiritistischen Sitzungen und schamanischen Séancen heraus. Ein entscheidender Faktor ist dabei der soziale Kontext, in dem die Sitzungen stattfinden und der durch sie generiert wird. Der Autor rekurriert dabei auf die Theorie von Batcheldor, nach der das Gruppensetting die Erzeugung von Psychokinese- (PK)-Effekten fördert, da zwei psychologische Hemmschwellen für das Auftreten solcher Phänomene herabgesetzt werden: die *ownership resistance*, die aus einer unbewussten Angst, selbst der Auslöser von PK-Phänomenen zu sein, resultiert, und die *witness inhibition*, der eine unbewusste Angst, Zeuge eines paranormalen Phänomens zu werden, zugrunde liegt (Batcheldor, 1979). Anhand zahlreicher, meist historischer Berichte vor allem zum „bebenden Zelt“ (*tent-shaking*), einem Ritual, das im nordamerikanischen Schamanismus eine große Rolle spielt und bei dem es regelmäßig zu massiven PK-Erfahrungen kommt, versucht McClenon, seine These der strukturellen Ähnlichkeiten plausibel zu machen.² Das gelingt ihm durchaus über weite Strecken, wenngleich man auf einen wichtigen Unterschied aufmerksam machen muss, der zwischen idealen *sitter groups* im Sinne von Batcheldor und schamanischen Ritualen besteht: Während Batcheldor den Verzicht auf ein professionelles Medium empfiehlt, um eine möglichst hohe Unschärfe hinsichtlich der Bestimmung eines etwaigen Verursachers der

2 McClenon unterscheidet zwischen PK-Phänomenen und PK-Erfahrungen. Er verwendet den letztgenannten Begriff, um die Problematik einer ontologischen Bestimmung zu umgehen.

„echten“ Phänomene zu gewährleisten,³ steht in schamanischen Sitzungen immer der Experte im Mittelpunkt, dessen Handlungen auch als kausale Ursachen für das Auftreten der außergewöhnlichen Phänomene angesehen werden.

Eine wichtige Argumentationslinie von McClenon betrifft seinen evolutionistischen Ansatz zum Verständnis schamanischer Rituale und des Geisterglaubens. Für den Autor stellt die Fähigkeit des Menschen zur Dissoziation einen evolutiven Vorteil dar:

“Ancient primates undoubtedly engaged in repetitive ritual activities affecting consciousness just as modern primates do today. They used rituals to facilitate relaxation, enhancing immune system functions. Because this process involved dissociation and trance, hominids with dissociative abilities had survival advantages. As a result, ritual practices caused the frequency of genes linked with dissociation to increase. As humans developed the capacity to use symbols and language, rituals were linked with therapeutic suggestions (a process labeled hypnosis). Humans who were more hypnotizable benefited to a greater degree from ritual treatments and, as a result, the frequency of genes associated with dissociation/hypnosis increased even more rapidly.” (S. 22)

Der Heilaspekt wird damit in den Mittelpunkt der schamanischen Praxis gerückt, und der „Geisterglaube“ wird über den Umweg von PK-Erfahrungen unter Berücksichtigung von Batcheldors Theorie ebenfalls in diesem Sinne funktionalisiert: Die Wahrscheinlichkeit des Auftretens von PK-Erfahrungen wird durch die Externalisierung der vermuteten Ursachen erhöht. PK-Erfahrungen wiederum steigern die Glaubwürdigkeit schamanischer Sitzungen, bekräftigen die Potenz des Heilers und aktivieren damit auch die vor allem auf (auto-)hypnotischen Mechanismen beruhende heilungsförderliche Kapazität des menschlichen Immunsystems. Das hört sich schön an, hinterlässt aber aufgrund des inhärenten Reduktionismus doch ein etwas ungutes Gefühl, wie insgesamt solche universalistischen Ansätze (z.B. der Interpretation des Schamanismus) schnell und meist mit guten Gründen Kritik von den akademischen Fachkollegen erfahren. Dennoch: Trotz dieser Einschränkungen ist McClenons Beitrag überaus anregend.

Ähnlich stark bezieht sich der Anthropologe Michael Winkelman in seinem Beitrag “Spirits as Human Nature and the Fundamental Structures of Consciousness“ auf den Schamanismus. Das schamanische Weltbild (animistisch) und die damit verbundenen Praktiken wie die „Reisen in die Anderswelt“ und die Suche nach „Krafttieren“ und „Geistführern“ stellen für Winkelman eine Art Urform der menschlichen Auseinandersetzung mit Geistwesen dar, aus der man nach seiner Ansicht Grundsätzliches über das Verhältnis von Menschen zu Geis-

3 Das schließt den Einsatz eines bewusst initiierten „Tricksters“ nicht aus, der die Aufgabe hat, mittels vorgetäuschter PK-Phänomene das Auftreten echter Phänomene anzutriggern.

tern ablesen kann. Winkelmann vertritt eine neurophänomenologische Perspektive, nach der animistische Vorstellungen, also die „Be-Geisterung“ der Welt, wie auch religiöse und mystische Erfahrungen zur anthropologischen, weil in den neuronalen Strukturen verankerten, Grundausstattung gehören:

“[...] the experience of spirits is a necessary consequence of the operations of the brain in making sense of the world through the inevitable models of human nature that filter our perceptions. Spirits reflect necessary and fundamental principles of human consciousness and aspects of human nature referred to as innate processing modules and cognitive operators.” (S. 60).

Zur weiteren Begründung führt er diverse kognitions- und bewusstseinspsychologische Befunde an, etwa zur Abhängigkeit von abstrakten Denkformen und symbolischen Repräsentationen von sensorischen Erfahrungen und “embodied knowledge“. Nach Winkelmanns Modell stellen “Geister“ externalisierte Strukturen des Selbst dar: “Spirits are representations of the fundamental cognitive structures constituting knowledge of self, others, and nature.“ (S. 75) Aus diesem Grund sei der Geisterglaube auch so zwingend für die Menschen aller Kulturen. Winkelmann vertritt wie auch McClenon eine universalistische Position im Verständnis des Schamanismus, die sich stark an Eliades Schamanismus-Definition orientiert. Das ist seinem gesamten Ansatz geschuldet, der zugunsten seines Modells wenig Differenzierungen erlaubt. Auch hier gilt, wie für den zuvor besprochenen Beitrag, dass zwar interessante Ideen präsentiert werden, die auf das eigene reduktionistische Modell hin forcierte Argumentation den Leser aber doch etwas misstrauisch und unzufrieden zurücklässt. McClenon richtet seinen Ansatz noch stark an der an empirischem Material gewonnenen Phänomenologie aus. Dies fehlt bei Winkelmann völlig. Damit ist er zwar kompatibel zu vielen gängigen psychologischen und neurophysiologischen Ansätzen zum Verständnis außergewöhnlicher Erfahrungen, zu denen man Geistererfahrungen zu rechnen hat, doch dürfte man sich oft schwer tun, will man entsprechende Berichte von Betroffenen mit seinem Modell in Einklang bringen. Winkelmann scheint sich dessen möglicherweise auch bewusst zu sein. Zumindest weist er am Ende seines Aufsatzes explizit auf die Grenzen seines Modells hin:

“The perspectives offered here might be misunderstood as a reductive materialism, considering spirits to be no more than the structures of brain and mind. To the contrary, the notion that spirits reflect the structures of brain and mind is not to dismiss their ultimate ontological reality. Whatever may be ‘out there’ as a foundation for spirits may exist independent of the brain and mind structures. But what we experience of that ultimate ontological reality is shaped by our brain and mind structures in ways that personify that unknown, rendering it humanlike in its qualities.” (S. 91)

Das vierte Kapitel ("Interactions with Apparitions, Ghosts, and Revenants in Ancient and Medieval Sources" von Christa A. Tuczay) bietet einen kenntnisreichen Überblick über die Konzepte der (Un-)Toten in der Antike und dem Mittelalter, wobei bei den mittelalterlichen Quellen sinnigerweise zwischen den nordischen (paganen) und christlichen differenziert wird. Das Hauptgewicht ihrer Darstellung liegt auf den Berichten von Geistern, Erscheinungen und Wiedergängern aus dem christlich geprägten Mittelalter. Man merkt, dass hier ein Forschungsschwerpunkt der Autorin liegt. Es ist jedoch sinnvoll, die beiden anderen Bereiche ebenfalls vorzustellen, wenngleich die gesonderte Behandlung leichte Redundanzen mit sich bringt. Denn sie bilden wichtige Einflüsse auf die Ausformungen der Vorstellungen in den christlich dominierten Kulturen. Durchgängig ist eine Angst vor den Verstorbenen und vor dem „Übergang ins Totenreich“ festzustellen. Nur wenn die richtigen Vorsichtsmaßnahmen getroffen und die meist gut strukturierten Rituale gewissenhaft und fehlerlos durchgeführt worden sind, hat man als Zurückgebliebener eine gewisse Sicherheit, es nicht mit den Verstorbenen zu tun zu bekommen. Denn eine Begegnung mit ihnen wird in der Regel nicht gewünscht oder gesucht, erwartet man doch nur selten Gutes von einem solchen Kontakt. Da die Toten einen anderen Seinszustand aufweisen, werden ihnen übernatürliche Fähigkeiten zugesprochen, was einerseits unheimlich und bedrohlich ist, andererseits aber auch genutzt werden kann, um beispielsweise einen Blick in die Zukunft zu tun. Die Nekromantie, also das Beschwören der Toten z.B. zu divinatorschen Zwecken, stellte dementsprechend die wichtigste Ausnahme dar, bei der ein Kontakt zu verstorbenen Personen willentlich gesucht wurde. Der griechisch-antiken und der nordisch-paganen Konzeption der „Untoten“ ist gemeinsam, dass diese über einen realen, materialen Körper verfügen und nicht nur als Phantome erscheinen. Dies hat Auswirkungen auf den Umgang mit den Leichnamen, die einer besonderen Behandlung bedürfen, will man eine Wiederkehr der verstorbenen Person verhindern (Abtrennen von Gliedmaßen oder des Kopfs, Zusammenbinden der großen Zehen u.ä.).

Durch eine geänderte Seelenkonzeption ergaben sich auch Veränderungen in den Geistervorstellungen christlicher Kulturen. Einer der maßgeblichsten Unterschiede zu den antiken und paganen Konzeptionen besteht darin, dass einflussreiche Denker wie Augustinus die Erscheinungen als *imago* verstanden, d.h. als Wesenheiten, die nicht über einen materialen Körper verfügen. Allerdings bedeutet das nicht, dass sie etwa – wie es nach der Psychologisierung der Lebenswelt seit der Aufklärung und vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts üblich wurde – nur als innere Bilder oder als Emanationen der menschlichen Psyche verstanden wurden. Diese Vorstellungen wurden jedoch nicht allgemein geteilt, und so findet man in den christlichen Quellen viele Einflüsse paganer und antiker Vorstellungen, die sich beispielsweise auch in den Vorsichtsmaßnahmen im Umgang mit frisch verstorbenen Personen niederschlagen. Interessant ist in diesem Zusammenhang etwa, wie stark der spätere Vampir-Mythos mittelalterlichen Beschreibungen des *draugr* ähnelt, einer in nordischen Kulturen

auftretenden Figur des Untoten, die u.a. durch ihren unersättlichen Hunger nach Fleisch gekennzeichnet ist. Eines der Mittel, die solche Wiedergänger unschädlich machen sollen, bestand darin, dass man den Leichnam der verstorbenen Personen mit einem hölzernen Pfahl durchbohrt.

Neben solchen Vorkehrungen werden in dem Artikel auch verschiedene Formen der Geister und Wiedergänger beschrieben, etwa die „Weißen Geister“, die „Brennenden Geister“, die „Heere der Toten“, die „Wilde Jagd“ u.Ä. In der Regel werden also Begegnungen mit Untoten und Wiedergängern vermieden, da sie als gefährlich und potenziell schädigend angesehen wurden. Mit dem Christentum kamen jedoch auch Varianten von wohlwollenden Geistern bzw. Erscheinungen hinzu, die nicht vom Rachemotiv getrieben sind, etwa diejenigen von heiliggesprochenen historischen Personen. Der Aufsatz bietet einen guten Einstieg in den Themenbereich und hilft mit Literaturhinweisen denjenigen, die ein weiterführendes Interesse haben.

In dem umfangreichen, über sechzig Seiten umfassenden Kapitel V („Historical Profiles in Poltergeist Research“) stellt der österreichische Parapsychologe Peter Mulacz bedeutsame Persönlichkeiten der Geister-, Spuk- und Psychokinese-Forschung in kurzen biografischen Vignetten vor. Dabei soll es sich um „intellektuelle Biografien“ handeln, „as the emphasis is not on the outward life of these personalities but on their reasoning, theory building, and the results of their research“ (S. 127). Mulacz präsentiert die Persönlichkeiten nach Ländern bzw. geografisch-kulturellen Räumen geordnet (Frankreich, Italien, deutschsprachige Länder, Großbritannien, USA) in chronologischer Reihenfolge. Der Schwerpunkt liegt dabei klar auf den Persönlichkeiten aus dem deutschsprachigen Raum. Obgleich Mulacz damit genau das macht, was man häufig an anglophonen Autoren zu kritisieren hat, nämlich das willentliche Unterbelichten ganzer nationaler Forschungsfelder – aus dem anglophonen Sprachraum werden nur Harry Price und William G. Roll vorgestellt –, kann dies in diesem Fall für viele Leser gerade aus dem oben genannten Grund ein ganz anregender Bias sein, der sie mit Namen vertraut macht, von denen sie sonst eher selten zu lesen bekommen. Dennoch erscheint die Auswahl etwas willkürlich, wie es dem Beitrag insgesamt an inhaltlicher Stringenz fehlt und er eher den Eindruck vermittelt, man bekäme einen Einblick in den Zettelkasten eines „alten Hasen“ im Feld.

Die einzelnen biografischen Vignetten sind ziemlich uneinheitlich, sowohl was ihre Länge als auch was die Art der Information betrifft. Oft vermisst man ein wenig die intellektuelle Verortung und Vernetzung der Personen, eben gerade die in der Einleitung zum Kapitel angekündigten intellektuellen Aspekte der Biografien. Überflüssig erscheinen hingegen manche Informationen wie z.B. die Ausführungen zu den nationalen Gegebenheiten des Führens von Adelstiteln (Gräfin Wassilko – S. 143) oder zu Vereinsmitgliedschaften und Berufungen in die Editorial Boards von Fachzeitschriften (Walter von Lucadou – S. 157-158).

Vor allem in der zweiten Hälfte des Kapitels bricht die formale Struktur weitgehend auseinander. So verschiebt sich beispielsweise im Abschnitt zur Person der Gräfin Wassilko der Fokus der Darstellung auf den Zugun-Fall, inklusive dessen Bewertung durch den Autor. Im Abschnitt zu Hans Bender schildert Mulacz seinen eigenen Vorort-Besuch in der Anwaltskanzlei in Rosenheim [“Nonetheless, I cannot suppress quoting my own impressions when I visited the scene (unfortunately only after the strange occurrences had ceased and everything was ‘back to normal’ again)” – S. 152]. In der biographischen Vignette zu Walter von Lucadou tauchen generelle Abschnitte zur Elusivität paranormaler Phänomene mit Hinweisen auf Befunde von William Roll und auf die Spukfallsammlung von Gauld und Cornell auf, gefolgt von einer kurzen Phänomenologie der „Poltergeister“, um schließlich von Lucadous „Modell der pragmatischen Information“ vorzustellen. Der Abschnitt zu William Roll fokussiert stark auf Psychometrie, Außerkörperliche Erfahrungen (OBEs) und Experimente zur Außersinnlichen Wahrnehmung (ESP) – alles Dinge, die zwar bedeutsam in der Biografie von Roll sind, sich aber dennoch über weite Strecken von der historischen Rekonstruktion der „poltergeist research“ entfernen.

Das alles bietet ein durchaus anregendes Panorama, vor allem für diejenigen Leser, die sich mit der Geschichte parapsychologischer Forschung bisher wenig beschäftigt haben, doch hätte man sich mehr (und Systematischeres) von dem gewünscht, was leider nur an einigen Stellen und im abschließenden Absatz geboten wird: die Darstellung und den Vergleich der durch die einzelnen Forscherpersönlichkeiten vertretenen theoretischen Konzeptionen und deren jeweiligen Einfluss auf die Forschungstätigkeit.

Die Volkskundlerin Sylvia Grinder erörtert in Kapitel VI die Funktionen, die Geistergeschichten für Kinder haben können, sowie die kulturellen Einflüsse, die auf die Generierung solcher Geistergeschichten einwirken. Das Erzählen von Geistergeschichten gehört offenbar – das war mir als deutschem Leser nicht so bewusst – zu den bedeutsamen und kulturell sehr effektiven Elementen einer US-amerikanischen Mittelschicht-Kindheit:

“However, this child-to-child communication conduit is one of the chief means by which children initially learn about the characters and functions of the supernatural, develop skills in social interaction, learn basic literary structures, and – perhaps most importantly – practice distinguishing between fantasy and reality. Mainstream American children maintain a lively reservoir of tales of the supernatural, commonly known as ‘ghost stories.’” (S. 191)

Im ersten Teil des Aufsatzes skizziert die Autorin drei wichtige Einflüsse auf das Erzählen von Geister-Geschichten, (a) die jährlichen Aktivitäten zu *Halloween*, (b) die Verarbeitung und Präsentation solcher Inhalte durch die Massenmedien und (c) den Einfluss nationaler Traditionen durch Einwandererkinder. Im zweiten Teil beschreibt Grinder die bevorzugten sozialen Kontexte, in denen sich Kinder Geistergeschichten erzählen. Bemerkenswert ist dabei –

folgt man der Autorin –, wie großen Einfluss die individuelle Geschicklichkeit im Erzählen solcher Geschichten auf das jeweilige soziale Prestige in der Gruppe der Peers hat. Die Ausführungen im dritten Teil basieren größtenteils auf dem Datenmaterial, das Grinder für ihre 1976 publizierte Dissertation *The Supernatural Narratives of Children* erhoben hatte, und stellen verschiedene Typen von Geistergeschichten in Beispielen dar. In einem kurzen letzten Abschnitt und den Schlussfolgerungen geht sie auf die Funktionen ein, die diese Narrationen aus entwicklungspsychologischer Perspektive haben können, etwa für die Ausbildung der Unterscheidungsfähigkeit von Fantasie und Realität oder für einen kontrollierten Umgang mit eigenen Ängsten.

Der Beitrag bringt interessante Befunde, die vor allem wegen ihrer entwicklungspsychologischen Thesen provozieren könnten, etwa, dass solche von Kind zu Kind erzählten Geistergeschichten einen zentralen Einfluss auf die Ausbildung magischer „beliefs“ in der frühen Kindheit haben. Insgesamt ist die Argumentation plausibel, aber teilweise wird nicht immer klar, auf welchen empirischen Daten oder Befunden sie beruht.

Das letzte Buchkapitel beschäftigt sich mit einem Phänomen, das vor allem im anglophonen Sprachraum erstaunlich verbreitet, aber inzwischen auch im deutschsprachigen Raum vorzufinden ist: die Ghosthunter-Gruppen, deren Mitglieder sich – meist ohne akademische Ausbildung, aber technisch hochgerüstet – der „Aufklärung“ von Spukfällen widmen. Der Autor des Aufsatzes, John Potts, ist Kulturwissenschaftler und Spezialist für Technik- und Mediengeschichte. Er sieht in vielen dieser Gruppen eine zeitgenössische Variante des schon zwei Jahrhunderte währenden Techno-Mystizismus, bei dem technologische Objekte und Prozesse mit paranormalen bzw. übernatürlichen Eigenschaften versehen werden. Die Internetseiten solcher Gruppen sind voll von Ghost Stories, Geisterfotos und Ghost Sound Recordings. Für die Betreiber solcher Internet-Seiten genügen als Beweise für die Existenz von Geistern anekdotische Erzählungen. Obwohl sie zwischen mehr oder weniger authentischen / plausiblen Quellen unterscheiden, sind sie weit von jeder empirisch-wissenschaftlichen Methodik entfernt und sensationalistisch orientiert. Der Glaube an die Existenz von Geistern ist fest, aber man will eine plausible Erklärung finden. Potts nennt solche Ghosthunter „enlightened believers“. Andere Geisterforscher wiederum sind skeptischer eingestellt:

“[They] practice a form of pseudoscience: they adopt the rhetoric and appearance of scientific analysis but violate scientific method by making untested assumptions concerning the existence of ghosts or other paranormal phenomena. This is particularly evident on sites that obsess over the classification of ‘manifestations’ or ‘anomalies.’ These sites detail systems of classification, giving the appearance of a taxonomy drawn from empirical data. Yet these classification systems are founded on a first principle without scientific foundation – that ghosts, or

'phantom manifestations,' actually exist. The validity of the data is likewise assumed rather than objectively demonstrated." (S. 215-216)

Solche Ansätze wurzeln tief in der westlichen Tradition, dem Glauben an übernatürliche Phänomene mithilfe von Typologien und Klassifikationssystemen zumindest den Anschein von Rationalität zu geben. Potts sieht solche Ansätze in der Tradition des Spiritismus des 19. Jahrhunderts.

Er zeigt, wie sich die Geisterforschung an den jeweils aktuellen Medien orientiert, zu Beginn etwa an Fotografie und Film, dann an Radio und Tonband. Geisterfotos und Tonbandstimmen haben jedoch auch in Zeiten des Internet nach wie vor nichts an Attraktivität verloren. Der Autor vergleicht traditionelle Parapsychologen mit den aktuellen Amateur-Geisterforschern und stellt vor allem die Unterschiede in der Einschätzung technischer Hilfsmittel bei der „Geisterjagd“ dar. Während erstere die technischen Hilfsmittel aufgrund der vielen (Selbst-)Täuschungsmöglichkeiten eher kritisch betrachten, sind sie für die „Ghosthunter“-Gruppen unentbehrliche Mittel zur Herstellung von Evidenz (z.B. die sog. „Orbs“ in der digitalen Geisterfotografie).

In einem weiteren Abschnitt geht Potts auf phänomenologische Klassifikationsversuche der Geisterjäger ein, die auf empirischen Daten beruhen sollen:

“One instance of this is the frequent attempt to classify ghosts, resulting in a typology that includes the following: personal ghosts, poltergeists, crisis apparitions, harbingers, noninteractive recording ghosts, cryptic ghosts, phantoms, and hauntings, as well as the ill-defined phenomena mentioned earlier, such as globules, orbs, and energy fields.” (S. 226)

Spezielles Augenmerk legt der Autor dabei auf die Kategorie der „noninteraktiven Manifestationen“. Dabei handelt es sich nicht um einen auslösenden Verursacher („Geist“), der in irgendeiner Art und Weise mit den betroffenen Personen durch den Spuk zu kommunizieren scheint, sondern um „Geister“, die die Beobachter nicht zu beachten und einfach ihr altes Verhalten wieder und wieder zu replizieren scheinen, als ob es ein auf irgendein Trägermaterial gespeichertes Muster sei. Hierin spiegle sich in gewisser Weise die alte mystische Vorstellung wieder, dass Gegenstände und Orte ihre Geschichte als Information gespeichert hätten. Die Technologie und Metapher der technischen Aufzeichnung (recording) hingegen referiert direkt auf die Gegenwart und auf die jüngere Vergangenheit:

“Hence we have 'noninteractive' ghosts that play and replay like video recordings or computer programs. This process fuses belief in the supernatural with vocabulary drawn from media technology. It is, in effect, a discourse of the paranormal spoken through a discourse of technology, with reference to scientific method. As part of the classification process (according to

which ghosts are either interactive or noninteractive, recording or nonrecording) it is one of the most recent incarnations of the techno-mystical tradition.” (S. 228)

In den Schlussfolgerungen geht Potts noch auf die soziokulturelle Bedeutung dieser Laien-Forschergruppen ein, die, obwohl insgesamt eigentlich harmlos, einige Probleme aufwerfen. Dies betrifft vor allem die Auswirkungen, die die Aktivitäten dieser Gruppen via Massenmedien auf die seriösen wissenschaftlichen Versuche der Auseinandersetzung mit dem Themenfeld bieten. Die Gefahr besteht nämlich, ”that these figures are mistaken for authorities in the field” (S. 229). Für Skeptiker falle es damit leicht, das ganze Forschungsfeld zu diskreditieren. Hier wird also die ganze Problematik der Laienforschung angesprochen, die nicht nur auf den Bereich der „Geisterforschung“ begrenzt ist, sondern andere, außerhalb des Mainstreams liegende Forschungsbereiche ebenso betrifft.⁴

Dieses ausgesprochen anregende Kapitel VII stellt einen markanten Schlussstein einer lezenswerten Anthologie dar. Trotz der qualitativen Unterschiede der einzelnen Beiträge kann ich mich dem Urteil Wisemans im Vorwort anschließen: ”This book [...] deserves a place on the bookshelf of anyone with a serious, but open-minded, interest in things that go bump in the night. Whatever those things turn out to be” (S. ix).

Literatur

- Batchelder, K.J. (1979). PK in sitter groups. *Psychoenergetic Systems* 3, 77-93.
- Houran, J. & Lange, R. (eds.). *Hauntings and Poltergeists: Multidisciplinary Perspectives*. McFarland, Jefferson, NC & London.
- Hövelmann, G.H. (2005). Laienforschung und Wissenschaftsanspruch. *Zeitschrift für Anomalistik* 5, 126-135.
- Mayer, G. (2008). UFOs in den Massenmedien – Anatomie einer Thematisierung. In Schetsche, M. & Engelbrecht, M. (Hg.). *Von Menschen und Ausserirdischen. Transterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft*. transcript, Bielefeld, S. 105-132.
- McClenon, J. (2002). *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*. Northern Illinois University Press, DeKalb, Ill.
- McClenon, J. (2005). The ritual healing theory: Hypotheses for psychical research. In Thalbourne, M.A. & Storm, L. (eds.). *Parapsychology in the Twenty-First Century: Essays on the Future of Psychical Research*. McFarland, Jefferson, NC & London, pp. 337-360.

4 Man denke etwa an die UFO-Forschung, wo sich genau die gleichen Dynamiken hinsichtlich Massenmedien und Expertentum ergeben (vgl. Mayer, 2008, S. 127-128). Zur Problematik der Laienforschung vgl. Schetsche (2004) und Hövelmann (2005).

Owen, I.M. & Sparrow, M. (1976). *Conjuring Up Philip: An Adventure in Psychokinesis*. Harper & Row, New York.

Schetsche, M. (2004). Zur Problematik der Laienforschung. *Zeitschrift für Anomalistik* 4, 258-263.

Gabriela Signori

Wunder: Eine historische Einführung

(Historische Einführungen Band 2)

Campus Verlag, Frankfurt/M. und New York, 2007

ISBN 978-3-593-38453-5, 200 Seiten, € 16,90

Rezensent:

ANDREAS RESCH ⁵

Gabriela Signori, Professorin für Geschichte des Mittelalters an der Universität Konstanz, versucht in diesem Buch, eine Geschichte des Wunders von der Antike bis zur Neuzeit vorzulegen. Die Art der Darlegung wirft bereits im Vorwort ihre Schatten voraus: „Münster, Hauptfriedhof. Es regnet. Der Wind peitscht gegen die Fenster des Glasbaus“ (S. 7). Gemeint ist die Grabkapelle der seligen Schwester Maria Euthymia Üffing. Man ist geneigt, das Buch als Wald- und Wiesenspaziergang beiseitezulegen. Das wäre aber zu rasch gehandelt, denn der Inhalt des Buches zeigt hinter der saloppen Sprache eine Autorin mit großen Geschichtskennntnissen.

Im ersten Kapitel befasst sich Signori mit der spätantiken Genese des christlichen Wunders und der Entstehungsgeschichte der Wunderkritik, welche die Geschichte des christlichen Wunders von Anfang an begleitet haben. Dabei werden zwei Wunderarten ausgemacht: Wunder, die der Heilige zu Lebzeiten vollbringt, und solche, die nach seinem Tod geschehen. Nach Hinweisen auf die Auffassungen von Wundern bei Augustinus, Gregor von Tours und Gregor dem Großen geht die Autorin auf die kirchliche Wunderkritik und die „populären“ Wundervorbehalte ein. Die Wunderberichte selbst bilden sich durch Hören, Sehen, Schreiben und Lesen, wobei auch von Berufsschreibern und Schönheitsschreibern die Rede ist. Auch die Mirakelbilder gehören hierher.

Was die soziale Welt des Wunders betrifft, so sind an diesen sowohl Frauen und Männer als auch Kinder beteiligt, während sich Klerus und Adelige seltener unter den Erhörten fin-

⁵ Prof. Dr. Dr. Andreas Resch ist katholischer Theologe und Psychologe sowie Herausgeber der Zeitschrift *Grenzgebiete der Wissenschaft*.

den. Einen besonderen Raum bei den Wundern nehmen die Wunderheilungen ein, die im Christentum in den von der Bibel berichteten Heilungen Christi ihr Vorbild haben. Wenn gleich die Autorin allgemein Wunder als Mirakel bezeichnet, weist sie in diesem Zusammenhang auf die Grenzen der rein psychosomatischen Erklärungen hin, war doch schon Sigmund Freud zurückhaltend. Schließlich wird auch noch darauf eingegangen, dass viele Wunder im Zusammenhang mit Gewalt stehen – im Sinne von Befreiung oder Strafe.

Wenn am Schluss darauf verwiesen wird, dass die Geschichte des christlichen Wunders sehr eng mit der Geschichte der Kirche als Institution verbunden ist, so muss allerdings festgestellt werden, dass die mit dem Kanonisationsverfahren zusammenhängenden Wunder nur am Rande Erwähnung finden, von einer Darlegung konkreter Fälle ganz zu schweigen. Das Buch befasst sich mit den Erzählungen von Mirakeln im historischen Kontext des Christentums und nicht mit dem Wunder im engeren Sinn. Dabei wird aber nicht nur ein sozialpsychologischer und kulturhistorischer Aspekt angesprochen, sondern auch das Undurchschaubare des menschlichen Lebens, das nur zu gerne an den vormodernen Rand gedrängt wird, womit sich Signori in geschichtlicher Ehrlichkeit nicht abfinden kann, schließt doch ihre Arbeit mit der Bemerkung: „Dass das Wunder nicht zwangsläufig am vormodernen Rand, sondern im Zentrum stehen kann, zeigt die Geschichte von Lourdes“ (S. 162).

Eine Auswahlbibliographie, ein Abbildungsnachweis sowie ein Personen- und Ortsregister beschließen die Arbeit. Auf ein Sachregister hat man verzichtet.

Michael Nahm

**Evolution und Parapsychologie als Grundlagen für eine neue Biologie
und die Wiederbelebung des Vitalismus**

Books on Demand, Norderstedt, 2007.

ISBN 978-3-8370-0528-8, 396 Seiten, € 24,90

Rezensent:

SUITBERT ERTEL ⁶

Das bekannte Dilemma der Forscher, die die Wirkung der außersinnlichen Wahrnehmung, der Telepathie und Psychokinese untersuchen und aufgrund wiederholter hochsignifikanter Beobachtungen nicht mehr bezweifeln können, ist ein zweifaches. Zum einen schaffen sie es nicht, die Existenz dieser Phänomene in das vorherrschende naturwissenschaftliche Weltbild einzuordnen. In der Regel halten sie die paranormalen Phänomene für Indikatoren einer wissenschaftlich noch unerkannten Ebene der Realität, deren Einordnung sie von einer zukünftigen Revolution des gegenwärtigen Weltbildes erhoffen (z.B. durch die Quantentheorie oder deren Verallgemeinerung). Zum anderen fällt es ihnen schwer zu verstehen, warum diese Phänomene überhaupt auftreten: Sie stellen sich spontan nur selten ein, nur bei wenigen Menschen, sind meist nur schwach ausgeprägt und haben den Charakter überflüssiger Epiphänomene. Die Versuche von Rex Stanford (1990) und Jim Carpenter (2004), den paranormalen Phänomenen einen Nutzen für das alltägliche kognitive Funktionieren abzugewinnen, muten gequält an und lassen sich, selbst wenn sie stimmen sollten, für die Praxis vernachlässigen. Paramentale Vorkommnisse sind nicht das, was die Welt bewegt – so denken nicht nur die meisten Forscher, sondern so denkt die Öffentlichkeit. Mehr Aufmerksamkeit als den Kunststücken der Magier, die solche Phänomene zur Unterhaltung simulieren, wird ihnen nicht entgegen gebracht.

Doch kann eine solche Auffassung erschüttert und fundamental verändert werden, wenn man Michael Nahms *Evolution und Parapsychologie* durcharbeitet, das originelle und kenntnisreiche Werk eines mutigen jungen Biologen. Endlich – man darf aufatmen, ich tat es – kommt Bewegung in die schleppende Entwicklung der Parapsychologie. Nahm weist ihr eine Rolle zu, die sie nicht etwa nur als eine noch zulässige Disziplin im Verbund der Wissenschaften legitimieren soll. Die Parapsychologie erscheint ihm – und nun auch mir nach der Lektüre – als eine Disziplin, die nicht nur Rätsel aufgibt (das ist uns geläufig), die vielmehr selbst ein

⁶ Prof. Dr. Suitbert Ertel ist emeritierter Professor für Psychologie an der Universität Göttingen.

Rätsel lösen hilft, und zwar das größte Rätsel der gegenwärtigen Wissenschaft vom Leben: das Rätsel der Evolution. Parapsychologische Forschung wird dringend gebraucht, sie würde, wenn die Auffassung des Autors zu Recht besteht und sich diese durchsetzt, unter den Naturwissenschaften als eine „Königsdisziplin“ erkannt werden, die sie nach seiner Auffassung schon heute sein würde, wenn man sich auf sie eingelassen hätte.

Skepsis wird geweckt, wenn man diese scheinbar maßlos überzogene Schlussfolgerung an den Anfang einer Rezension dieses Buches stellt. Doch ein skeptisches oder gar ablehnendes Urteil über dieses Werk steht nur demjenigen zu, der es gründlich liest und der der Flut empirisch unterbauter Argumente des Autors ebenbürtige Gegenargumente entgegen setzen kann.

Zugunsten einer besseren Aufnahme der Informationen, die Nahm in seinem Buch zusammenstellt, möchte ich noch zwei Zitate zu beherzigen empfehlen, eins vom bekannten Göttinger Skeptiker Georg Christoph Lichtenberg: „Dinge zu bezweifeln, die ganz ohne weitere Untersuchung jetzt geglaubt werden, das ist die Hauptsache überall“. Das andere stammt von Celia Green, einer amerikanischen Wissenschafts-Autorin: „Forschung betreiben heißt, den Sachverhalt an seiner schwächsten Stelle anzugreifen.“ Mit dieser Einstellung ist meine eigene anfängliche Skepsis, was die Kompetenz des Autors betrifft, während der Lektüre des fast 400-seitigen Buches weitgehend geschwunden. Nahm kann „nur“ ein Biologiestudium und eine Promotion über ein pflanzenphysiologisches Thema vorweisen, er ist (noch) unbekannt, er hat in internationalen Fachjournalen „nur“ ein Dutzend spezielle Artikel „nur“ über Pflanzenphysiologie publiziert. Doch umfassend sind seine in einem etwa zehnjährigen Selbststudium erworbenen Kenntnisse über relevante Forschung in den verschiedenen Disziplinen (308 Titel im Literaturverzeichnis), und unverkennbar ist sein Gespür dafür, dass wissenschaftlicher Fortschritt vor allem durch ein freizügiges Aufdecken von „schwächsten Stellen“ in Behauptungen der Schulwissenschaft zu erwarten ist, „die ohne weiteres jetzt geglaubt werden“, sogar trotz einer Vielzahl vorliegender widersprechender Untersuchungsergebnisse.

Das Buch von Nahm ist in vier Teile und insgesamt 15 Kapitel gegliedert. Der erste Buchteil diskutiert auf 65 Seiten den Forschungsstand zur chemischen Evolution, die zur Entstehung der ersten langkettigen Molekülverbindungen in der „Ursuppe“ des sich abkühlenden Erdplaneten geführt haben soll. Nahm zeigt: Die oftmals postulierte Entstehung von längeren Molekülketten (Polymeren) aus Aminosäuren und Nukleotiden durch zufällige physikalisch-energetische Ereigniskonstellationen konnte nach dem Stand der Forschung, in die der Autor gründlich eingestiegen ist, bislang noch gar nicht experimentell nachgewiesen werden! Anderslautende Aussagen stützen sich offensichtlich stets auf Experimente, die derart manipuliert wurden, dass die Rahmenbedingungen und Ausgangssubstrate ganz sicher nicht mehr den Ursuppenbedingungen entsprechen. Nahm hält es weiterhin für unwahrscheinlich, dass in der Zukunft erfolgreiche realitätsnahe Versuche durchgeführt werden können.

Eine unabhängige Einschätzung der Details dieser Forschung, zu denen zusätzlich Hindernisse hinzukommen durch die Chiralität von Molekülen (das Vorkommen von jeweils zwei spiegelsymmetrischen Formen desselben Molekültyps), durch die Hydrolyse (Zersetzung organischer Moleküle durch Wassermoleküle) und durch Probleme der Entstehung der ersten Zellmembranen, ist für einen Nichtexperten wie mich nicht gut möglich. Doch finde ich keine Veranlassung, dem Autor schwerwiegende Fehler zuzutrauen, da er sich durchweg auf Literaturquellen der Experten stützt und die wichtigsten jüngsten Ergebnisse, vor allem auch die dem einschlägigen Mainstream nicht willkommenen, zusammen trägt und verständlich darstellt. Die Zusammenfassungen im Teil 1 (S. 39-40, 69-71) und das Glossar am Ende des Buches (S. 373-382) sind ausgesprochen nützlich.

Vertrauen in des Verfassers Kompetenz gewinnt der Leser vor allem auch im zweiten Teil (124 Seiten), in dem er das Thema der Evolution dort aufgreift, wo es von der Fachwelt in erster Linie diskutiert wird, in der Biologie. Unbehelligt durch ein Rücksichtnehmen auf eigenes Ansehen – Nahm ist frei von den Karrierezwängen der Wissenschaftsinstitutionen – geht er Fragen auf den Grund, auf welche die Front der Neodarwinisten vermeintlich unerschütterbare Antworten parat hat: Wie entwickelt sich Leben von niederer Komplexität hin zu höherer Komplexität? Warum entstehen innerhalb gewisser organischer Formenkreise unterschiedliche Arten? Wie kommt es zur Ausbildung hochkomplizierter „Staaten“-Systeme mit spezialisierten Individuen wie bei den Insekten? Warum gibt es den „Imperativ“ der Fortpflanzung?

Die neodarwinistischen Antworten stützen sich auf die vom bloßen Zufall abhängig gedachte Mutation der Erbsubstanz (DNS), die zu einer entsprechend zufälligen Änderung der betroffenen Organismen führt. Sind diese Änderungen für die jeweiligen Organismen von Vorteil, werden sie sich durch „natürliche Selektion“ im Laufe der weiteren Generationen gegenüber denjenigen Artgenossen durchsetzen, welche diese Veränderung nicht aufweisen. Nahm zeigt auf, dass die neodarwinistische Lehrbuchlehre die genannten Rätsel keineswegs einer Lösung näher bringt. Dies wird mit detaillierten Befunden belegt, die sich nur dem in ihrer Vielzahl aufdrängen, der sie wie Nahm ohne Rücksicht auf die Lehrbuchlehre aus den verstreuten Quellen zusammenträgt.

Im Detail sei hier nur die vom Autor ausführlich beschriebene „Gallenbildung“ angeführt. Diese Gallen sind zum Teil sehr komplexe Gebilde aus verschiedenen pflanzlichen Gewebetypen, in deren Innerem Insektenlarven heranwachsen. Die frisch geschlüpften Insektenlarven sondern zur Anregung der Gallenbildung spezifische Stoffe ab, die das Gallenwachstum anregen und die Nährstoffversorgung der Larven sicherstellen. Die Ausprägung der Gallen wird jedoch vom Genom der Pflanzen kodiert. Nach neodarwinistischer Logik können sich solche Gene nur dann entwickelt haben, wenn die Pflanze einen lebenswichtigen Selektionsvorteil daraus zieht. Dieser wird gemeinhin darin gesehen, dass die Gallenbildungen einen „Verteidi-

gungsmechanismus“ gegen die tierischen Schädlinge darstellt. Nahm zeigt jedoch, dass diese Sicht der Dinge bei genauerer Betrachtung nicht aufrecht erhalten werden kann. Denn die Pflanzen ziehen in aller Regel aus der Gallenbildung *keinen* erkennbaren Nutzen. Im Gegenteil: Die Gallen scheinen in vieler Hinsicht ausschließlich ihren Insassen zu nützen – ein starkes Argument gegen die „Selfish-gene“-Ideologie (Dawkins).

Leider wird diese Beobachtung selbst von solchen Neodarwinisten übersehen, die am Vorkommen von Altruismus in der Natur ansonsten interessiert sind. Ihr Interesse daran entsteht, weil Uneigennützigkeit, wenn sie in der Natur tatsächlich nur ein einziges Mal nachweisbar ist, den Neodarwinismus zusammen mit seiner klassischen Version von Darwin widerlegen würde, was Darwin selbst explizit schon so gesehen hat. Nun gibt es Varianten symbiotischen oder altruistischen Lebens, bei denen die „Selfish-gene“-Ideologie mit argumentativem Aufwand gerade eben noch gerettet werden kann, wie ich einem Vortrag der führenden Autorität Hölldobler (2008) kürzlich entnehmen konnte. Doch gegenüber den von diesen Forschern ignorierten Gallenphänomenen, so weist Nahm überzeugend auf, versagt die Idee von der genetisch bedingten Fitness als einziges und allumfassendes Selektionsprinzip, das dem Vorkommen der Vielfalt von Pflanzen- und Tierarten in der Evolution generell zugrunde liegen soll.

Nachdem am Ende des zweiten Buchteils die Evolution des Menschen zur Sprache kam und die Funktionen seines Bewusstseins mit außergewöhnlichen grenzüberschreitenden Wirkungen erwähnt wurden, wird der Leser in Teil drei in das Forschungsgebiet der Parapsychologie eingeführt (58 Seiten). Nahm stellt in einem historischen Überblick die wichtigsten Versuchsergebnisse dar, zunächst noch ohne Bezug zur Evolution. Die meisten Leser der *Zeitschrift für Anomalistik*, die mit Telepathie, Hellsehen, Präkognition und Psychokinese vertraut sind, erfahren im Hauptteil dieses Buchabschnitts nicht viel Neues, doch findet man in keinem anderen Übersichtswerk so viel wie hier über Psi bei Tieren, worauf der Autor ein besonderes Gewicht legt (18 Seiten).

Die Parapsychologie wird von Nahm in den Kontext der Evolutionsproblematik deshalb mit eingebracht, weil er in den Ergebnissen dieser Forschung weitere empirische Anzeichen für die Unvollständigkeit des aktuellen biologischen Weltbilds sieht. Er erkennt in ihr eine „tiefere“, „fundamentale“ Realitätsebene. Deren Einbezug erscheint ihm zur Lösung der schulwissenschaftlich unzureichend beantworteten bzw. dort ignorierten Fragen zur Evolution des Lebens unentbehrlich. Diesen Gedanken entwickelt Nahm ausführlich im vierten und wichtigsten Teil seines Buches (86 Seiten).

Zunächst diskutiert der Autor verschiedene Erklärungsmodelle für parapsychologische Phänomene, die heute aktuell sind. Für didaktisch vorzüglich halte ich hier seinen Rückgriff auf die fiktive „Flachland-Realität“ aus einer Novelle von Edwin Abbott. „Flachländer“ wären Lebewesen mit einer defizienten Wahrnehmung von nur zwei Dimensionen. Die dritte Di-

mension des realen Raumes würden sie nur aufgrund verwirrender Ereignisabfolgen auf der ihnen allein real erscheinenden Fläche errahnen können, sofern sie sich nicht dagegen sträuben, die Stimmigkeiten ihrer Flachland-Realität aufgrund dieser rätselhaften Ereignisse infrage zu stellen. Wir, die „Raumländer“, verhalten uns, wenn es außer den drei von uns für allein real gehaltenen Dimensionen noch eine weitere Realitätsebene gibt, die unserer Wahrnehmung entzogen ist, so ähnlich wie die „Flachländer“. Mit dieser Fiktion eines Flachlands wird uns die Anerkennung einer „tieferen“ Realitätsebene, eigentlich einer völlig „außerräumlichen“ (nichtlokalen) Realitätsebene „hinter den Kulissen“, mental und emotional erleichtert.

Was aber leistet nach Nahms Auffassung die fundamentalere Ebene, von der aus sporadisch und symptomatisch die Psi-Phänomene durchschlagen, für die Evolution? Nahm leitet aus diesen Phänomenen ein Wirkungsprinzip ab, das in dieser tieferen Ebene gründet und sich anhand zweier Aspekte charakterisieren lässt: Der eine Aspekt ist ein „geistig-psychisches“ Wirkungsprinzip, das aus der Psychokinese hergeleitet wird. Das Lebensgeschehen wird mit einer zunächst noch relativ ungezielten Eigendynamik (ähnlich dem „Élan Vital“ von Bergson) versorgt. Der zweite Aspekt ist eine Ergänzung zur klassischen Kausalität, die Nahm in Anlehnung an Hans Driesch als „Ganzheitskausalität“ bezeichnet. Die Herleitung der Ganzheitskausalität erfolgt überwiegend über die Phänomene der Präkognition und Retrokognition, welche die konventionelle Auffassung von definierbaren monolinearen Kausalketten erschüttern und damit auch die Zeitdimension als solche rätselhaft erscheinen lassen. Die Ganzheitskausalität setzt die Kausalität der physikochemischen Prozesse nicht außer Kraft, diese wird lediglich überformt und in den Dienst der Ausbildung der Spezies des Lebens gestellt, die auf der fundamentalen Ebene als ganzheitlich angelegte Konzepte vorliegen („Spezieskonzepte“). Auch wird die Darwinsche Selektion mit ihrem Fitness-Prinzip nicht außer Kraft gesetzt, diese wird lediglich ergänzt und überformt durch die „von innen“, von den Ganzheitsentwürfen aus erfolgende „organismische“ Selektion. Dabei beeinflusst sowohl die Eigendynamik der Lebensprozesse als auch die Auseinandersetzung der individuellen Organismen mit variierenden Umweltgegebenheiten die weitere Evolution der Spezieskonzepte. Mutationen sind für Nahm nicht die schöpferische Quelle der Lebensentfaltung, auch von den lamarckistischen Evolutionsvorstellungen („Vererbung erworbener Eigenschaften“) grenzt er sich ab.

Durch den Ansatz Michael Nahms werden Begriffe des tot geglaubten Vitalismus wieder hochaktuell, die im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. mit Hans Driesch, Henri Bergson, Edgar Dacqué etc. Staub aufgewirbelt hatten. Der Vitalismus, der sich der Verankerung der Biologie im mechanistischen Denken zu entheben versuchte, ist vor allem durch alternative Entwürfe des Holismus (Smuts, Meyer-Abich), des Organizismus (von Bertalanffy, Prigogine, Maturana, Varela, Capra) und durch die Idee der Selbstorganisation in Vergessenheit geraten. Diese Autoren bemühten sich durchaus auch um eine Erklärung ganzheitlicher Organisation

des Lebens in seiner Evolution. Nahm weist jedoch auf, wo ihr Denken an Grenzen stieß – so vor allem bei den parapsychologischen Phänomenen, die sich ihm zufolge nicht einfach mit Selbstorganisation oder organistischen Denkansätzen erklären lassen. Er zeigt vielmehr, dass es besonders einige als längst überholt geltende Vitalisten waren, welche die parapsychologischen Phänomene auch in die Biologie und in das Evolutionsverständnis integrieren wollten. Indem Nahm ihre Ansätze wieder aufgreift und zusammenführt, bewegt er sich selbst auf vitalistischem Boden und formuliert eine vielschichtige Evolutionstheorie eigener Prägung. Es ist eigentlich schade, dass er seine Theorie als eine neue Variante des Vitalismus hinstellt, da diese Kategorie so verpönt ist. Unter der Bezeichnung „Neo-Holismus“ würde sie sicher mehr Aufgeschlossenheit bei skeptischen Lesern finden.⁷

Ich entdeckte Michael Nahms Buch kurz nach seiner Veröffentlichung auf dem Büchertisch des Workshops der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie in Offenburg, auf dem ich meine eigenen neuesten Überlegungen zur Frage nach dem Sinn des Psi-Geschehens vorstellte. Mir schien, als komme mit Psi, das selten spontan massiv auftritt und experimentell nur mühsam an die Oberfläche gehoben wird, eine normalerweise völlig verborgene Dynamik zum Vorschein, die nicht nur dem bewussten menschlichen Leben, sondern aller Lebensentwicklung zugrunde liegen könnte. Ihre Hauptfunktion könnte es sein, das Lebensgeschehen mit kreativen formbildenden Impulsen zu versorgen. Erste experimentelle Befunde, die ich vortrug, schienen diese Idee zu stützen (Ertel 2007). Nahms Buch kam mir deshalb wie gerufen. Ich selbst wähnte mich auf einem ziemlich neuen schmalen Pfad und fand mit diesem Werk sozusagen eine Autobahn mit gleicher Richtung vor. Es ist eine Autobahn im Bau, an der noch einiges zu ergänzen und ggf. zu ändern bleibt.

Aus dem Blickwinkel meiner eigenen Arbeit, die im Unterschied zu Nahms Vorgehen stark empirisch ausgerichtet ist, vermisse ich in seinem Text Beispiele für das, was er optimistisch prognostiziert: „Unzählige neuartige [parapsychologische] Experimente können noch konzipiert werden“, die „Einblicke in die das Lebensgeschehen regierenden Eigendynamiken und Wirkungsprinzipien“ (S. 334) gewähren. Lässt sich denn nicht jetzt schon in der Menge des Erarbeiteten, in den Spontanberichten und den experimentellen Psi-Befunden ein roter Faden finden, der die Eigendynamik und die Wirkungsprinzipien der fundamentalen Realitätsebene mit ihrer Funktion für das evolutionäre Geschehen verrät? Solange der Bezug zur Evolution mit Details der Psi-Forschung nicht einsichtig gemacht wird, könnte man Nahm vorwerfen, dass er diesen Bezug nicht hinreichend evident gemacht hat. Schließlich ist die Majorität der Forscher auf parapsychologischem Gebiet bislang nicht auf die Idee gekommen,

7 „Neo-Holismus“ ist ein Kompromiss aus verschiedenen von mir zunächst vorgeschlagenen Benennungen. Nahm hält „Neo-Holismus“ für passend, da er seine Sicht als einen um den (Neo-)Vitalismus bereicherten Holismus ansieht.

dass sich ihre Befunde vor allem zur Lösung der Rätsel der Evolution eignen. Insofern erhoffe ich mir durch meine eigene bescheidene Pfadfindertätigkeit in der parapsychologischen Szene Materialien nachliefern zu können, die für den Bau der Autobahn von Nahm derzeit noch fehlen.

An Arbeiten, die, wie die von Michael Nahm, außergewöhnliche Pionierleistungen darstellen, sollte man unwesentliche Kritik eines Rezensenten als solche kennzeichnen. Als unwesentlich mögen also die folgenden Punkte aufgenommen werden:

Der Haupttitel des Buches, *Evolution und Parapsychologie*, ist in meinen Augen weder inhaltlich noch strategisch gut geraten. Der Passus „Grundlagen für eine neue Biologie“, der im Untertitel verwendet wird, hätte inhaltlich besser als Haupttitel gepasst, oder auch „Evolution im Lichte des fundamental Wirklichen“ o.ä. Das Buch sollte vor allem auch von Wissenschaftlern zur Kenntnis genommen werden, für die die Verwendung des Wortes „Parapsychologie“ automatisch ein abwertendes Urteil provoziert. Auch ist aus ähnlichen Gründen die „Wiederbelebung des Vitalismus“ im Untertitel für den Mainstream der Wissenschaft kaum eine ansprechende Einladung zur Lektüre.

Vermisst habe ich in Nahms Buch auch eine systematischere Übersicht über die Vorarbeiten von Autoren, die vor ihm an der neodarwinistischen Theorie insgesamt oder im Detail Kritik geübt haben. Lässt sich das, was bislang vorliegt, schon als Gegenbewegung kennzeichnen? Welche Kapazitäten unter den Biologen haben die stärksten Bedenken angemeldet? Mir liegt z.B. das „superbly written and compelling book“ *Darwins Black Box* des US-Biochemikers Michael Behe vor, das Nahm zwar auch erwähnt, aber nur in der Fußnote nebenbei lobt. Nach meiner Meinung sollte es als eine von mehreren Pionierleistungen im Haupttext gewürdigt werden. Auch fragt man sich: In welchem Verhältnis steht Nahms Position zu der des sog. „Intelligent Design“? Diese Variante einer Kritik am Neodarwinismus, die in der Öffentlichkeit ziemlich bekannt ist und sich hinsichtlich wissenschaftlicher Solidität mit dem primär im religiösen Glauben verankerten Kreationismus nicht vergleichen lässt, erscheint noch nicht einmal in Nahms ansonsten gutem Glossar.

Auch habe ich bei der Lektüre gelegentlich Bezugnahmen auf die von Nahm benutzten Quellen vermisst. Woher weiß denn der Verfasser das alles, fragt man sich an manchen Stellen und findet trotz einer großen Zahl an Endnoten (389), die ab Seite 347 nachgeschlagen werden können, nicht immer das, was man sucht (auf lückenlose Autorenverweise wird vermutlich aus Rücksicht gegenüber Lesern aus nicht-wissenschaftlichen Kreisen verzichtet).

Die Sprache des Verfassers ist insgesamt zwar recht gut verständlich, auch inhaltlich schwierige Partien werden klar abgehandelt – es gibt nur wenige Ausnahmen. Ansprechende Metaphern kommen vor: „Die Anerkennung ...“, dass noch reichlich Unbekanntes im Universum existiert, befreit das wissenschaftliche Denken vom Korsett der orthodoxen Schulwissen-

schaft“ (S. 332f). „Wir brauchen dringend frischen Wind in der Biologie“ (S. 301). Doch störten mich gelegentlich unnötig flapsige Wendungen wie: „...sie ist eine derartig realitätsferne Phantasterei, dass es sich nicht einmal lohnt, den Taschenrechner überhaupt anzuschauen“ (S. 138). Extreme Modalwörter, wie ich sie, wenn sie gehäuft vorkommen, mal als Indikatoren geschlossenen Denkens hingestellte habe (Ertel 1981), sind nach meinem Geschmack, wenn eben möglich, auch dann zu vermeiden, wenn sie wie bei Nahm nicht gehäuft vorkommen: „Das Fazit aus all dem kann nur lauten...“ (S.143). Zu empfehlen wären auch gelegentliche Relativierungen auf die eigene Sichtweise („nach meiner Ansicht“ usw.). Der Plural Majestatis, den Nahm gewählt hat, verführt dazu, die persönliche Sicht als allgemein gültig hinzustellen. Auch sollte das Referat von Forschungen, zumal der Parapsychologie, nach meiner Auffassung nicht ohne Bezug zu deren Kritiker vorgenommen werden, denen man ja kritischschwächende Argumente entgegen setzen kann. Aber damit erschöpft sich schon meine eigene Kritik.

Nahms Buch halte ich für einen Meilenstein auf dem Weg zur theoretischen Einordnung parapsychologischer Forschung in die Gesamtszene der heutigen Naturwissenschaft. Durch eine baldige Übersetzung ins Englische würde dieser wertvolle „frische Wind“ in der Parapsychologie, deren Status sich hauptsächlich im englischen Sprachraum etabliert und ziemlich stagniert, vor allem auch dort belebend wirken.

Literatur

- Behe, M.J. (1996). Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution. Simon & Schuster, New York.
- Carpenter, J.C. (2004). First sight: Part one, A model of psi and the mind. *Journal of Parapsychology* 68, 217-254.
- Ertel, S. (1981). Prägnanztendenzen in Wahrnehmung und Bewußtsein. *Zeitschrift für Semiotik* 3, 107-141.
- Ertel, S. (2007). Ist Psi autonom und kreativ? Vortrag auf dem 22. WGFP-Workshop, Offenburg, 19.-21.Oktober.
- Hölldobler, B. (2008). Evolutionsbiologische Wurzeln der Ablehnung des Fremden. Vortrag in der Reihe „Evolution – Zufall und Zwangsläufigkeit der Schöpfung“, Akademie der Wissenschaften, Göttingen.
- Stanford, R.G. (1990). An experimentally testable model for spontaneous psi events: A review of related evidence and concepts from parapsychology and other sciences. In S. Krippner (ed.). *Advances in Parapsychological Research*, Volume 6. McFarland, Jefferson, NC.

Dean Radin

Entangled Minds: Extrasensory Experiences in a Quantum Reality

Paraview Pocket Books (Simon & Schuster), New York, 2006

ISBN-13 978-1-41651677-4, 357 Seiten, \$ 14,00

Rezensent:

JOOP M. HOUTKOOPEL⁸

Ein Buch sollte man nicht nach seinem Umschlag beurteilen. Denn für diesen ist ein Autor gewöhnlich kaum verantwortlich zu machen. Dennoch kommt man nicht um die Feststellung herum, dass dieser Umschlag an „The Matrix“ erinnert. Das mag den Leser vorwarnen, was hier mit seinen stillschweigenden Vorstellungen über die Realität geschehen könnte. Der innere Rückumschlag zeigt den Autor vor elektronischer Hardware, einen Lötkolben in der Hand. „Labordirektor am Institute of Noetic Sciences“, steht darunter. Die Botschaft: „Was hier steht, ist ernst gemeint.“

Der Autor ist einer der führenden Forscher auf dem Gebiet der Parapsychologie und Verfasser des bekannten Buches *The Conscious Universe* (Radin 1997). Wie also verhält sich der Inhalt des neuen Buches zu dieser Reputation? Zunächst einmal ist *Entangled Minds* ausgesprochen lebendig und gut lesbar verfasst. Es ist deutlich, dass es sich in erster Linie an Leser wendet, die allenfalls eine oberflächliche Vorstellung davon haben, was paranormale Phänomene sind. Dieses Publikum erhält eine vorzügliche Einführung in das Gebiet, die sich eng an die Erfahrungen und Zweifel hält, die Menschen haben. Radin versteht es, sich in die Lage seiner Leser zu versetzen und so über seine eigenen Erfahrungen zu reden.

Aber der rote Faden, der sich durch das ganze Buch zieht, ist die Frage, wie sich die Wirklichkeit durch die Quantenmechanik verändert hat. Den Ausführungen in Radins Vorwort zufolge, wurden Meilensteine einer solchen Entwicklung in den Jahren 1905 (durch Einsteins Arbeit über den photoelektrischen Effekt; Max Plancks Vorarbeiten aus dem Jahr 1900 sollten darüber nicht vergessen werden), 1964 (durch die Bellschen Ungleichungen) und 1982 (durch Aspects Experiment über Quantenverschränkung) gesetzt. Das selbstgesteckte Ziel des Buches lautet, „[to] explore the concept of psi as ‚entangled minds‘“. Spätestens hier sollte der Rezensent seine eigene Position klarstellen: Ich glaube nicht daran, dass „Psi“ mittels Quantenverschränkung zu erklären ist. Vielmehr denke ich, dass die Rolle des Beobachters und damit auch das Messproblem in

⁸ Dr. Joop M. Houtkooper ist Physiker und Psychologe und war bis 2006 am Institut für Psychobiologie und Verhaltensmedizin der Universität Gießen tätig.

der Quantenmechanik die wesentlichen Elemente sind, in denen „Psi“ seinen Platz innerhalb der Physik findet (Houtkoooper 2002, 2006a). (Nachdem dies erreicht ist, wird die Physik selbstverständlich nicht mehr dieselbe sein wie zuvor.) Dennoch beobachte ich gerne und mit Vergnügen, wie Radin für seine Sache argumentiert und bis zu welchem Grad er dabei erfolgreich ist.

Was bietet dieses Buch? In vierzehn Kapiteln führt Radin uns durch die Parapsychologie und durch einen großen Teil ihres experimentellen Datenbestands, wobei er das Schwergewicht auf die Frage legt, inwiefern letzterer die Existenz von „Psi“ beweise. Wir finden jedoch auch ein interessantes Kapitel über Radins eigenen Einstieg in dieses Forschungsgebiet, ferner über die historische Entwicklung der Parapsychologie, über Glauben an „Psi“, Quantenrealität, „Psi“-Theorien und einen Zukunftsausblick. Dies ist jedoch kein „Einführungs“-Buch im eigentlichen Sinne. Ist es dennoch ein populär geschriebenes Buch? Unbedingt. Der Stil mancher Kapitel ist zweifellos humorvoll und eröffnet gerade so neue An- und Einsichten. Radin beginnt die Schilderung seiner eigenen Sicht der Geschichte von „Psi“ um 2000 v.Chr., er vergleicht wissenschaftshistorische Meilensteine wie die Entwicklung der Wasserstoffbombe mit der Gründung der Parapsychology Foundation und den Verkauf des einmilliardsten Hamburgers durch McDonald's-Gründer Ray Kroc mit der Veröffentlichung von L.L. Vasilievs *Experiments in Mental Suggestion*. Zumindest im letztgenannten Fall besteht tatsächlich eine – wenn auch etwas gewollte – Verbindung zur Parapsychologie, denn das mit den Hamburgern verdiente Geld ermöglichte die Gründung der University of San Diego, Gastgeber eines Symposiums, bei dem Dean Radin, Walter von Lucadou und der Rezensent mit einer Reihe von Quantenphysikern zusammentrafen, um mit diesen Phänomene wie Präkognition und Retro-PK und ihre möglichen physikalischen Grundlagen zu diskutieren. Und, ach ja, die Gründung des IGPP durch Hans Bender wird der Erfindung des ersten vollautomatischen Anrufbeantworters durch die Bell Laboratories an die Seite gestellt. (Werden wir je Geräte erleben, die automatisch telepathische Nachrichten entgegennehmen?) Es gibt vieles weitere in diesem Buch, das die Geschichte der Parapsychologie unter ungewöhnlichem Blickwinkel beleuchtet.

Dieser Ansatz ist zweifellos lebendiger als die schlichte Aufzählung historischer Daten. Radins historische Darstellung bleibt dabei immer genau und ausgewogen. Er geht auch auf Mesmerismus und Spiritismus ein, wenn er sich auch vornehmlich auf Themen wie Telepathie und Hellsehen konzentriert. Zu den Phänomenen, die ich vermisst habe, zählen die mutmaßlichen Fälle von Reinkarnation, wie sie der verstorbene Ian Stevenson, Erlendur Haraldsson und Jürgen Keil untersucht haben, sowie die scheinbaren Materialisationsphänomene eines Sai Baba – angesichts eines historischen Kapitels von nur 29 Seiten Umfang sicherlich verzeihliche Auslassungen.

Spontanphänomene kommen im Kapitel „Naked Psi“ zu ihrem Recht. Ein Schwergewicht liegt dabei auf verschiedenen Vorahnungen von 9/11, ohne dass diese Phänomene als Beweise für „Psi“ ausgegeben würden. Sie stellen nur zusätzliche Forschungsanreize dar. Unter den weiteren Kapiteln finden wir eines, das sich „Psi“-Glaubensbereitschaften und ihren Korrelaten eben-

so widmet wie dem skeptischen Glauben, die bekannte Wissenschaft lasse so etwas wie „Psi“ nicht zu. Den frühen Experimenten zur Existenz mentaler Fernbeeinflussung und Telepathie ist ein weiteres Kapitel gewidmet. Die Pearce-Pratt-Distanzversuche stehen dabei im Mittelpunkt, ohne dass Radin Hansels Bemühungen, die Resultate zu diskreditieren, unterschlagen würde. Erwähnt werden auch die Hellsehstudien von Upton Sinclair, René Warcollier und anderen frühen Forschern, bevor das Kapitel mit den jüngeren Remote-Viewing-Studien schließt.

Das Kapitel „Conscious Psi“ befasst sich mit der Natur statistischer Evidenz und führt den Leser ohne übertriebene technische Ansprüche in Meta-Analysen ein und macht ihn mit der Problematik unveröffentlicht gebliebener Experimente („file drawer problem“) vertraut. Betrachtungen der Ganzfeld-Forschung und des Decline-Effekts schließen sich an – mit einem netten Beispiel für letzteren, das überraschender Weise der Teilchenphysik entstammt! Das Gefühl, angestarrt zu werden, wird von Ansichten des 19. Jahrhunderts über den „bösen Blick“ bis zu den Untersuchungen von Rupert Sheldrake und anderen verfolgt. Das Kapitel über „Unconscious Psi“ erklärt das DMILS-Konzept (DMILS = Direct Mental Influence on Living Systems) und erläutert die Experimente zu korrelierten Gehirnaktivitäten räumlich separierter Versuchspersonen. Ein Kurzkapitel über „Gut Feelings“ beschreibt, was sein Titel bezeichnet: die mögliche Bedeutung von „Bauchgefühlen“.

Das Kapitel über „Mind-Machine Interaction“ behandelt kurz die frühen Würfelexperimente nebst der Meta-Analyse von Radin und Ferrari. Von hier aus springt Radin zu den Experimenten mit elektronischen Zufallszahlengeneratoren (RNG) durch die PEAR-Gruppe in Princeton. (Das PEAR-Labor hat unlängst dem Princeton-Campus den Rücken gekehrt, aber das ist eine andere Geschichte.) Die Erfolge dieser PK-Experimente (vgl. Jahn et al. 1997) führten zu einer Kooperation zwischen dem PEAR-Labor, dem IGPP in Freiburg i.Br. und dem Institut für Psychobiologie und Verhaltensmedizin an der Justus-Liebig-Universität Gießen, wo der Rezensent der Versuchsleiter war. Diese Kooperation resultierte in einem Replikationsversuch dieser drei Einrichtungen. Sein Ziel, zu zeigen, dass der im PEAR-Labor gefundene PK-Effekt, der wiederholbar schien, sich zwischen den drei Labors tatsächlich replizieren ließ, wurde nicht erreicht. Während die Beeinflussung insgesamt einen positiven Trend zeigte, war dieser doch nicht signifikant. Die entsprechende Veröffentlichung (Jahn et al. 2000) muss man freilich genau lesen, um diese Botschaft zu entdecken, denn der Bericht richtet sein Hauptaugenmerk auf interessante Muster, die in den Daten gefunden wurden. Die Gesamteffektstärke war jedoch nicht signifikant, dagegen aber signifikant geringer als die Effektstärken in den früheren Princeton-Experimenten. Zu meiner Überraschung gibt Dean Radin der Princeton-Freiburg-Gießen-Replikation eine neue, positive Wendung. Da das Protokoll dieser Experimente tripolar war, mit Versuchspersonen-Intentionen „high“, „low“ und „baseline“, vergleicht Radin die Resultate für diese drei Versuchsbedingungen der originalen Princeton-Studie mit denen der Replikation und, siehe da, die Datensätze weisen eine nahezu perfekte Korrelation mit einer Wahrscheinlichkeit von knapp un-

terhalb .05 auf. Dies belegt Radins bewundernswerte Findigkeit, die jedoch leider verschleiert, dass die Wiederholbarkeit dieser Experimente bisweilen in sich zusammenbricht.

In dieser Hinsicht verdient eine kürzlich im renommierten *Psychological Bulletin* geführte Diskussion Erwähnung. Bösch, Steinkamp und Boller (2006) schlossen aus einer Meta-Analyse über nahezu alle PK-Experimente mit RNGs, dass der verbleibende Effekt mit hoher Wahrscheinlichkeit auf einen Publikations-Bias zurückzuführen sei, während Radin et al. (2006) auf Mängel der Analyse hinwies und betonten, nach deren Behebung hätten die Effekte weiterhin als real und als hoch signifikant zu gelten. Hier ist nicht der Ort, dies im Detail zu diskutieren. Radins Buch präsentiert jedoch eine Zusammenfassung dieser Meta-Analyse.

Ein paar weitere Worte über den Zusammenbruch der Replizierbarkeit: Zeigt sich in ihr eine Naturgesetzmäßigkeit, wie Walter von Lucadou wiederholt vorgeschlagen hat? Ich stimme dieser Auffassung nicht zu, da sie weder etwas zur Behebung des Problems beiträgt noch die Suche nach gewöhnlichen, beispielsweise psychologischen Ursachen anleitet. In meiner eigenen Praxis habe ich häufig fehlgeschlagene Replikationsversuche erlebt. Dabei war stets der augenfälligste Faktor, dass sich aus einer Replikation nicht Neues lernen lässt. Aufgrund dieser Einsicht und dank des Umstandes, dass ich mit Hilfe einiger motivierter Studenten die Mind-Machine-Interaction(MMI)-Replikation in Gießen durchzuführen hatte, habe ich ein neues Element in die eher langweilige Serie von MMI-Sitzungen eingeführt. Dies hat zu einer Untersuchung willentlicher Strategien in Verbindung mit psychologischen Faktoren (Houtkooper 2004) bzw. mit Experimentator-Effekten (Houtkooper 2006b) mit einer Reihe für die künftige Forschung interessanter Befunde geführt.

Wie dem auch sei – ein weiterer Umstand, den Radin in seinem Buch durchgehend betont, betrifft die Tatsache, dass ganz verschiedene Typen von Experimenten hoch signifikante “Psi”-Effekte aufweisen. Er begleitet dies mit sehr klaren Beschreibungen der jeweiligen Typen von Experimenten, mit klugen Anmerkungen und mit einigem Einfallsreichtum und präsentiert so einen sehr guten Überblick über die Resultate und Methoden der experimentellen Parapsychologie. Ein weiteres Kapitel des Buches ist dem “Presentiment”-Effekt gewidmet, zu dessen Erforschung Radin selbst ganz wesentlich beigetragen hat. Die physiologischen Änderungen, die einem emotionalen Stimulus um wenige Sekunden vorausgehen (und um diese geht es in der “Presentiment”-Forschung), sind ein paranormaler Effekt, der sich selbst in Daten nachweisen lässt, die aus der “normalwissenschaftlichen” Forschung stammen. Auch hier kann freilich ein “Psi”-Einfluss seitens des Experimentators nicht ausgeschlossen werden. Und dies gilt um so mehr für das Global Consciousness Project, das gezeigt hat, dass ein erdumspannendes Arrangement von RNGs zu Zeiten von Schlüsselereignissen wie der Trauerfeier für Lady Diana, dem gefürchteten Jahreswechsel 1999/2000 und dem Anschlag auf das World Trade Center Abweichungen vom Zufallsverhalten aufweist. Der mögliche “Psi”-Effekt seitens des

Experimentators wird von Radin dagegen eher beiläufig abgehandelt, auch wenn er ein instruktives Beispiel für einen Experimentator-Erwartungseffekt anführt.

Das Kapitel "A New Reality" führt den Leser in Begrifflichkeit und Theorien der Quantenmechanik ein und bringt ihm Welle-Teilchen-Dualismus, Heisenbergsche Unschärferelation, Doppelspaltinterferenzen, Wheelers "Delayed-Choice"-Experiment, das Messproblem, das EPR-Paradox und die Idee der Verschränkung [Entanglement] näher. Klar wird daran, dass diese "Neue Wirklichkeit", nämlich die Wirklichkeit der Quantenmechanik, sich von der Realität, die wir alltäglich gewohnt sind und die die Wirklichkeit der klassischen Physik des 19. Jahrhunderts war, beträchtlich unterscheidet. Alte Annahmen sind folglich "irrig", Lokalität, Kausalität, Determinismus und Reduktionismus stehen uns beim Verständnis der Welt im Weg. Radin laviert uns sodann durch einige der verschiedenen Interpretationen der Quantenmechanik und schließt: "Consciousness creates reality". Anstatt diesen Gedanken ernst zu nehmen, wendet sich Radin dann jedoch gleich dem Aufsatz von Einstein, Podolski und Rosen (unter Auslassung des "EPR-Paradoxes") und den Bellschen Ungleichungen zu. Radin erläutert ein Experiment, das die Bellschen Ungleichungen recht gut bestätigt – einer der starken Aspekte dieses Buches ist es, dass Experimente wirklich erklärt werden, und das meist ohne aufwendigen technischen Jargon.

Aber, so Radin selbst, "What does this have to do with psi?". Seine Antwort lautet: "Quantum theory [tells us] something unaccounted for is connecting otherwise isolated objects." Die Parallelen zu Psi-Experimenten und paranormalen Erfahrungen mögen schlagend sein, aber rechtfertigt das bereits die Übernahme von Nicht-Lokalität und Verschränkung als Konzepte für die Erklärung von Psi? Können wir wirklich der Auffassung zustimmen, es gebe eine "human experience of quantum interconnectedness"? Radin weiß sehr wohl, dass er sich hier auf schwankendem Boden befindet, da er als nächstes Unterstützung durch ähnlich getönte historische Zitate sammelt, bei Gardner Murphy und insbesondere bei einer Koryphäe wie William James. Die "Akas[h]ic record of Hindu mysticism", Carl Gustav Jungs "kollektives Unbewusstes" und Rupert Sheldrakes "morphogenetische Felder" werden als "alluring metaphors" zu Hilfe gerufen. Ein Fußnotenverweis auf Ervin Laszlos Buch soll die Suggestion verstärken. Radin ist indessen realistisch genug, um einzusehen: "Quantum entanglement ... in elementary atomic systems is, by itself, insufficient to explain psi." Wie die "quantum interconnectedness" gleichwohl zur Erklärung von "Psi" angerufen werden kann, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

Dieses Kapitel über "Theories of Psi" bereitet die Bühne zunächst mit einer historischen und philosophischen Übersicht vor. Verschiedene Theorien für "Psi" werden in großem Wurf vorgestellt. Um den Gegenstand in handlichem Rahmen zu halten, fasst Radin die Erklärungsansätze nach theoretischen Grundentwürfen zusammen, ähnlich, wie dies schon Douglas Stokes (1987) unternommen hatte. Viele Theorien werden angesprochen, ohne dass

Radin im Detail auf sie eingeht. Skeptische Theorien ebenso wie Signalübertragungs-Konzepte, biologisch-zielorientierte Vorstellungen, Feldtheorien und multidimensionale Theorien finden alle in fairer Weise Gehör. Als nächstes folgen fünf theoretische Ansätze, die allesamt von der Quantenmechanik inspiriert sind: die Observational Theories, das Modell der pragmatischen Information, die Weak-Quantum Theory, Bohms Implicate/Explicate Order und schließlich die Stapp/von Neumannsche Theorie. Irgendwie führt dies erneut, über "von Neumann's Process I", zur Nichtlokalität. Radin ignoriert hier, dass dieser "Prozess" die Interaktion zwischen einem Beobachter und dem beobachteten Ereignis betrifft und dass dies ihn eigentlich zu den Observational Theories hätte zurückführen müssen. Stattdessen verschreibt er sich einem holistischen Universum und "entangled minds", die diesem angehören. Weitere literarische Ausflüge führen uns sodann zu William Blake und – meines Erachtens sehr angemessen – zu Frank Herberts *Dune*. Aber hilft uns irgendeine Form von Mystizismus hier weiter? Sollten wir uns nicht besser auf unseren kritischen Verstand verlassen?

Der Idee der Verschränkung [entanglement] – zwischen Personen und zwischen Personen und physikalischen Vorgängen – fehlt Spezifität: Warum ist dieses mit jenem verschränkt? Diese Frage stellt zwar auch einen weiteren Einwand gegen Signalübertragungs-Theorien zur Verfügung, trifft aber auch die Vorstellung von Verschränkung als eine – metaphorische oder nicht-metaphorische – Erklärung für "Psi". Dies bemerkt auch Radin, aber seine Antwort, die sich die Vertrautheit wahrgenommener Ereignisse in spontanen Erfahrungen ebenso zunutze macht wie Bergsons Filterhypothese, kann das erforderliche unmögliche Auswahlverfahren, das das Verschränkungskonzept voraussetzt, nicht erklären (Physiker erinnert dies an den Hitzetod des Maxwell'schen Dämons). Es ist schwer einzusehen, wie eine auf Verschränkung gestützte Theorie Voraussagen über den Ausgang von Experimenten liefern könnte. Sollte diese Voraussage aber lauten, dass mehr oder weniger alles passieren könne, dann haben wir es mit einer schwächelnden Theorie zu tun, die sich als nutzlos erweist, sobald wir unser Wissen mehren möchten. Radin versucht, Einwänden durch einen Abschnitt mit Fragen und Antworten zuvor zu kommen, was an meiner Überzeugung jedoch nichts ändert, dass das Konzept der Verschränkung zu unspezifisch ist, um als Grundlage einer Theorie zu dienen, die als wissenschaftlich gelten kann.

Im Gegensatz dazu haben die Observational Theories seinerzeit ein neues Phänomen vorausgesagt, nämlich retroaktive Psychokinese, d.h. die Beeinflussung von Ereignissen, die in der Vergangenheit bereits stattgefunden haben, und dieser Effekt ist von Helmut Schmidt und anderen experimentell bestätigt worden (Houtkoper 2002, 2006a). Zudem verfügen die Observational Theories über eine klare Grundlegung in der Quantenmechanik und sie gewähren eine Erklärung für alle "Psi"-Phänomene durch einen und denselben Mechanismus. Keine der anderen Theorien, die Radin erwähnt, kann vergleichbares vorweisen.

Was also macht Verschränkung attraktiv? Ist es Sentimentalität, für die Radin empfänglich ist? Die wechselseitige Verbindung zwischen Menschen, die im wirklichen Leben – zwischen George Bush und den Palästinensern – beklagenswerter Weise fehlt, wäre etwas, dem wir eine solide Grundlage wünschen würden. Die Observational Theories bieten kein derartiges Allheilmittel. Wenn überhaupt, dann führen sie zu einer solipsistischen Auffassung des Universums, das einen ziemlich einsamen Menschen umgibt, nicht sehr attraktiv für ein sozial gesonnenes Lebewesen. Ein anderer Grund, sich auf Vorstellungen von Verschränkung einzulassen, könnte darin bestehen, dass es sich um ein gut gesichertes (und präzise definiertes) physikalisches Phänomen handelt. Im Gegensatz dazu, ist das Messproblem der Quantenmechanik noch immer ein strittiges, aber – so jedenfalls meine Erfahrung, wenn ich mit theoretischen Physikern diskutiere – ein zufriedenstellend gelöstes Problem. Nur ist diese Lösung andauernd eine andere. Kein Parapsychologe sollte sich den Beifall der Physiker dafür erwarten, dass er in ihren trüben Gewässern fischt. Erst die Zeit wird zeigen, was aus diesem Fischzug wird.

Im Schlusskapitel ("Next") seines Buches fügt Radin nochmals alles zusammen: die angehäuften Evidenzen, die von Skeptikern verbreiteten Märchen über die Parapsychologen und die wahre Lage, sowie mögliche Anwendungen von "Psi", und er endet mit einem optimistischen Ausblick.

Insgesamt habe ich *Entangled Minds* mit Vergnügen gelesen: wegen seines Stils (es könnte sehr wohl zu einem populären Buch werden), wegen der Breite des Wissens, das es vorstellt, und wegen der Beharrlichkeit des Versuchs, "Psi" in ein theoretisches Bild einzufügen. Ohne eine Theorie sind die parapsychologischen Befunde nur eine Sammlung von Anomalien, die sich Stück für Stück abtun lassen. Ein theoretisches Bild, das experimentelle Resultate und Erfahrungen zu einem stimmigen Ganzen zusammenfügt – selbst, wenn auch dieses Bild noch nicht der Weisheit letzter Schluss wäre, – würde es dem Skeptiker sehr viel schwerer machen, die Parapsychologie zu ignorieren, und das Gebiet für den aufgeschlossenen Leser sehr viel interessanter.

Mit welchen anderen Büchern kann man *Entangled Minds* ggf. vergleichen? Mit Harvey Irwins *Introduction to Parapsychology*, einem soliden Lehrbuch (Irwin 2004)? Mit Wolmans *Handbook of Parapsychology*, das jeden Aspekt der Parapsychologie ausführlich diskutiert (Wolman 1977), aber notgedrungen auf dem Stand von 1977 verharrt und über ein lausiges Register verfügt? Eher noch mit Richard Broughtons *Parapsychology – the Controversial Science* (Broughton 1991), ein weiteres empfehlenswertes Werk, gleichermaßen geeignet für ein größeres Publikum wie auch als Lehrbuch. Ihm fehlt jedoch der theoretische Antrieb, der *Entangled Minds* in Gang hält und der die Parapsychologie erst zu einer erwachsenen Wissenschaft macht.

Dean Radins *Entangled Minds* ist für den Parapsychologen ein nützliches Buch, da es ein Füllhorn an Wissen enthält, das sich auf Verweise in einem 41-seitigen Anmerkungsteil stützen kann, der allein den Erwerb des Buches rechtfertigt. Das Register mit deutlich mehr als 1,000 Einträgen ist vorzüglich. Man bekommt was fürs Geld.

(Aus dem Englischen von Gerd H. Hövelmann)

Literatur

- Bösch, H.; Steinkamp, F.; Boller, E. (2006). Examining psychokinesis: The interaction of human intention with random number generators – A meta-analysis. *Psychological Bulletin* 132, 497-523.
- Broughton, R. S. (1991). *Parapsychology: The Controversial Science*. Ballantine, New York.
- Houtkooper, J.M. (2002). Arguing for an observational theory of paranormal phenomena. *Journal of Scientific Exploration* 16, 171-185.
- Houtkooper, J.M. (2004). Exploring volitional strategies in the Mind-Machine Interaction replication. In: Parapsychological Association: *Proceedings of the Forty-seventh Annual Convention of the Parapsychological Association* (Vienna, August 5-8, 2004), 51-65.
- Houtkooper, J.M. (2006a). Retrocausation or extant indefinite reality? In: Sheehan, D.P. (ed.) *Frontiers of Time: Retrocausation – Experiment and Theory* (= AIP Conference Proceedings Volume 863). AIP, San Diego, CA, 147-168.
- Houtkooper, J.M. (2006b). Experimenter effects and volitional strategies in the Mind-Machine Interaction replication. Parapsychological Association: *Proceedings of the Forty-ninth Annual Convention of the Parapsychological Association* (Stockholm, August 4-6, 2006), 71-84.
- Irwin, H.J. (2004). *An Introduction to Parapsychology* (4th edition). McFarland, Jefferson, N.C.
- Jahn, R.G.; Dunne, B.J.; Nelson, R.D.; Dobyms, Y.H.; Bradish, G.J. (1997). Correlations of random binary sequences with pre-stated operator intention: A review of a 12-year program. *Journal of Scientific Exploration* 11, 354-367.
- Jahn, R.G.; Dunne, B.J.; Dobyms, Y.; Lettieri, A.; Nelson, R.D.; Mischo, J.; Boller, E.; Bösch, H.; Vaitl, D.; Houtkooper, J.; Walter, B. (2000). Mind/Machine Interaction Consortium: PortREG replication experiments. *Journal of Scientific Explorations* 14, 499-555.
- Radin, D. (1997). *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena*. Harper Collins, San Francisco, CA.
- Radin, D.; Nelson, R.D.; Dobyms, Y.; Houtkooper, J.M. (2006). Reexamining psychokinesis: Comment on Bösch, Steinkamp and Boller (2006). *Psychological Bulletin* 132, 529-532.
- Stokes, D.M. (1987). Theoretical parapsychology. In: Krippner, S. (ed.). *Advances in Parapsychological Research*. Volume 5. McFarland, Jefferson, N.C., 77-189.
- Wolman, B.B. (ed., 1977). *Handbook of Parapsychology*. Van Nostrand Reinhold, New York.

Andrei A. Znamenski

The Beauty of the Primitive

Shamanism and the Western Imagination

Oxford University Press, New York, 2007

ISBN 978-0-19-517231-7, 464 Seiten, \$ 35,00

Rezensent:

GERHARD MAYER⁹

Oft stellt die Lektüre wissenschaftlicher Arbeiten eine mehr oder weniger notwendige Pflicht dar, der man nachgehen muss, um sich auf den Stand der Dinge zu bringen. Doch gelegentlich stößt man auf eine Monografie, die einen von der ersten Zeile an überzeugt und bereichert. Ein solches Buch mit dem ansprechenden Titel *The Beauty of the Primitive* stammt aus der Feder des Historikers und Anthropologen Andrei A. Znamenski. Ich will mich schon an dieser Stelle der Bewertung des britischen Kenners des modernen Schamanismus, Ronald Hutton, anschließen, der äußert: "This is simply the best book on modern shamanisms ever written, largely because its author understands premodern shamanisms so well" (zitiert nach dem Rückumschlag des Buchs).

Dass dem Autor solch ein meisterliches Stück gelungen ist, hat sicher viele Gründe. Einige begünstigende Faktoren liegen immerhin offen vor Augen: Znamenski bringt einerseits durch seine fachwissenschaftliche Kompetenz als Historiker das notwendige Gespür für die kulturgeschichtliche Deutung und Rekonstruktion der westlichen Schamanismus-Konzeptionen mit, ohne die die modernen, „neoschamanischen“ Formen des Schamanismus nur schwer verständlich wären. Andererseits lieferten ihm seine anthropologischen Feldforschungen gute Einblicke in verschiedene Felder sowohl des Neoschamanismus als auch des traditionellen Schamanismus. Seine wissenschaftliche Ausbildung genoss er in Russland (St. Petersburg) und in den USA – beides Kernländer derjenigen traditionellen religiösen Praxisformen, die die westlichen Konzeptionen des Schamanismus bis heute am maßgeblichsten geprägt haben.

Znamenskis Auseinandersetzung mit dem Themenkreis des Schamanismus reicht zurück in die 1990er Jahre und wurde von einigen wichtigen Publikationen begleitet. In den Jahren 1999 und 2003 erschienen die beiden Bände *Shamanism and Christianity* und *Through Orthodox Eyes*, in denen das Aufeinandertreffen russischer orthodoxer Missionare mit verschiedenen indigenen Bevölkerungsgruppen in Sibirien und Alaska und ihre Folgen behandelt

⁹ Dr. Gerhard Mayer ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg/Breisgau.

werden; ebenfalls 2003 stellte er in seinem Literaturüberblick *Shamanism in Siberia: Russian Records of Indigenous Spirituality* viele schwer zugängliche sibirische Primärquellen zum Schamanismus zur Verfügung, die bis dahin u.a. aufgrund der Sprachbarriere wenig wissenschaftliche Beachtung gefunden hatten, und 2004 kompilierte er in seiner dreibändigen Anthologie *Shamanism: Critical Concepts in Sociology* zentrale Texte der Schamanismusforschung (Znamenski 1999, 2003a, 2003b, 2004). Der 2007 erschienene Band *The Beauty of the Primitive* profitiert maßgeblich von diesen aufwändigen Vorarbeiten. Bei solchem literaturverarbeitendem Arbeitseifer besteht die Gefahr, dass er in einen staubtrockenen, kleinkarierten und detailbesessenen Ausfluss eines Bücherwurms und Bibliothekenbewohners mündet. Doch man wird aufs Positivste überrascht, denn neben der Tatsache, dass das Buch sehr gut lesbar und unpräntiös geschrieben ist, gehen die lebensweltlichen Bezüge durch den direkten Kontakt zum Feld nie verloren, und neoschamanische Praktiker unterschiedlichster Nationalitäten kommen ebenfalls zu Wort.

Seine anscheinend weitgehend unvoreingenommene, offene Haltung gegenüber dem Forschungsgegenstand wird schon im Vorwort deutlich. Hier beschreibt der Autor, wie er im Rahmen seiner traditionellen ethnologischen Forschungstätigkeit – er führte eine Feldstudie zur spirituellen Praxis im Alltag und Leben der Athabaskan-Indianer durch – zufällig auf zwei Personen mit starkem Interesse an indianischer und sibirischer Spiritualität traf und sich in ein langes Gespräch mit ihnen verwickelte. Er charakterisiert sie folgendermaßen: "They are highly educated people, voracious readers, and very tolerant of other cultures, experiences, and religions. They are also what one might call metaphysical dreamers with antimodernist sentiments, but, at the same time, they struck me as cosmopolitan people who are more open to science and modern world than, for example, some members of mainstream religious denominations" (S. vii). Diese beiden neoschamanisch praktizierenden Personen verkörperten für ihn die Ernsthaftigkeit westlicher, christlich-jüdisch sozialisierter Sucher, die eine starke Sehnsucht nach naturreligiöser Spiritualität indigener Völker mit ihrer kulturellen Verankerung in einer modernen, technisierten und wissenschaftlich geprägten Zivilisation in Einklang bringen möchten. Mit diesem Problem der Integration fühlen sich die meisten Ausübenden des modernen Schamanismus konfrontiert. Sie werden von vielen Seiten kritisiert und beispielsweise als „Plastik-Schamanen“ oder als Ausbeuter indigener Spiritualität desavouiert. Für Znamenski jedoch eröffneten sie einen neuen Blick auf den Schamanismus:

“Unchurched spiritualities that draw on the ancient and the tribal are a visible trait of the present American and European cultural landscape. Many of them have already acquired lives of their own and have many followers. As such, they have certainly become genuine, authentic, and traditional. To those scholars who are ready to explore the phenomenon of the 'New Age' and nature spiritualities on their own terms, shamanic practices in the Western urban

setting are no better and no worse than rituals of any other natives or non-natives, be they Sun Dancing Lakota, scientologists, Buddhists, or American Southern Baptists". (S. 368)

Znamenski verschließt bei seiner Analyse keineswegs die Augen vor problematischen Entwicklungen, die es durchaus gibt – etwa fragwürdige Formen der Kommerzialisierung und die damit einhergehende Korruption der ursprünglichen Ansätze fruchtbaren kulturellen Austausches. Er begeht jedoch nicht den Fehler, unangemessen zu verallgemeinern und z.B. den „white shamans“ generell Oberflächlichkeit und Naivität vorzuwerfen oder aber vor dem Hintergrund fragwürdiger Authentizitätsdebatten den Schamanismus in indigenen Kulturen zu idealisieren.¹⁰

The Beauty of the Primitive ist in neun Kapitel gegliedert, deren vier erste der Rezeption des Schamanismus durch Wissenschaftler, Reisende und Literaten vor 1960 gewidmet sind, also in der Zeit vor dem Einsetzen des jüngeren Schamanismus-Booms behandeln. Dieser setzte mit der subkulturellen Jugendbewegung in den 1960er Jahren ein und blieb nicht ohne Einfluss auf die akademischen Zugänge zum Schamanismus, die wiederum verstärkend auf die allgemeine Faszination am Thema einwirkten. Während die ersten Kapitel hauptsächlich historisch orientiert sind, sind die restlichen Kapitel stärker ethnographisch ausgerichtet. Sie betreffen jüngere und weitgehend noch aktuelle Entwicklungen und Debatten um den Neoschamanismus oder, besser ausgedrückt, um moderne Schamanismen.¹¹

Der historische Teil beginnt im Kapitel 1 mit der Rekonstruktion des Blicks europäischer Aufklärer und Romantiker auf die Schamanen im entfernten Sibirien. Obwohl es schon Reiseberichte aus dem 17. Jahrhundert gab, waren es vor allem die Arbeiten deutscher Wissenschaftler und Forschungsreisender im 18. Jahrhundert, die den Begriff „Schamanismus“ im wissenschaftlichen Diskurs etablierten und das Schamanismus-Bild maßgeblich prägten. Im 19. Jahrhundert war dieses stark von romantischen Strömungen beeinflusst: Der romantische Orientalismus vermutete den Ursprung des Schamanismus in Indien bzw. dem Himalaya und die romantische Naturphilosophie fand bei ihrem Bestreben, die Natur zu spiritualisieren und deren enge Verbindung oder Einheit mit dem Menschen zu würdigen, im animistischen Na-

10 Siehe z.B. Wernitznig (2003). Die Befunde einer eigenen Feldstudie verbieten ein solches abwertendes Urteil ebenfalls (Mayer 2003).

11 Trotz einiger Versuche, den Schamanismus als eine kulturunabhängige ursprüngliche Universalreligion bzw. „archaische Ekstasetechnik“ (Eliade 1980) zu verstehen, ist es angemessener, die Pluralform zu verwenden. Vieles wird unter den Begriff gefasst, und die einheitliche Bezeichnung ‚Schamanismus‘ suggeriert eine falsche Homogenität. Auch dies wird durch die Arbeit von Znamenski verdeutlicht.

turverständnis ‚primitiver‘ schamanischer Kulturen eine exotisch-attraktive Vorlage („the beauty of the primitive“).¹²

Das zweite Kapitel zeichnet nach, wie der Schamanismus zum Gegenstand der Regionalisten wurde, die – zunächst auf Sibirien, dann auch auf Nord-Amerika bezogen – in den archaischen Traditionen unverfälschte Authentizität und kulturelle Identität suchten. Mit dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufkeimenden Interesse an der Tradition nordamerikanischer Indianer, das neben Literaten und Bohemiens auch Ethnographen erfasste, wurde das Konzept des Schamanismus auf ein zweites großes Kerngebiet ausgeweitet.

Neben romantisierenden und idealisierenden Zugängen gab es eine Rezeptionslinie, bei der das Augenmerk auf psychologischen bzw. psychopathologischen Merkmalen lag. Schamanische Praktiken wurden als Ausdruck einer Geisteskrankheit interpretiert und beispielsweise auf die spezifische geografische und klimatische Situation bezogen als „Arktische Hysterie“ kategorisiert. Solchen historischen Diskursen der Pathologisierung des Schamanentums ist das dritte Kapitel gewidmet.

Mit dem vierten Kapitel nähert sich Znamenski zeitlich und geistesgeschichtlich der Umbruchphase in den 1960er Jahren, die den Schamanismus in ein neues Licht rückte und das Interesse auch außerhalb fachspezifischer wissenschaftlicher Diskurse schlagartig anwachsen ließ. Die Vorkämpfer der „psychedelischen Revolution“ fanden in dem schamanischen Gebrauch halluzinogener Pflanzen eine brauchbare Folie für eigene Vorstellungen, soziale Utopien durch den weit reichenden Einsatz veränderter Bewusstseinszustände zu verwirklichen. Eine (ungewollte) Schlüsselrolle für diesen Prozess der Aneignung spielte der Journalist und Bankier Richard Gordon Wasson, der als Laienforscher gemeinsam mit seiner Frau Valentina das von ihm so genannte Gebiet der „Ethnomykologie“ begründete, also der Untersuchung der kulturgebundenen Verwendung von Pilzen. Znamenski zeichnet die Bedeutung dieser Forschungsarbeiten eindrucksvoll nach und zeigt, wie stark Wassons „mushroom theory“ sich gleichermaßen auf neuere Strömungen in der Anthropologie und auf die subkulturelle Jugendkultur auswirkten.

Damit war die Grundlage für die umfassende Wirkung der Arbeiten zweier Personen geschaffen, die der Gegenstand des fünften Kapitels sind. Diese beiden prominenten Protagonisten an dieser Schnittstelle zwischen historisch-akademischer Schamanismus-Forschung und neoschamanistischen Zugängen waren der Religionswissenschaftler Mircea Eliade und der Anthropologe Carlos Castañeda. Ihnen und ihrer Wirkungsgeschichte ist auch das Kapitel 5 gewidmet, das die Überschrift „Shamanism Goes Global“ trägt. Eliades universalistische Interpretation des Schamanismus als archaischer Religiosität, als ein „Ur-Phänomen“, das am Beginn der Geschichte einer jeden Kultur stehe, ist noch heute für die „im Bereich des Neo-

12 Siehe dazu auch von Stuckrad (2002) und von Stuckrad (2003: 190-211).

schamanismus anzutreffenden Positionen von geradezu überragender Bedeutung“ (von Stuckrad 2003: 123), ungeachtet der Tatsache, dass dieser Ansatz inzwischen starke Kritik von akademischer Seite erfahren hat.¹³ Der angehende Anthropologe Castañeda stieß an der University of California at Los Angeles (UCLA) auf ein atmosphärisches Milieu, das von vielen spirituellen Suchern und der „Counterculture“ nahe stehenden Akademikern geprägt war und nicht ohne Einfluss auf ihn blieb. Mit seinen, zwar auf dem Studium anthropologischer Literatur beruhenden, aber mit starken fiktiven Elementen durchsetzten Büchern traf er genau den Nerv der sich neu formierenden New-Age-Bewegung. Die daraus resultierende Erfolgsgeschichte der sich als anthropologische Berichte kleidenden Texte dürfte weitgehend bekannt sein. Sie bildeten eine klassische Vorlage für eine Flut von ähnlichen Werken, die aus dem Feld der New-Age- bzw. Esoterikszene kamen (und immer noch kommen). Darüber hinaus brachten sie auch neuen Wind in die Anthropologie, die durch sie für den Wert der eigenen Erfahrung auf physikalischer und psychischer Ebene für die wissenschaftliche Untersuchung des Schamanismus sensibilisiert wurden.¹⁴ Diesen Aspekten wird im sechsten Kapitel nachgegangen.

Kapitel 7 beschreibt die Genese neo-schamanischer Bewegungen und Ansätze, für die der Anthropologe Michael Harner eine wichtige Rolle spielte. Harner, der selbst Feldforschungen zum Schamanismus betrieb und im Laufe der 1960er Jahre eine schamanische Ausbildung bei den Jivaro-Indianern im Amazonasgebiet genoss, schuf im Laufe der 1970er Jahre eine eigene Form der modernen schamanischen Praxis. Sie sollte eine kulturunabhängige und auf die Kernelemente reduzierte Form des Schamanismus sein. Dementsprechend nannte er sie „Core Shamanism“. Für viele Neo-Schamanen bildeten core-schamanische Workshops der von Harner gegründeten *Foundation for Shamanic Studies (FSS)* den Einstieg in die eigene Praxis. Allerdings diversifizierte der moderne Schamanismus inzwischen in viele ganz unterschiedliche Formen. In den Kapiteln 7 und 8 werden solche Entwicklungen beschrieben, wobei in letzterem vor allem auf den Transfer von Amerika nach Europa, „(f)rom Native Americana to European Pagan Folklore“ (so die Zweitüberschrift des Kapitel 8) eingegangen wird – mitsamt der damit einhergehenden Vorwürfe und kritischen Diskurse.

In Kapitel 9 schließlich führt uns der Autor wieder zurück nach Sibirien und schildert zunächst im historischen Rückblick, wie es dem Schamanismus in seinem ‚Ursprungsland‘ im 20. Jahrhundert ergangen war, welche Bedeutungswandel er als Metapher durchgemacht hatte (Schamanismus als „Religion der Unterdrückten“, als Ausdruck klassenfeindlicher Aktivität-

13 Zu Eliades Bedeutung für den Neoschamanismus siehe auch von Stuckrad (2003: 123-135).

14 Ein Resultat dieser Verschiebung von der rein etischen, wissenschaftlichen Outsider- zur emischen Insider-Perspektive war die so genannte „shamanthropology“, die für manche Wissenschaftler zum völligen Ausstieg aus dem akademischen Umfeld führte (z.B. Michael Harner).

ten, als Symbol wieder gefundener ethnischer Identität), um schließlich auf die interessante Situation seit den 1990er Jahren einzugehen, in denen ein reger Austausch zwischen westlichen neoschamanischen Gruppen (vor allem der FSS) und nativen Schamanen in Sibirien stattfindet.¹⁵ Dass bei diesen Entwicklungen auch kommerzielle Motive eine Rolle spielen können, ist naheliegend und sollte nicht verwundern.

Der knappe Überblick über die Inhalte der einzelnen Kapitel zeigt, wie umfangreich und tiefgehend Znamenskis Analyse des modernen Schamanismus ist. Wohl gemerkt: Obwohl man auch nebenbei einiges über traditionelle Formen des Schamanismus anhand der zitierten Originalquellen erfährt, bezieht sich die Fragestellung des Buchs auf deren moderne Formen. Hier fallen neben der außerordentlichen Kenntnis nicht nur der akademischen Literatur auch die differenzierende Sichtweise und die schon erwähnte Offenheit für neue Entwicklungen ins Auge. Das Buch ist nicht verurteilend, es transportiert nicht die Einstellung eines ‚debunkers‘. Znamenski weist immer wieder darauf hin, dass in Bezug auf religiöse Praxen die Frage nach der Ursprünglichkeit wenig sinnvoll ist. Wenn er z.B. das Vorkommen von Selbstinitiationen schamanisch Praktizierender in Sibirien erwähnt, fügt er hinzu: „Again, I mention this is not in order to debunk these people as inauthentic or nontraditional. These novel approaches to shamanic initiation simply show a natural process of invention of tradition“ (S. 358). Was man also seit einigen Jahrzehnten erleben kann, ist das Entstehen neuer Formen des Schamanismus aus der Rezeption und teilweise auch der kreativen Fortführung traditioneller Formen unter Einbeziehung von esoterischen Konzepten und Wissensbeständen anderer kultureller Provenienz. Denn, so Znamenski, „the shamans of the new generation are usually voracious readers“ (S. 354). Der Schamanismus hat damit erneut seine Flexibilität bewiesen, sich an die unterschiedlichsten kulturellen Kontexte und Entwicklungen anzupassen.¹⁶

15 Diesen Aspekt hatte schon Hutton untersucht (Hutton 2001). Der Transfer findet dabei in beide Richtungen statt: So finanzierte beispielsweise die FSS schamanische Workshops in Sibirien, vermittelte also den Einheimischen schamanische Praktiken. Diese wiederum werden dann ggf. – quasi im Gegenzug – als authentische indigene Experten zu Workshops in Europa oder den USA eingeladen.

16 Manchen orthodoxen Ethnologen, die sich der Erforschung des traditionellen Schamanismus widmen, mag diese Integration moderner, ‚unreiner‘ Formen unter dem Label „Schamanismus“ sauer aufstoßen, doch finden solche wechselseitigen kulturellen Austauschbeziehungen nicht erst seit den letzten Jahrzehnten statt. Reinheitsvorstellungen bezüglich schamanischer Traditionen sind häufig nicht angemessen, wie man beispielsweise an den von vielen für besonders authentisch gehaltenen Texten wie *Black Elk Speaks* (Black Elk & Neihardt 1979) zeigen kann (siehe von Stuckrad 2003: 279-284). Auch Znamenski weist anhand von Berichten des Schamanismusforschers Shirokogoroff auf kulturelle und zivilisatorische ‚Verunreinigungen‘ hin, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei zurückgezogen lebenden sibirischen Stämmen festzustellen waren: „Still, to his frustration, the scholar observed that even in that desolate area, nomadic life was losing its traditional appearance.“

Für diejenigen, die sich als Wissenschaftler mit modernen Entwicklungen des Schamanismus beschäftigen, liefert Znamenskis Buch einen unentbehrlichen und umfassenden Beitrag zum Verständnis des Phänomens.¹⁷ Für die neoschamanisch Praktizierenden kann es eine bereichernde und das eigene Selbstverständnis erhellende Lektüre darstellen. Doch bietet der Band darüber hinaus kulturgeschichtliche Aspekte, die ihn auch für Leser lohnenswert machen, die nicht zu einer dieser beiden direkt vom Thema betroffenen Personengruppen gehören. Grundsätzliche Fragen zum Eurozentrismus, zur Auseinandersetzung mit dem Fremden und zum Problem des Verstehens fremder Kulturen wie auch zur *counter culture* der 1960er Jahre und ihren Folgen werden ebenso angeregt wie wissenschaftshistorische und wissenschaftssoziologische Überlegungen, etwa wenn der berühmte Bericht von Quesalid, einem Kwakiutl-Indianer, der vom skeptischen Beobachter schamanischer ‚Zaubertricks‘ durch persönliche Praxiserfahrungen zum erfolgreichen Schamanen wurde, als eine stark stilisierte Geschichte dekonstruiert wird. Gleichwohl übt sie, die eine „essential ethnographic source for theory on shamanism, magic, and symbolic healing“ darstellt (S. 60), als klassische Narration sozialwissenschaftlicher Forschung nach wie vor ihre Wirkung aus.¹⁸ Sie ist zu schön und eignet sich zu gut zur Illustration wissenschaftlichen Theorien, als dass man sie einfach aufgeben möchte, auch wenn die Beschönigungen in ihrer Struktur aufgedeckt sind.¹⁹

Eine weitere, bedrückendere Fußnote der Wissenschaftsgeschichte stellt das Beispiel des berühmten Schamanismus-Forschers Waldemar Bogoras (1865-1936) dar, dessen Publikationen durch seine umfangreichen Feldforschungen in Sibirien und durch seine Kooperation mit Franz Boas, dem Begründer der amerikanischen Anthropologie eine immense Wirkung ausübten. Bogoras vertrat im Laufe seines Forscherlebens gänzlich unterschiedliche Positio-

With disgust, the explorer discovered in a tent of a Tungus chief a gramophone, bottles of Cognac de Martell and champagne, and other, as he put it, ‘unnecessary objects’ that spoiled the primal landscape. Moreover, local shamans freely assimilated Russian saints into their spiritual pantheon“ (S. 109).

- 17 Als Ergänzung sollte man noch die ebenfalls unbedingt empfehlenswerte Arbeit *Schamanismus und Esoterik* des Religionswissenschaftlers Kocku von Stuckrad anführen, der den Bezug des modernen Schamanismus zu westlichen esoterischen Traditionen und vor allem zu naturphilosophischen Konzepten des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet hat (von Stuckrad 2003).
- 18 Zu Würden kam die Geschichte von Quesalid durch ihre Aufnahme und theoretische Einbindung in das Kapitel „Der Zauberer und seine Magie“ der *Strukture(n) Anthropologie* von Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1967: 183-203).
- 19 Die Motive für die ursprüngliche Verfälschung der Geschichte durch den Berichterstatter mögen andere gewesen sein als die, die Fakten der wissenschaftlichen Theorie anzupassen, nämlich die Angst vor staatlicher Restriktion beim Berichterstatter, wie Znamenski spekuliert (siehe S. 61).

nen gegenüber den Schamanen, die aus wissenschaftlicher Sicht nur schwer nachvollziehbar sind. Znamenski reibt sich sichtlich daran und führt dazu aus:

“One might agree with Bogoras that there is surely no way to rationalize spiritual experiences. At the same time, one can rationalize one's own scholarship. Exploring his shifting assessments of shamanism, I was asking myself which Bogoras one should trust: the one who in 1910 assessed Siberian shamans as neurotics, or the one who in 1923 approached them as spiritual navigators of parallel realities, or maybe the one who ten years later (...) denounced them as parasites who should be eradicated as an alien class. The only explanation of these contrasting assessments is Bogoras's desire to keep his scholarship tuned to dominant academic and ideological fashions” (S. 385, Fn 86).

Die Geschichte der Schamanismusforschung bietet also auch ein offensichtliches Beispiel wissenschaftlicher Korruptierbarkeit durch herrschende politische und weltanschauliche Ideologien, die kein Einzelfall ist, aber hier besonders prägnant zutage tritt.

Inhaltliche Kritik am Buch kann ich mit meinem fachlichen Kenntnisstand nicht anbringen. Möglicherweise mag der eine oder andere Experte den einen oder anderen Fehler im Detail feststellen, was bei einem solch umfangreichen Werk nicht verwundern würde. Man könnte beispielsweise auch darüber streiten, ob der Begriff „spirituality“ für die Beschreibung indigener Religiosität angemessen ist, da er so stark von modernen esoterischen Ansätzen in Beschlag genommen wird. Aber das wäre kleinkariert und brächte wohl keinen Gewinn. Was mich als Wissenschaftler bei der Lektüre etwas ärgerte, ist die Tatsache, dass dem Band keine zusammenhängende Literaturliste beigelegt wurde, sondern die Literaturstellen in den Endnotenapparat integriert sind. Um an die vollständigen Angaben zu gelangen, die nur bei der Erstnennung einer Literaturstelle angeführt sind, muss man u.U. lange suchen und blättern. Aber das ist nicht dem Autor, sondern dem Verlag bzw. den amerikanischen Standards anzulasten. Etwas entschädigt wird man durch die Tatsache, dass dem Buch ein wertvoller bibliographischer Essay von Znamenski beigelegt ist, der dem Leser auf sieben Seiten einen kommentierenden Überblick über die wichtigste Literatur zum modernen Schamanismus gibt.

Literatur

- Black Elk; Neihardt, J.G. (1979). *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux / as Told Through John G. Neihardt*. University of Nebraska Press, Lincoln, NE.
- Eliade, M. (1980). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hutton, R. (2001). *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. Hambleton & London, London and New York.
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Strukturelle Anthropologie I*. Suhrkamp, Frankfurt/M.

- Mayer, G. (2003). Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen. Ergon, Würzburg.
- Stuckrad, K. von (2002). Reenchanted nature: Modern Western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion* 70, 771-799.
- Stuckrad, K. von (2003). Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Peeters, Leuven.
- Wernitznik, D. (2003). Going Native or Going Naive? White Shamanism and the Neo-Noble Savage. University Press of America, Lanham, MD.
- Znamenski, A.A. (1999). Shamanism and Christianity: Native Encounters With Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917. Greenwood Press, Westport, CT.
- Znamenski, A.A. (2003a). Shamanism in Siberia: Russian Records of Indigenous Spirituality. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston and London.
- Znamenski, A.A. (2003b). Through Orthodox Eyes: Russian Missionary Narratives of Travels to the Dena'ina and Ahtna 1850s-1930s. University of Alaska Press, Fairbanks, AK.
- Znamenski, A.A. (ed.) (2004). Shamanism: Critical Concepts in Sociology. Routledge Curzon, London and New York.

Edward F. Kelly, Emily Williams Kelly, Adam Crabtree, Alan Gauld,
Michael Grosso und Bruce Greyson

Irreducible Mind

Toward a Psychology for the 21st Century.

With CD containing F.W.H. Myers's classic two-volume *Human Personality* (1903) and selected contemporary reviews.

Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2007

ISBN-13: 978-0-7425-4792-6, 800 Seiten, € 93,99

Rezensent:

ANDREAS SOMMER²⁰

Seit dem Erscheinen von Henri Ellenbergers *Die Entdeckung des Unbewußten* (Ellenberger 1970/1996) ist das akademische Interesse an den Arbeiten der britischen Society for Psychical Research (SPR), der ersten wissenschaftlichen Vereinigung zur Erforschung berichteter über-

²⁰ Andreas Sommer, B.A., studiert derzeit Medizingeschichte am Wellcome Trust Centre for the History of Medicine in London.

sinnlicher Phänomene, auf dem Gebiet der Dissoziationsforschung und der „dynamischen Psychiatrie“ langsam, aber stetig angewachsen. Wissenschaftshistoriker haben die Leistungen der frühen SPR, allen voran von Frederic Myers (1843-1901) und Edmund Gurney (1847-1888), in der Grundlagenforschung zur Hypnose, Dissoziativen Identitätsstörung (früher: Multiple Persönlichkeitsstörung) und zu veränderten Bewusstseinszuständen erkannt und dokumentiert (Gauld 1992, Koutstaal 1992, Alvarado 2002). Frederic Myers kann als bedeutender früher Tiefenpsychologe angesehen werden, dessen Einfluss vor allem auf seine Kollegen William James, Pierre Janet und Théodore Flournoy (Crabtree 1993, Shamdasani 1994, Taylor 1996), mit denen er im engen Austausch stand, erheblich war, und der auch andere Psychologen wie Carl Gustav Jung (Shamdasani 2003) beeinflusste.

Das vorliegende Buch, entstanden aus einer 1998 begonnenen Reihe von Seminaren am Center for Theory and Research am Esalen Institute, USA, verfolgt drei Ansätze: Es soll einen Überblick über Myers' Bewusstseinsmodell geben, dessen Brauchbarkeit und Gültigkeit im Lichte der Datenlage und Theorienbildung der modernen Psychologie kritisch evaluieren und schließlich ebenso kritisch die empirische und konzeptuelle Tragfähigkeit heutiger Bewusstseinstheorien beleuchten. Ein Ergebnis bezüglich des letzteren Ansatzes wird gleich im Vorwort vorweggenommen: „By the year 2000 our discussions had advanced to the point where we believed we could demonstrate, empirically, that the materialistic consensus which undergirds practically all of current mainstream psychology, neuroscience, and philosophy of mind is fundamentally flawed“ (p. xiii). Das Grundthema des ganzen Buches ist, ganz im Sinne Myers', das Problem der kausalen Wirkmacht des Mentalen auf das Physische, sowie die Frage nach der Rolle des Gehirns bei der Entstehung von Bewusstsein: Lässt sich wirklich ganz schlüssig zeigen, dass Bewusstsein, wie die Mehrzahl moderner Neurowissenschaftler voraussetzt, von Vorgängen im Gehirn komplett abhängig und durch diese beschreibbar ist? Und falls nicht, gibt es wissenschaftlich brauchbare Alternativen zur Beschreibung und Erforschung von Bewusstsein?

In der Einführung gibt Edward Kelly einen kurzen historischen Überblick über theoretische Entwicklungen innerhalb der Psychologie und Kognitionsforschung. Beginnend bei William James' *Principles of Psychology*, dem ersten englischsprachigen Lehrbuch der akademischen Psychologie, wird das Problem der Beziehung zwischen der Erste-Person-Perspektive des Mentalen und der von außen beobachtbaren Dritte-Person-Dimension neurologischer und biologischer Prozesse angesprochen, und es werden behavioristische und reduktionistische Erklärungsansätze von Bewusstsein kritisch kommentiert. Kelly kritisiert die empirischen und konzeptuellen Grundlagen, auf denen die Hypothese der neurologischen Verursachung des Mentalen zur absoluten Voraussetzung oder zum Axiom der psychologischen und neurowissenschaftlichen Gemeinde avanciert ist, und er macht auf aktuelle Arbeiten aufmerksam, die eine Unzufriedenheit mit diesem Paradigma selbst innerhalb des wissen-

schaftlichen Mainstreams belegen. Er nennt und empfiehlt dann gewisse methodische Grundprinzipien und Ideale, die meines Erachtens jeder gute Wissenschaftler beherzigen und kultivieren sollte, nämlich ein historisch informiertes Bewusstsein über die wissenschaftlicher Erkenntnis inhärente Unfertigkeit von Erkenntnis, über das Wesen von Wissenschaft nicht als Weltanschauung, sondern als Methode, und – im Sinne Kuhns – die Würdigung wissenschaftlicher Anomalien für die Entwicklungsfähigkeit von Wissenschaft. Es werden historische Beispiele für Verstöße von Wissenschaftlern gegen diese Prinzipien angeführt und das wissenschaftssoziologische Problem des modernen Szientismus angesprochen, aber auch die Schwierigkeit einer Entscheidung darüber zugestanden, welche Art von empirischen Fakten den wissenschaftlichen Entwicklungsprozess von Bewusstseinstheorien zu steuern haben. Als nützlicher Leitfaden, an dem sich auch das Autorenkollektiv von *Irreducible Mind* orientiert, wird dann die Erkenntnis des deutschen Historikers Edgar Wind empfohlen, derzufolge eine wichtige Lektion der Geschichte darin besteht, dass das Gewöhnliche meist als Reduktion des Außergewöhnlichen verstanden werden kann, aber das Außergewöhnliche nicht als Amplifizierung des Gewöhnlichen.

Im ersten Kapitel, „A View from the Mainstream: Contemporary Cognitive Neuroscience and the Consciousness Debate“, geht Neuropsychologe Edward Kelly mit gegenwärtig dominierenden Strömungen innerhalb der Bewusstseinsforschung ins Gericht. Dabei werden Argumente und Einsichten aus der Philosophie des Geistes, den Neuro- und Kognitionswissenschaften und der kognitiven Psychologie kritisch beleuchtet und auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. Besonderes Augenmerk legt er dabei auf Probleme der sog. Computational Theories of the Mind (CM) zum Verständnis von Bewusstsein, die die neurowissenschaftliche Theoriebildung dominieren. CM reduzieren im Sinne des Behaviorismus das menschliche Gehirn auf einen Biocomputer, der beobachtbares menschliches Verhalten (output) als bloße Verarbeitung von sensorischen Stimuli (input) generiert. Menschliches Erleben und introspektive Akte werden somit explizit ausgeklammert. Kelly erwähnt, dass er selber ein Verfechter von CM gewesen sei, bis ihn eigene Arbeiten in Yale und Harvard auf dem Gebiet der digitalen Sprachverarbeitung davon überzeugten, dass dieser Zugang bereits im Ansatz verfehlt schien. Seine Arbeiten und die von Kollegen wie Hubert Dreyfuss oder Joseph Weizenbaum überzeugten ihn davon, dass CM an den Herausforderungen, die u.a. die alltäglichen Phänomene der menschlichen Problemeinsicht, des Situationsbewusstseins und der Repräsentation von semantischer Bedeutung an den reduktiven Anspruch der Kognitionspsychologie stellen, kläglich scheitern. Nicht besser bestellt ist es laut Kelly um neuere Entwicklungen innerhalb der das Datenverarbeitungsparadigma der CM teilenden Forschungen zur künstlichen Intelligenz, wie etwa den Konnektionismus oder dynamische Systeme, die im Prinzip vor denselben Schwierigkeiten versagen wie die älteren linearen Modelle. Kelly gibt dann eine Zusammenfassung zu grundlegenden konzeptionellen Problemen von CM, die im wesentlichen auf John

Searles bekanntes „Chinese Room Argument“ hinauslaufen, nämlich auf die Widerlegung von Alan Turins Behauptung, dass wir einem Computer, der uns fälschlich glauben macht, dass er ein Mensch sei, tatsächlich Bewusstsein zusprechen müssten.

Zunächst in der Philosophie des Geistes bleibend, kritisiert Kelly weiter die – für gewöhnlich selten reflektierte – epiphänomenalistischen Voraussetzungen der meisten Philosophen des Geistes (Searle nicht ausgenommen) und spricht die Überzeugung aus, dass schon jetzt genügend Daten vorliegen, um biologisch-naturalistische „Produktions“-Modelle von Bewusstsein in ihre Schranken zu weisen und die bereits u.a. von William James, Frederic Myers und Henri Bergson favorisierte Transmissions- oder „Filter“-Analogie von Bewusstsein als Alternative zu rehabilitieren. Sein Argument besteht im wesentlichen aus einer zusammenfassenden Vorschau auf die folgenden Kapitel des Buches, deren Ergebnisse Kelly zur Stützung seiner sich gegen einen biologischen Naturalismus wendenden Schlussfolgerung vorweg nimmt.

Im zweiten Kapitel, „F.W.H. Myers and the Empirical Study of the Mind-Body Problem“, gibt Emily Williams Kelly den wohl bisher gelungensten und umfassendsten Überblick über Myers' Arbeiten und Auffassungen. Historisch eingebettet in die Erfolgsgeschichte naturwissenschaftlicher Errungenschaften, den Siegeszug des Darwinismus und die Entstehung der wissenschaftlichen Psychologie und ihres psychophysischen Parallelismus im ausgehenden 19. Jahrhundert, siedelt die Autorin den intellektuellen Ausgangspunkt von Myers in der damals wie heute offenen Frage nach dem eigentlichen Wesen von Bewusstsein an. Es folgt eine Biographie Myers' und eine Skizze seines wissenschaftlichen Ethos, das sich vielleicht am besten als eine Mischung aus schonungsloser Offenheit und ebenso strenger Methodik und kritischer Gesinnung beschreiben lässt. Frederic Myers war, ganz wie sein Freund William James, um eine Integration sämtlicher Aspekte menschlichen Seelenlebens, herkömmlicher wie pathologischer oder exotischer, in ein Vollständigkeit beanspruchendes psychologisches Bewusstseinsmodell bemüht, und sein Zugang bildet hiermit den vielleicht ausgeprägtesten und wissenschaftlich gleichzeitig anspruchsvollsten Gegenpol zur reduktionistischen Experimentalpsychologie Wilhelm Wundts, die sich schließlich durchsetzte und unser heutiges Verständnis von Psychologie prägt.

Stark verkürzt beschreibt das Bewusstseinsmodell von Myers, das sich auf die frühen Erkenntnisse der Psychologie, Psychopathologie und „Psychical Research“ (dem historischen Vorläufer der Parapsychologie) stützt und übrigens große Ähnlichkeiten mit dem von Carl du Prel (1839-1899) entwickelten Bewusstseinsmodell des „transzendentalen Subjekts“ (du Prel 1885) aufweist, unser herkömmliches empirisches Tagesbewusstsein (das „supraliminale Selbst“) als pragmatischen Ausschnitt eines viel weiter reichenden Bewusstseinspektrums. Das supraliminale Selbst emergiert nach Myers phänomenal aus dem eigentlichen Selbst des Menschen, dem „subliminalen Selbst“, das durch so genannte Automatismen (Träume, Visi-

onen, Inspirationen, automatisches Schreiben und Sprechen, Hypnose, Schlafwandeln etc.) ableitbar ist. Der epistemische Ausschnittscharakter unseres Normalbewusstseins ist nach Myers das Resultat der durch biologische Evolutionsprozesse bedingten Filterleistung unserer Gehirne. Obwohl das Bewusstseinsmodell von Myers auch die Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tode zugesteht und sogar mit einschließt, ist es ein säkular-wissenschaftliches, empirisch prüfbares Modell der menschlichen Psyche.

Kapitel 3, „Psychophysiological Influence“, ebenfalls von Emily Kelly, ist der umfangreichste Beitrag des Buches. In einer Übersicht über historische und aktuelle Entwicklungen innerhalb der Medizin wird dokumentiert, wie Bewusstsein – vor allem der Aspekt der Volition – als physiologisch wirkmächtiges Prinzip in der Medizin zu einem regelrechten Tabuthema wurde. Erst in jüngerer Zeit, vor allem in der Psychosomatik und Psychoneuroimmunologie, hat die medizinische Gemeinde begonnen, die Rolle von mentalen Akten für Gesundheit und Krankheit wieder ernst zu nehmen. Dass diese Tabuisierung zu einem großen Teil aus einer Scheu vor metaphysischen Konsequenzen eines Zugeständnisses an die kausale Wirkmacht mentaler Vorgänge geschah, ist eine der lehrreichen Lektionen des gut recherchierten und mit einer Fülle von anschaulichen Beispielen aus der medizinischen Literatur versehenen Kapitels.

Als Beispiele für die Wirkmacht des Mentalen auf körperliche Funktionen und Prozesse werden u.a. Forschungen zum Placebo- und Nocebo-Effekt, Korrelationen zwischen Trauer und Lebensdauer von trauernden Hinterbliebenen, plötzliche psychogene Todesfälle, z.B. aufgrund des Glaubens an „Verhexung“ (der sog. „Voodoo“-Tod) oder Tabu-Überschreitung (siehe hierzu auch Schmid 2000), salutogenetische Effekte von Meditation und Spiritualität oder „Wunderheilungen“ an Wallfahrtsorten zusammengefasst. Besondere Bedeutung wird der Betroffenheit von spezifischen, eng eingegrenzten physiologischen Arealen (etwa dermatologischer) oder Prozessen beigelegt sowie der Schwierigkeit, diese Spezifität und Selektivität anhand moderner physiologischer Theorien zu verstehen. Als dramatische Beispiele für eine solche lokale Selektivität und physiologische Spezifität werden dokumentierte Fälle von plötzlichem Ergrauen, Scheinschwangerschaften, Stigmata, das zeitweilige Wiederauftauchen körperlicher Effekte von Misshandlungen in psychotherapeutischen Sitzungen oder physiologische Effekte der Hysterie aus der medizinischen und psychiatrischen Literatur angeführt und kritisch besprochen. Dabei wird auch die wissenschaftliche Qualität solcher Studien möglichst transparent gemacht. In diesem Zusammenhang werden auch Fälle aus der Literatur zur Dissoziativen Identitätsstörung angeführt, in denen Spaltpersönlichkeiten innerhalb ein und desselben Organismus sich nicht nur durch psychologische, sondern auch durch physiologische Eigenheiten unterscheiden, wie z.B. durch Allergien, Fehlsichtigkeit, Schmerztoleranz oder Medikamentenverträglichkeit – allesamt Effekte, die der weit verbreiteten Auffassung

von multiplen Persönlichkeiten als eines bloßen Rollenspiels der Patienten krass zu widersprechen scheinen.

Es folgen weitere Abschnitte zu willentlich selbstinduzierten physiologischen Effekten (z.B. absichtliche Modifikation des Herzschlags oder der Pupillendilatation), Forschungen zum willkürlichen „Scheintod“ bei Yogis sowie eine ausführliche Behandlung von hypnotisch induzierten Effekten, wie z.B. sensorische, analgetische, dermatologische (bezüglich der Behandlung, aber auch Induktion, von Blutungen, Verbrennungen, Warzen etc.), an die sich eine ausführliche Besprechung der erheblichen Schwierigkeiten anschließt, die solche Phänomene für gängige physiologisch-medizinische Theorien und vor allem für neurowissenschaftliche Modelle bedeuten, und die den Leser gleichzeitig auf den abschließenden Abschnitt vorbereitet, der wahrscheinlich die größte Zumutung an den schulwissenschaftlich konditionierten Leser darstellt: Fälle von angeblicher Beeinflussung *fremder* Organismen.

Als Beispiel hierfür wird u.a. das „Versehen“ angeführt, wo sich spezifische, meist affektiv geladene Vorstellungen einer Schwangeren auf den Organismus des werdenden Kindes zu übertragen scheinen. Das Versehen gilt Medizinerinnen heutzutage als bloße Folklore, und es werden entsprechend skeptische Stellungnahmen zitiert. Dabei stellt das Versehen für den Wissenschaftshistoriker und -philosophen ein weiteres lehrreiches Beispiel für das Problem der sog. Theoriengeladenheit in der Wissenschaft dar, die sich zum Teil auch auf andere in diesem Kapitel besprochene Phänomene anwenden lässt: Die Autorin zeigt, dass Fälle von Versehen bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts, als man noch glaubte, das werdende Kind sei vollständig durch Blut- und Nervengefäße mit dem Organismus der Mutter verbunden, in der medizinischen Literatur durchaus nicht selten berichtet wurden. Der Fötus wurde physiologisch als Quasi-Organ der Mutter betrachtet, was eine – wenn auch großzügige – Interpretation des Versehens als psychosomatischer Effekt erlaubte. Erst als sich die Erkenntnis Raum verschaffte, dass die physiologische Verbindung zwischen Fötus und Mutter eine solche Interpretation nicht zulässt, hörten entsprechende Fälle – frühere, augenscheinlich gründlich dokumentierte Berichte ungeachtet – relativ plötzlich auf, in der medizinischen Literatur publiziert zu werden.

Einen ganzen Schritt weiter geht es dann mit der Besprechung direkterer Beispiele physiologischer Fremdbeeinflussung, angefangen bei der frühen Hypnoseforschung, wo von Autoren wie Pierre Janet, Charles Richet, Edmund Gurney und wiederum Frederic Myers Fälle von Mentalsuggestion („telepathische“ Induktion hypnotischer Suggestionen auf räumliche Distanz) berichtet wurden (siehe auch Wassiliew 1965), gefolgt von erfolgreichen Studien innerhalb des modernen DMILS²¹-Paradigmas der experimentellen Parapsychologie sowie von klinischen Studien zur Wirksamkeit von Fernheilung, bis hin zu den rätselhaften Ge-

21 Direct Mental Interaction with Living Systems

burtsmalen und Geburtsfehlern in Fällen angeblicher Reinkarnation. Am Schluss des Kapitels wird betont, dass die vorgestellten Phänomene keine vereinzelt und isoliert dastehenden Merkwürdigkeiten darstellen, sondern eine deutliche konzeptuelle Kontinuität und Verbundenheit zueinander aufweisen, die im Lichte gängiger Bewusstseins- und physiologischer Modelle unverstanden bleibt, mit Myers' Modell, das der Psyche die Rolle eines organisierenden Prinzips des Physischen zuschreibt, aber hoch kompatibel erscheint.

Im vierten Kapitel, „Memory“, behandelt Alan Gauld, nach meinem Dafürhalten einer der am umfassendsten gebildeten und intelligentesten Autoren auf dem Gebiet der Anomalienforschung, die enormen Schwierigkeiten, die unsere modernen Neuro- und Kognitionswissenschaften mit dem Alltagsphänomen des menschlichen Gedächtnisses haben – und die sie für gewöhnlich schlicht ignorieren. Die empirische und konzeptionelle Gründlichkeit und analytische Tiefe, mit der Gauld dem Problem des Gedächtnisses auf die Spur zu verkommen sucht, macht seinen Beitrag zum vielleicht anspruchsvollsten und am schwersten lesbaren des ganzen Buches.

Gauld zeigt, ähnlich wie vorher u.a. die Philosophen John Heil (1978) und Stephen Braude (2006), dass das gängige Verständnis von höheren Formen von Gedächtnis (konditionierte Reflexe oder Vermeidungslernen ausgenommen) als das Resultat der Aktivierung von „Gedächtnisspuren“ oder „Engrammen“, d.h. von durch Erfahrung generierten Modifikationen im Gehirn, logisch kaum haltbar ist und allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz das Phänomen des Gedächtnisses immer noch zu den großen Rätseln der Wissenschaft gehört. Zu besagten Schwierigkeiten gehört u.a., hier stark verkürzt dargestellt, dass verschiedene Formen von Gedächtnis, z.B. episodisches, semantisches oder konzeptuelles Gedächtnis, sich gegenseitig vorauszusetzen scheinen und sich keines aus dem anderen begründen lässt, oder dass ähnlich schon die innere Qualifikation einer Erinnerung, also die Erkenntnis und Unterscheidung einer Erinnerung von anderen mentalen Inhalten, Bewusstsein und Konzeptgedächtnis voraussetzt (was an das in der Philosophie des Geistes ebenfalls ungelöste Problem der Intentionalität, also dem Gerichtetsein mentaler Vorgänge auf Dinge, anknüpft).

Von diesem Letztbegründungsproblem von Erinnerung betroffen sind auch die im ersten Kapitel von Edward Kelly kritisierten kognitivistischen Theorien, die sich im Rahmen der Forschung zur künstlichen Intelligenz entwickelten und die zwar selten von Gedächtnisspuren oder Engrammen sprechen, dafür aber von *Repräsentationen* mentaler Zustände. Zu den erheblichen konzeptuellen Schwierigkeiten von mentaler Repräsentation, die dem Phänomen der Erinnerung inhärent sind, zählen, kurz gefasst, die folgenden: Im Gegensatz zu den Voraussetzungen der Engramm-Modelle von Erinnerung und der kognitivistischen Computertheorien ist Repräsentation nicht speicherfähig, weil Repräsentation immer *generiert* wird und nicht intrinsisch in den Dingen selbst vorhanden sein kann. Gauld weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Kognitionswissenschaftler den pragmatisch in die EDV-Sprache

eingeführten „Memory“-Begriff vorschnell auf menschliche Erinnerung rückbezogen haben, und er kreidet der kognitionswissenschaftlichen Gemeinde weitere terminologisch-konzeptuelle Unsauberkeiten an (u.a. den Begriff der Information betreffend).

Weiter geht es mit einer gründlichen Besprechung von empirischen neurowissenschaftlichen Befunden, vor allem zur Bedeutung neurologischer Degenerationserscheinungen und Hirnläsionen, die historisch betrachtet ja überhaupt erst nahe zu legen schienen, dass Gedächtnis irgendwie im Gehirn gespeichert oder lokalisiert sein muss, und die dem Hippocampus und dem medialen Temporallappen eine tragende Rolle für die physiologische Basis u.a. von Kurz- und Langzeitgedächtnis zuschrieben. Gauld bemängelt das oft unvorsichtig und zu pauschal promulgierte Bild der Lokalisiertheit der höheren mentalen Funktionen, der, falls diese wirklich im Gehirn lokalisiert sind, eine wesentlich höhere neuronale Plastizität zugrunde liegen muss als das vielen bewusst ist. In diesem Zusammenhang analysiert Gauld auch methodische Probleme bildgebender Verfahren wie fMRI oder PET, die seiner Ansicht nach oft zu „atemberaubenden Übersimplifikationen“ (p. 267) führen. Es wird eine Fülle paradoxer und inkonsistenter Befunde aus der neurowissenschaftlichen Literatur angeführt, die demonstrieren, dass wir noch weit von einem Verständnis der genauen Rolle des Hippocampus, des medialen Temporallappens und anderer Hirnareale für die Entstehung und Aktivierung von Gedächtnis entfernt sind, was besonders in Fällen deutlich wird, wo Erinnerung trotz teilweise erheblicher Schädigung entsprechender Areale intakt bleibt.

Gauld führt neurologische Anomalien aber nicht bloß an, um die Unzulänglichkeit der Ansicht von der Lokalisiertheit sämtlicher mentaler Funktionen im Gehirn aufzuzeigen. Vielmehr bindet er diese immer wieder in verschiedene neurowissenschaftliche Theorien ein, die eine nach der anderen vor den Problemen zu versagen scheinen – das gefeierte Modell von Antonio und Hanna Damasio, das er ebenso gründlich kritisiert, nicht ausgenommen. Der Autor findet, dass auch Beschreibungen des Gehirns als dynamisches, holistisches und selbstorganisierendes System die konzeptuellen Probleme u.a. der Intentionalität von Gedächtnis, der Konzeptionalität von Bewusstsein oder die Rolle synaptischer Veränderung bei der anscheinenden Formierung von Gedächtnis und Plastizität neuronaler Prozesse nicht zu lösen vermögen, sondern höchstens deskriptive Vorteile bringen. Gauld stellt fest, dass die angesprochenen Probleme nicht unbedingt unlösbar bleiben müssen – obwohl er selber skeptisch hinsichtlich der Überwindungsmöglichkeiten der primär logisch-konzeptionellen Hürden ist –, aber auch nicht ignoriert werden dürfen, wie es bisher überwiegend der Fall war.

Es ist offensichtlich, dass im Falle der Möglichkeit eines nachtodlichen Fortlebens die Annahme von der kompletten Abhängigkeit des Bewusstseins von einem intakten Gehirn widerlegt ist. Im letzten Abschnitt des Kapitels werden darum empirische Arbeiten zum hypothetischen Weiterleben nach dem Tode knapp zusammengefasst (siehe auch Sommer 2005) und mit dem Gedächtnisproblem, aber auch dem philosophisch-erkenntnistheoretischen Problem

der persönlichen Identität in Verbindung gebracht. Besonderes Augenmerk wird dabei auf Myers' Zugang zum Problem des Fortlebens gelegt, der die für ein Weiterleben sprechenden Indizien nicht isoliert betrachtet, sondern die Frage stellt, inwieweit sich letztere in konzeptueller Kontinuität und Kompatibilität mit den psychischen Eigenschaften des lebenden Menschen befinden. Als Überleitung zum anschließenden Kapitel über Automatismen wird angemerkt, wie es paradoxerweise gerade Myers' Forschungen zur Dissoziation (oder in Myers' Terminologie, „secondary streams of consciousness“) waren, die ihn und andere Forscher zu der Einsicht brachten, dass sämtliche dissoziativen Prozesse – die auf den ersten Blick ja das traditionelle Bild von der Einheit der menschlichen Seele (und somit die Grundvoraussetzung für deren potenzielle „Jenseitigkeit“) zu widerlegen scheinen – in einem unmittelbar nur ausnahmsweise, nämlich in gewissen veränderten Bewusstseinszuständen, zugänglichen sublimalem Selbst verwurzelt sind, von dort aus koordiniert werden und so für eine grundlegende Einheit der menschlichen Psyche sprechen. Da sich nach Myers das subliminale Selbst durch Eigenschaften charakterisiert, die, rein evolutionsbiologisch und physiologisch betrachtet, wenig Sinn zu machen und quasi an eine „entkörperte“ Existenz vorangepasst zu sein scheinen, fasste er es auch als die den körperlichen Tod überdauernde Psyche auf. Gauld empfiehlt, die Daten aus der Survival-Forschung trotz ihres Vorläufigkeitscharakters wissenschaftlich ernst zu nehmen und reiht Faktoren auf, die eine zukünftige und vollständigere Gedächtnistheorie seiner Ansicht nach berücksichtigen muss. Das Kapitel schließt mit der Feststellung, dass das Bewusstseinsmodell von Myers erstaunlich modern und erklärungs-mächtig sei.

Adam Crabtree gibt im fünften Kapitel, „Automatisms and Secondary Centers of Consciousness“, einen ausgezeichneten und ebenfalls sehr detaillierten historischen Überblick zu den Arbeiten von Myers und Kollegen (Pierre Janet, William James, Morton Prince, Thomas W. Mitchell, William McDougall, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung), und er stellt in einem Vergleich modernere Theorien (von Ernest Hilgard und Stephen Braude) zum Problem psychischer und motorischer Automatismen und dissoziativer Erscheinungen vor. Es werden historische und moderne Ansätze und Theorien um das Problem des Unbewussten herangezogen und gründlich besprochen und dabei u.a. soziokognitive Theorien von Automatismen verworfen, da diese an der Phänomenologie gewisser dokumentierter Fälle aus der Hypnose- und Dissoziationsforschung scheitern, die schlecht als bloße Rollenspiele oder Ergebnisse „sozialer Erwünschtheit“ verstanden werden können.

In der Diskussion zu modernen Arbeiten in den Neuro- und Kognitionswissenschaften, die das Unbewusste unter dem Stichwort des „kognitiven Unbewussten“ zu rehabilitieren scheinen, dokumentiert Crabtree eine geradezu irrationale Scheu moderner Neuropsychologen vor einem Zugeständnis an die Rolle von Bewusstsein und Volition in *irgendeiner* Form für die Psychologie, sowie der bloßen Vorstellung von autonomen dissoziierten Bewusstseins-

strömen innerhalb der menschlichen Psyche – trotz anscheinend eindeutiger Daten aus der neurobiologischen Forschung (z.B. zur Dissoziativen Identitäts- oder Multiplen Persönlichkeitsstörung). Es folgt eine Besprechung der historischen Arbeiten von Myers und Kollegen zur Beziehung zwischen Automatismen und parapsychologischen Phänomenen und dem Problem der Kreativität. Crabtree stellt das Bewusstseinsmodell von Myers im Vergleich zu den vorher besprochenen als dasjenige heraus, dem die größte Erklärungsweite zu den Problemen unbewusster und dissoziativer psychischer Prozesse sowie psychischer und motorischer Automatismen zuzusprechen ist.

In Kapitel sechs, „Unusual Experiences Near Death and Related Phenomena“, geben Emily Kelly, Bruce Greyson und Edward Kelly einen Überblick über Forschungen zu Nahtoderfahrungen (NTE) und deren Erklärungsmodelle. Die Autoren kommen dabei zu dem Schluss, dass keines der klassischen Elemente der NTE genuin und alleine zu diesen gehören, sondern auch in anderen veränderten Bewusstseinszuständen auftreten können. Zu den psychologischen Erklärungsansätzen, die zum Verständnis des Phänomens von den Autoren als unzureichend beschrieben werden, gehören Erwartungseffekte, Geburtserinnerungen, Depersonalisationserscheinungen und der Einfluss von Persönlichkeitsfaktoren. Physiologische Theorien, die der Datenlage insgesamt ebenfalls nicht gerecht zu werden scheinen, schlagen die Beteiligung von Blutgasen sowie neurochemische und neuroanatomische Prozesse zum Verständnis von NTE vor. Es werden dann transzendente Aspekte der NTE aufgeführt, die sicher die größte Herausforderung an biologisch-naturalistische Theorien der Nahtoderfahrung darstellen, so z.B. erhöhte mentale Klarheit während der NTE oder verifizierbare Wahrnehmungen während außerkörperlicher Erfahrungen (AKE).

Im größeren Zusammenhang werden dann nicht in Todesnähe auftretende AKE besprochen, und dabei kritisch jene Fallstudien aus neuerer Zeit diskutiert, die nahe zu legen scheinen, dass außerkörperliche Erfahrungen sich einfach neurophysiologisch erklären und sogar induzieren lassen. Die Autoren argumentieren überzeugend, dass es aufgrund empfindlicher methodischer Mängel und phänomenologischer Verkürzungen mit keiner dieser Studien sonderlich weit her ist und deren Schlussfolgerungen, die in der Tagespresse als wissenschaftliche Erklärung und Entmystifizierung der AKE promulgiert und gefeiert wurden, mit großer Vorsicht zu genießen sind. Es folgen kurze Abschnitte zur Bedeutung von autoskopischen Erfahrungen (in denen der Bewusstseinsfokus „im“ Körper bleibt und der eigene Doppelgänger im Raume halluziniert wird) und luziden Träumen für das Problem der Nahtoderfahrung sowie eine Besprechung des Zusammenhangs von NTE mit den Ergebnissen der Forschung zu Erscheinungen Verstorbener und Sterbebettvisionen. Ebenfalls angesprochen wird der beträchtliche phänomenologische Überlappungsbereich zwischen NTE und mystischen oder Konversionserfahrungen, mit besonderem Schwerpunkt auf dem oft transformatorischen Charakter solcher Erfahrungen. Abschließend wird das Problem, das die Prävalenz von Nah-

toderfahrungen in Vollnarkose und bei Herzstillstand für biologisch-naturalistische Bewusstseinsmodelle darstellt, betont und die Forderung ausgesprochen, dass ein Vollständigkeit beanspruchendes wissenschaftliches Bewusstseinsmodell auch diese Phänomene befriedigend unterzubringen hat. Das Myers'sche Modell wird auch hier wieder als dasjenige qualifiziert, das nicht nur keine Probleme mit solchen Anomalien hat, sondern diese auch in einen konzeptuellen Zusammenhang mit weniger ungewöhnlichen Aspekten und Funktionen der Psyche bringt.

Edward Kelly und Michael Grosso beleuchten im siebten Kapitel des Buches, „Genius“, ein weiteres interessantes Phänomen, das Myers als Eckstein seines Bewusstseinsmodells verwendete und das für moderne Theorien des Bewusstseins ein Rätsel darstellt, nämlich Fälle von ungewöhnlicher Kreativität und Begabung, in denen unerhörte kognitive (z.B. mathematische), aber auch künstlerische Leistungen als Automatismen, also abseits des Tagesbewusstseins und zuweilen sogar bei intellektuell schwer beeinträchtigten Personen, zustande kommen, und manchmal von visuellen und anderen Eindrücken symbolhaft begleitet sind. Die schiere Komplexität, die Geschwindigkeit und die Gedächtnisleistungen, die an solchen genialen mentalen Prozessen beteiligt sind, scheinen darauf hinzudeuten, dass Kreativität ein die bewusste Kognition transzendierendes Merkmal des menschlichen Geistes ist, das in der Tat einer subliminalen Region der Psyche entstammt. Es werden ausführlich gängige Theorien von Kognition und Kreativität zum Verständnis solcher Phänomene geprüft und wieder als unbrauchbar verworfen. Besonders werden außergewöhnliche kognitive Leistungen bei Geisteskranken betrachtet, die Myers' Ansicht zu stützen scheinen, dass Kreativität und Wahnsinn eine gemeinsame Voraussetzung haben, nämlich eine ungewöhnliche Durchlässigkeit der psychischen „Membran“, die in seinem Modell das subliminale vom supraliminalen Selbst bzw. deren Anteilen trennt. Als Überleitung zum anschließenden Kapitel werden Überlappungen zwischen Genialität und mystischen Erfahrungen behandelt.

In Kapitel 8, „Mystical Experience“, behandeln Edward Kelly und Michael Grosso das Problem der mystischen Erfahrung für Psychologie und Neurowissenschaften. Es wird dabei ein ähnlicher Zugang verfolgt wie der von Myers, William James oder, in Deutschland, Emil Mattiesen (1925), der rein religionspsychologische Zugänge durch empirische und konzeptuelle Erweiterung übersteigt. Nach einer phänomenologischen Übersicht der mystischen Erfahrung innerhalb östlicher und westlicher Traditionen folgen persönlichkeitspsychologische Überlegungen und eine Kritik konstruktivistischer Ansätze, die innerhalb der modernen Religionsforschung zum Verständnis der mystischen Erfahrung hoch beliebt sind. Die Autoren argumentieren, dass ein rein konstruktivistischer Erklärungsansatz verkürzt erscheint, da manche mystischen Erfahrungen kultur- und persönlichkeitsübergreifend zu sein scheinen und überdies einen typisch transformatorischen Charakter haben, der sich schlecht aus der Konstruktivität der entsprechenden Erfahrung ableiten lässt.

In gewissen mystischen Erfahrungen finden sich Elemente der in den vorangehenden Kapiteln behandelten Phänomene – extreme psychophysische Effekte (z.B. Stigmata, Schmerz-unempfindlichkeit usw.), außerkörperliche Erfahrungen und persönlichkeitspsychische oder gar ethische Transformationen, ungewöhnliche kognitive Leistungen etc. –, weswegen die mystische Erfahrung von den Autoren als *Via Regia* der Bewusstseinsforschung betrachtet wird. Bisherige neurobiologische Zugänge zur mystischen Erfahrung (z.B. deren vermutete Verwandtschaft mit der Temporallappenepilepsie, ergotropisch/trophotropische Ansätze, die Modelle von d'Aquili, Newberg oder James Austin usw.) werden kritisch besprochen und als ungenügend zum Verständnis des Phänomenkomplexes der mystischen Erfahrung beurteilt. Ein Abschnitt behandelt gewisse phänomenologische Ähnlichkeiten zwischen mystischen und psychedelischen Erfahrungen, und die Autoren beklagen die enormen politischen Hürden, die eine potenziell vielversprechende Erforschung von kontrolliert induzierten veränderten Bewusstseinszuständen, z.B. durch den Einsatz von Lysergsäurediethylamid (LSD) oder Psilocybin, so schwer und in den meisten Ländern schlicht unmöglich machen. Es werden dann psychodynamische Zugänge (Freud, Jung, Myers, James) auf der Suche nach einem Arbeitsmodell der mystischen Erfahrung untersucht und miteinander verglichen und künftige Forschungsrichtungen vorgeschlagen.

Im letzten Kapitel „Toward a Psychology for the 21st Century“, verwebt Edward Kelly die Beiträge des Buches zu einem konzeptuellen Ganzen und versucht eine Evaluation der Ideen von Myers und deren Implikationen für eine heutige und künftige wissenschaftliche Psychologie. Das Kapitel beginnt mit einer Besprechung zeitgenössischer Rezensionen von und Kommentare zu Frederic Myers' *Human Personality* (die neben Myers' Opus Magnum auch auf der beiliegenden CD enthalten sind) u.a. von George Stout, William McDougall, William James oder Ernest Jones, in denen einige offensichtliche Falschdarstellungen oder Missverständnisse von Myers' Argumenten und Daten auf Seiten gewisser Kommentatoren (allen voran Stout und Jones) richtiggestellt werden.

Kelly versucht, das von Myers, James, Bergson und anderen favorisierte neurologische Transmissions- oder Filtermodell mit dem Datenstand der modernen Neurowissenschaft zu vereinbaren, und er diskutiert (explizit nicht-kartesische) dualistische Interaktionsmodelle sowie neutralmonistische Modelle als Vorschläge zur Lösung des Leib-Seele-Problems. In einem abschließenden Prospektus fasst Kelly die Meinung des Autorenkollektivs zusammen, derzufolge kein psychologisches System eine so große wissenschaftliche Courage und gleichzeitig empirische Gründlichkeit verkörpert wie das von Myers und James, das auch Phänomene berücksichtigt, die zwar ausgezeichnet dokumentiert sind, aber für gewöhnlich dem szientistisch-materialistischen Zeitgeist geopfert werden. Gleichzeitig wird aber auch betont, dass das Myers'sche Bewusstseinsmodell kein fertiges ist, sondern, wie von dessen Urheber selbst empfohlen, eine Arbeitsanleitung und provisorische Landkarte sein will, die gründli-

cher Verbesserungen und Erweiterungen durch künftige Forschung bedarf. Das Buch wird beschlossen durch eine Bibliographie mit einführender Literatur zur *Psychical Research* und einem detaillierten Index.

Irreducible Mind ist keine der Kampfschriften, wie wir sie von Anhängern gewisser New-Age-Ideologien gewohnt sind und die wir mitunter auch von gewissen Vertretern der Parapsychologie und transpersonalen Psychologie kennen. Was jeden einzelnen Beitrag und das Buch als geschlossenes Ganzes auszeichnet, ist konstruktives wissenschaftliches Kritikvermögen, das sich nicht bloß gegen gewisse Dogmen innerhalb der Schulwissenschaft wendet (und dabei gründlicher und mit größerer Autorität vorgeht als alle mir bekannten Werke mit ähnlicher Zielrichtung), sondern echte Alternativen bietet. Kritisch beleuchtet werden auch nicht nur schulwissenschaftliche Voraussetzungen und Daten zum Problem des Bewusstseins, sondern das Modell von Myers selbst, das, allen erkannten Lücken zum Trotz, im Gegensatz zu modernen neurowissenschaftlichen Dogmen fundamentaler Kritik allerdings Stand zu halten scheint.

Auch werden gewisse Haltungen innerhalb der Parapsychologie und transpersonalen Psychologie bemängelt. Im Kapitel zur mystischen Erfahrung z.B. heißt es: „Transpersonal psychology thus has a real subject matter. But to put the matter bluntly, it must put its scientific house in better order, and notwithstanding the unfortunate proclivity of some of its adherents toward inflammatory rhetoric about supposedly insurmountable ‘clashes’ or ‘collisions’ between the primordial tradition and mainstream science, we can discover no essential obstacle to doing so” (p. 574). Dass der Anspruch hoher wissenschaftlicher Gründlichkeit besonders bei ungewöhnlichen Forschungsgegenständen nicht nur dringend erforderlich, sondern auch erfüllbar ist, demonstriert das Autorenkollektiv von *Irreducible Mind* in mustergültiger Weise. Was die parapsychologische Forschergemeinschaft angeht, sollten besonders diejenigen ihrer Mitglieder, die einen weiten Bogen um die Geschichte des eigenen Feldes machen, folgende Rüge beherzigen: „Although this has begun to change in recent decades, parapsychology still falls far short of what the founders of psychical research envisioned, as reflected in particular by the tendency of many modern parapsychologists to treat psi phenomena as free-floating ‘anomalies’ rather than trying, like Myers, to incorporate them within a larger framework of interrelated psychological phenomena” (p. 584, FN).

Dass Geschichtsbewusstsein und konzeptionelle Gründlichkeit unbedingt zum Handwerkszeug des Bewusstseinsforschers innerhalb wie auch außerhalb des wissenschaftlichen Mainstreams zu gehören haben, ist eine der wichtigen Lektionen von *Irreducible Mind*. Die Curricula werdender Psychologen und Neurowissenschaftler, die den Studierenden die metaphysischen Voraussetzungen methodischer Indoktrination so gut wie nie kritisch reflektieren lassen, sind in dieser Hinsicht nicht nur erweiterungsfähig, sondern erweiterungspflichtig. Thomas Kuhns Einschätzung, dass “even a cursory inspection of scientific pedagogy suggests

that it is far more likely to induce professional rigidity than education in other fields [of academia], excepting, perhaps, systematic theology” (Kuhn 1970, p. 368), ist heute so aktuell wie zu der Zeit, als Kuhn begann, Gehör zu finden. In diesem Zusammenhang ist es übrigens bedauerlich, dass sich die Autoren nicht der Arbeiten und Argumente anderer Wissenschaftsphilosophen, -historiker und -soziologen als Kuhn bedienen, wie z.B. Imre Lakatos (1976), Bruno Latour (1999), Harry Collins und Trevor Pinch (1982) und vor allem Paul Feyerabend (1986), die Essentielles zur Problematik von Wissenschaft als sozialem Prozess und Glaubenssystem reflektieren. Denn umgekehrt bietet *Irreducible Mind* reiches Diskussionsmaterial nicht nur für die Wissenschaftsgeschichte, sondern vor allem auch für die Wissenschaftsphilosophie.

Die Argumente der Autoren von *Irreducible Mind*, denen es ausdrücklich um eine notwendige Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Psychologie geht, lassen sich klar weder der Parapsychologie noch der transpersonalen Psychologie zuweisen. Beide Strömungen sind aus dem kollektiven Bewusstsein der akademischen Psychologie ausgeschiedene, regelrecht dissoziierte Stränge, die einer Rückbindung in ihre historische Ausgangsbasis und einer Versöhnung mit der akademischen Psychologie harren, und deren Aktivitäten bis dahin von materialistisch-naturalistisch konditionierten und historisch uninformierten Psychologen, besonders kognitiven Psychologen und Neuropsychologen, als störende, ja krankhafte Fremdeinflüsse betrachtet werden müssen (Kohls & Sommer 2006). Das vorliegende Buch hat nach meinem Dafürhalten das Potenzial, als wichtiger Wegweiser zu dienen, der in der sich langsam aber unleugbar abzeichnenden Krise und Orientierungslosigkeit der akademischen Psychologie bald dringend notwendig sein wird.

Als Kritikpunkt muss ich einen m.E. strategisch-pädagogischen Fehler der Autoren anbringen. Gleich in der Einleitung (p. xxvi) bekennt sich Edward Kelly stellvertretend für seine Kollegen zur Überzeugung der Tatsächlichkeit von Psi-Effekten, was manche interessierte, aber vielleicht befängene Leser dazu verleiten wird, das Buch vorschnell aus der Hand zu legen. Es ist ja eine der unbestreitbaren Leistungen des Buches, den Leser für das Problem der Theoriegeladenheit wissenschaftlicher Aktivität sensibel und vielleicht auf eigene Konditionierungen aufmerksam zu machen, die behauptete Psi-Phänomene für die meisten von uns als eine Art intellektuelles rotes Tuch und Tabu erscheinen lassen. Vor dem Hintergrund der anderen behandelten und weniger spektakulären Phänomene verringert sich die Unmöglichkeit von Psi-Phänomenen durch konzeptuelle Annäherung an einen neu hergestellten (und sich vielleicht sogar aufdrängenden) Zusammenhang deutlich und ermöglicht so einen weniger polarisierenden Zugang zu Phänomenen, die bisher vom typischen westlichen Akademiker als zum Bereich des Aberglaubens oder der Religion gehörig vorinterpretiert und darum kategorisch abgelehnt wurden. Durch das vorzeitige Bekenntnis zur Realität von Psi-Effekten wird nun vielleicht der Eindruck erweckt, es handele sich bei dem Buch doch nur um eine

weitere ideologische Kampfschrift gegen den bösen Materialismus, und der eine oder andere Leser, der unwillkürlich die Lektüre einstellt, wird so der Möglichkeit beraubt, die nachfolgenden Argumente und Daten zur Kenntnis zu nehmen und zu prüfen, sie möglicherweise durch Kritik voranzubringen oder den eigenen Horizont zu erweitern.

Die Hoffnung, die Frederic Myers selber als Psychologe in der Einleitung zu *Human Personality* ausgesprochen hat, nämlich dass der größte Erfolg seines Buches dessen baldige Ablösung durch ein besseres sein werde (Myers 1903, Bd. 1, p. 9), hat sich nach über 100 Jahren wissenschaftlicher Psychologie nicht erfüllt. Dass der Horizont der Wissenschaft, vor allem der Wissenschaft vom Menschen, nicht nur erweiterungsfähig, sondern erweiterungsbedürftig ist, haben die Autoren von *Irreducible Mind* nach meiner Auffassung plausibel gemacht und sogar – ich verwende dieses starke Wort absichtlich – bewiesen.

Literatur

- Alvarado, C.S. (2002). Dissociation in Britain during the late nineteenth century: The Society for Psychical Research, 1882-1900. *Journal of Trauma & Dissociation* 3, 9-33.
- Braude, S.E. (2006). Memory without a trace. *European Journal of Parapsychology* 21, 182-202.
- Collins, H.M.; Pinch, T.J. (1982). *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Crabtree, A. (1993). *From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. Yale University Press, New Haven, CN.
- Ellenberger, H.F. (1970/1996). *Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*. Hans Huber, Bern (amerik. zuerst 1970).
- Feyerabend, P. (1986). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Verso, London.
- Gauld, A. (1992). *A History of Hypnotism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Heil, J. (1978). Traces of things past. *Philosophy of Science* 45, 60-72.
- Kohls, N.B.; Sommer, A. (2006). Die akademische Psychologie am Scheideweg: Positivistische Experimentalpsychologie und die Nemesis der Transzendenz. In A. Büssing; T. Ostermann; M. Glöckler; P.F. Matthiesen (Hg.), *Spiritualität, Krankheit und Heilung – Bedeutung und Ausdrucksformen der Spiritualität in der Medizin*. Verlag für Akademische Schriften, Frankfurt a.M., 183-217.
- Koutstaal, W. (1992). Skirting the abyss: A history of experimental explorations of automatic writing in psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 28, 5-27.
- Kuhn, T.S. (1970). The function of dogma in scientific research. In B.A. Brody (Ed.), *Readings in the Philosophy of Science*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 356-373.

- Lakatos, I. (1976). *Proofs and Refutations*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Latour, B. (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Mattiesen, E. (1925). *Der Jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Myers, F.W.H. (1903). *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (2 vols.). Longmans, Green, and Co, London.
- Prel, C. du (1885). *Die Philosophie der Mystik*. Ernst Günthers, Leipzig.
- Schmid, G.B. (2000). *Tod durch Vorstellungskraft. Das Geheimnis psychogener Todesfälle*. Springer, Wien & New York.
- Shamdasani, S. (1994). Encountering Hélène: Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology. In T. Flournoy: *From India to the Planet Mars: A Case of Multiple Personality with Imaginary Languages*. Princeton University Press, Princeton, NJ, xi-li.
- Shamdasani, S. (2003). *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sommer, A. (2005). Im Niemandsland der Bewusstseinsforschung: Survival Research. Eine Übersicht. *Zeitschrift für Anomalistik* 5, 178-237.
- Taylor, E. (1996). *William James: On Consciousness Beyond the Margin*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Wassiliew, L. L. (1965). *Experimentelle Untersuchungen zur Mentalsuggestion*. A. Francke, Bern.

Kathrin Fischer

Das Wiccatum

Volkscundliche Nachforschungen zu heidnischen Hexen

im deutschsprachigen Raum. (Grenzüberschreitungen Band 5)

Ergon Verlag, Würzburg 2007

ISBN: 973-89913-583-3, 291 Seiten, € 37,00

Rezensent:

RENÉ GRÜNDER²²

Die soziale Konstruktion alternativer religiöser Identitäten im Europa der Moderne beruht nicht unerheblich auf dem Versuch einer Wiederbelebung vorchristlicher Glaubensvorstellungen als Ausdruck einer umfassenden Kultur- bzw. Zivilisationskritik (Schnurbein 1992, Schnurbein & Ulbricht 2001, Cancik & Puschner 2004). Zahlreiche Anhänger (neo)paganer Strömungen der Gegenwart schaffen sich im Rückgriff auf matriarchatstheoretische Ideen des 19. Jahrhunderts (z.B. Bachofen 1861) ihre Legitimation durch das Postulat erdverbundener und besonders „weiblicher“ Religionsformen im vorchristlichen Europa, die durch „die Christen“ letztlich vernichtet worden seien oder aber im Untergrund des Volks(aber)glaubens überdauert hätten.

Insbesondere die Figur der „Hexe“ als Sinnbild der von christlicher Geschichtsschreibung dämonisierten „weisen Frau“ wirkt in vielen neopaganen Gruppen identitätsstiftend (Schnurbein 1996). Diese Vorstellung kollidiert jedoch zwangsläufig mit dem im gesamtgesellschaftlichen Diskurs tradierten Bild der Hexe als einer devianten Randerscheinung des Volksaberglaubens (d.h. der klassischen „Märchenhexe“). Außerdem werden in geisteswissenschaftlichen Studien jüngerer Datums häufig Versatzstücke „völkischer“ Ideologie in bestimmten „naturreligiösen“ Formen femininer Spiritualität vermutet und auch nachgewiesen (Schnurbein 1998). Aus diesem Spannungsverhältnis resultiert ein durchaus ideologisch aufgeladener Konflikt zwischen gesellschaftlich positiv und negativ besetzten „Hexenbildern“, der die Geschichte der neopaganen „Wicca“-Bewegung seit ihrer Entstehung im England der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts prägt.

Kathrin Fischer untersucht in ihrem auf einer Dissertationsschrift beruhenden Buch die Entstehung und Differenzierung von Symbol- und Glaubenswelten innerhalb der Wicca-

²² René Gründer, M.A., Studium der Soziologie, Historischen Anthropologie und Philosophie, ist zur Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Freiburg.

Bewegung im deutschsprachigen Raum. Dabei führt die Volkskundlerin in ihr Thema mit der Frage nach der Korrespondenz individueller Selbstentwürfe heutiger Wiccaner mit den gruppenspezifischen Weltbildern in den esoterisch-okkultistischen Bewegungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein. Die Rekonstruktion typischer Muster im Selbstverständnis neopaganer Hexen und deren Bezug auf eine jeweils spezifische „Deutung von Geschichte“ ist ein Ziel der Arbeit. Neben der Studie Fischers existieren im deutschsprachigen Raum bislang nur wenige vergleichbare Untersuchungen zu diesem Gegenstandsbereich (z.B. Wichmann 1990, Ohanecian 2005, Neger 2007).

Die Autorin versteht das Bild der „Hexe“ als ein emotional durchaus ambivalent besetztes Stereotyp, das in je differenten sozialen und historischen Kontexten zu heterogenen Identitätsbildungsprozessen beigetragen hat. Der Entstehung des Hexen-Stereotyps in der Vormoderne widmet sich Fischers Rezeption der historischen Hexenforschung. Schwerpunkte bilden hierbei einerseits die Verbindung spätantiker Hexenbilder (Diana-Priestertum) mit der kirchlichen Häresiebekämpfung im 15. Jahrhundert (Vorwurf der Teufelsbuhlschaft, Hexenprozesse) und andererseits die Versuche kulturgeschichtlicher Objektivierung des frühneuzeitlichen „Hexenwahns“ im 19. und 20. Jahrhundert. Wissenschaftliche Erklärungsansätze zur Hexenfigur werden im ersten Teil des Buches mit dem Fazit präsentiert, dass, obgleich der magische „Hexereiglauben“ gegenwärtig keine soziale Relevanz in der Gesellschaft besitze, dennoch ein deutlich negativ konotiertes Hexenbild als Vermächtnis des neuzeitlichen Hexenwahns bis in die Moderne hinein tradiert worden sei.

Die Suche nach „verlorenem esoterischen Wissen“ durch die Freimaurerei und die zivilisationskritische Natursehnsucht der Romantik werden von Fischer als Hauptquellen jenes anti-klerikalen Postulats einer durch das Christentum verfolgten keltischen Frauenpriesterschaft gesehen, das zur ideellen Grundlegung des Wiccakultes in Großbritannien nach dem 2. Weltkrieg diene. Dieser Prozess wird von der Autorin von der zeitgenössischen Hexen-Rezeption bei Jules Michelet (1798–1874) über James G. Frazer (1854–1941) und Margaret Murray (1863–1963) bis hin zu Gerald B. Gardner (1884–1964), dem Begründer des modernen Wicca, nachgezeichnet.

Bei Gardner, dem selbsternannten „Wiederentdecker der Hexenreligion“, fließen lebensreformerische, okkultistische und naturromantische Sehnsüchte nach einer verlorenen „Urreligion“ – um 1951 historisch durchaus etwas verspätet – in der Gründung des ersten Wicca-Covens zusammen. Die durch den amerikanischen Journalisten und Okkultisten Charles Godfrey Leland (1824–1903) im Roman „Aradia“ 1899 publizierte Vorstellung einer matrilinearen Tradierung des okkulten „Hexenwissens“ über familiäre Deszendenzlinien konkurrierte fortan mit dem von Gardner eingeführten priesterschaftlichen Initiationsweg. Referenzen auf beide Formen der Konstruktion von Tradition lassen sich unter heutigen Hexen nachweisen.

Einer Darstellung von Modernisierung und Pluralisierung des Wiccatums in den 1970er Jahren widmet die Autorin vergleichsweise wenig Raum, betont jedoch den überaus starken Einfluss des Feminismus und der gegenkulturellen Bewegungen auf den durch Gardner zunächst nach freimaurerischem Vorbild institutionalisierten Wicca-Kult. Heutiges Wiccatum beruht hingegen vielfach auf literaturgebundener Selbsteinweihung und verzichtet dabei zunehmend auf jeden Traditionalismus.

Zur Beschreibung der Glaubenswelten der neuen Hexen gibt die Autorin einen Überblick zu bedeutenden „Eckpunkten des Wiccatums“, die sie im dualistischen Götterkonzept, in der Coven-Struktur (der Ritualgruppe im Wicca), im Festkalender des Jahreskreiszyklus, im Magiekonzept sowie in den Initiationsgraden und Ritualabläufen verortet. Im Fazit dieses faktenzentrierten Abschnittes unterstreicht Fischer den sowohl historisch rekonstruktiven, als auch literarischen Charakter des modernen Wicca-Glaubens, der letztlich auf eine weit verbreitete „Suche nach den Wurzeln einer heimischen Ahnenkultur“ (S. 100) reagiert.

Der umfangreiche empirische Teil der Arbeit untersucht auf der Basis von 16 narrativen Interviews die Integration des tradierten Glaubenssystems des Wiccatums in die Lebensentwürfe heutiger „Hexen“. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die Wechselwirkungen zwischen selbst gewähltem religiösen Außenseiterstatus und christlich geprägter Umgebungskultur gelegt. Die meisten der Befragten stammen aus Süddeutschland und Österreich – mit hin aus einem eher katholisch geprägten Kulturkreis, der Phänomene religiöser Selbst- und Fremdausgrenzung eher befördern dürfte.

Unter den vielschichtigen und methodisch stringent erhobenen Befunden sei hier nur auf die Bedeutung der Konzepte „Hexenverfolgung“ und „Opferrolle“ für die Identitätsbildung der Wiccaner hingewiesen. Das Bewusstsein, beziehungsweise die Projektion vieler Wiccaner, einer stigmatisierten und marginalisierten Glaubensform anzuhängen, sensibilisiert die Befragten für Phänomene der Verfolgung Andersdenkender. Andererseits führt die individuelle Beschäftigung mit den Phänomenen religiöser Verfolgung häufig zur solidarischen Identifikation mit den Opfern historischer „Hexenjagden“. Der Bruch mit der eigenen christlichen Sozialisation folgt häufig auf solche Identifikationsprozesse und forciert damit die Konversion zum „Heidentum“.

Besonders interessant werden empirische Feldstudien zu wenig zugänglichen Formen alternativer Religiosität an jenen Stellen, die etwas über glaubensspezifische, im weitesten Sinne „transzendente“ Erfahrungswelten verraten. Im Falle der Wiccaner in Fischers Untersuchung betrifft dies vornehmlich Sachverhalte, die mit Kulthandlungen innerhalb der Coven-Struktur zu tun haben. Leider mangelt es den Ausführungen der Autorin hier an empirischen Daten zur (magischen) Ritualpraxis und zur sozialen Dynamik in den Kleingruppen des Feldes. Auch wenn der Fokus der Untersuchung eher auf biografische Aspekte sowie auf die soziale (Nicht-)Integration der befragten Wiccaner in ein christlich-abendländisch geprägtes Umfeld

gelegt wurde, weisen doch die Ausführungen zur hohen subjektiven Bedeutsamkeit der Sozialform des Covens für die Religiosität der Wiccaner (S. 164) auf diese Problematik hin. Der Autorin gegenüber betonten nahezu alle Befragten die große Wichtigkeit der Geheimhaltung in Bezug auf Ritualabläufe und magische Arbeiten (S. 163); andere Forscher im selben Feld (Ohanecian 2005; Neger 2007, S.72ff.) konnten diesen Vorbehalt der Arkandisziplin jedoch erfolgreich umgehen und schilderten z.B. Wicca-Rituale auf der Basis von Daten aus teilnehmender Beobachtung. Allerdings grenzt die auch bei Fischer angesprochene Doppelstruktur von „öffentlichen“ und „internen“ Coven-Ritualen die Aussagekraft dieser publizierten Ritualabläufe ein – das wahrhaft „Geheime“ kann nun einmal per definitionem nicht gewusst werden!

Der Preis für „authentische“ Befunde aus Feldern wie dem Hexenkult scheint schlechterdings im eher problematischen „going native“ des Feldforschers (bis hin zur forschungsethisch kritisch zu würdigenden „verdeckten Beobachtung“ bzw. zur „Selbstbeforschung Praktizierender“) zu bestehen. Entsprechend berichten die Befragten der Studie zwar über ihre theoretische Konzeptualisierung von Magie, deren Abgrenzung von Zauberei, ihre Begründung entweder in persönlich angeborener „Befähigung“ oder aber als Ergebnis langwieriger Lern- und Initiationsprozesse (S. 175-180); konkrete Praktiken und das persönliche Commitment der Wiccaner stützende Erfahrungen mit solchen Praktiken werden hingegen nicht thematisiert.

Das Dilemma von „Insider- vs. Outsider-Perspektive“ in der Feldforschung zu magisch-okkultistisch geprägten Szenen kann am Beispiel des „Skyclade“ – der rituellen Nacktheit im traditionellen Wiccatum – gut illustriert werden. Die gruppeninterne Norm des „British Traditional Wicca“, Rituale nackt und im Freien bei Nacht auszuführen (S. 94f.), kollidiert nachhaltig mit der dominanten Gesellschaftsnorm und stellt selbst für neuere Praktizierende ein Problem dar (S. 164f.). Andererseits bekräftigt rituelle Nacktheit (neben ihrer magischen Funktionalisierung) die engen Vertrauensbindungen im Coven. Fischers strikt durchgehaltene Außenperspektive auf den Gegenstandsbereich muss folglich auf die Analyse bedeutsamer Bereiche der religiösen Sinnstiftung im Wiccatum verzichten bzw. hier auf einschlägige Literatur des Feldes zurückgreifen. Die Autorin vermeidet dabei jedoch die Publikation eines weiteren ethisch hoch fragwürdigen „Enthüllungsbuches“ zur Hexenreligion (ein Vorwurf der im Feld z.B. gegenüber Ohanecian [2005] gemacht wurde) und bewahrt künftigen Forschergenerationen das Feld des Wiccatums vor Selbstabschließung durch die Akteure.

Als Ergebnis der Analyse des Interviewmaterials wird von Kathrin Fischer eine dreiteilige Typologie heutiger Wiccaner gebildet, die zwischen einem priesterlichen, einem feministischen und einem floranen (individualistisch „freifliegenden“) Typus differenziert (S. 234f.). Diese sicher als Kernstück der gesamten Arbeit zu bezeichnende Typologie bietet zahlreiche

fruchtbare Anknüpfungspunkte für künftige Studien in ähnlichen alternativreligiösen Feldern, beispielsweise bei germanischen oder keltischen Neuheiden.

Fischer definiert das Wesen des Wiccatums als eine Doppelstruktur von (arcanem) Kult und philosophischer Weltanschauung bzw. Glaubenssystem (S. 254). Während die erste Dimension auf Grund der Geheimhaltung von der Studie weniger tief analysiert werden konnte, ist letztere für interessierte Forschende gut zugänglich. Die Figur der Hexe dient im Wiccatum als Legitimationsinstanz und wird als positive Alternative („weise Frau“) zum historisch gewachsenen negativen Stereotyp der bösen Zauberin verstanden. Die äußerst schwachen Institutionalisierungsprozesse innerhalb der Wicca-Bewegung dürften allenfalls über längere Zeiträume hinweg zur Bildung einer künftigen „Hexenreligion“ führen, deren Existenz Fischer für die Gegenwart eher in Zweifel zieht (ebd.).

Zusammenfassend wird Wicca von der Autorin als z.T. recht elitärer, privatistischer Individualglauben charakterisiert. Dieser „heidnische“ Glaube trifft auf Grund allgemeiner religiöser Toleranz in pluralistischen westlichen Gesellschaften allerdings immer seltener auf die durch seine Anhänger insgeheim antizipierte – weil Identität stiftende – Ablehnung. Es finden sich folglich im dokumentierten Interviewmaterial (vgl. S. 137, 146) einige Belege für eine starke negative Autoritätsbindung der Befragten (vgl. Sennett 1985) an kirchliche Würdenträger, die in ihrem Verhalten zur (De-)Stabilisierung der Identität der Hexen nicht unerheblich beitragen. Interessanterweise bezeichnete sich eine Befragte gar selbst als „katholische Hexe“ (S. 170). Der wiederholte Bezug von Wiccanern auf institutionalisierte Formen des Christentums verdiente eine vertiefte Untersuchung, die aber der ohnedies umfangreiche Band nicht leisten kann. Dieser wird durch ein ausführliches und dem Gegenstand der Arbeit angemessenes Glossar sowie durch Kurzbiografien aller Befragten abgeschlossen.

Kathrin Fischer ist es in ihrem Buch gelungen, eine sehr differenzierte Darstellung eines schwer zugänglichen, heterogenen Feldes alternativer Spiritualität auf empirischer Basis zu liefern; für ihr Fachgebiet – die europäische Ethnologie / Volkskunde – leistet sie dabei Pionierarbeit. Die Autorin zeigt, wie historisch gewachsene Stereotype und andere Wissensformen im gesellschaftlichen Transformationsprozess des Wiccatums adaptiert, stabilisiert, modifiziert und teilweise negiert werden, um schließlich im narrativen Material als Bestandteil subjektiver Sinnwelten aufzuscheinen.

Möglicherweise erhellend wäre eine künftige Untersuchung der durch das Interviewmaterial gebildeten drei Typen des Wiccatums (priesterlich-traditionell, politisch-feministisch, individualistisch-freifliegend) auf ihre Verbindungen zu mentalitätsgeschichtlichen Erfahrungshorizonten ihrer jeweiligen Entstehungszeitpunkte. Dadurch könnten die historischen Rezeptionsstränge des Hexenglaubens mit dem vorhandenen narrativen Material kontrastiert bzw. verbunden werden. Es wäre interessant zu erfahren, ob sich in den von Fischer gefundenen unterschiedlichen „Wicca-Typen“ eher individuelle Rollenmuster (Priester/in, Heiler/in,

Kämpfer/in) oder gar „ins Spirituelle“ sublimierte historische Erfahrungsbestände gegenkultureller Avantgarden tradieren.

Es ist das Verdienst der Autorin, gezeigt zu haben, auf welche Weise das aus humanistischer Kirchenkritik und romantischer Ästhetisierung des Religiösen erwachsene Konstrukt einer vorchristlichen Matriachatsreligion unter „Hexen-Priesterschaft“ eine Bedeutung für die Bildung dieser international erfolgreichen und derzeit noch wachsenden neopaganen Glaubensbewegung erlangt hat. Die Verortung der „Hexe“ im kollektiven Gedächtnis des Abendlandes scheint – wenigstens im Wiccatum – bereits ein gutes Stück Weges von der marginalisierten Position eines verfeimten Teils hin ins Zentrum postmoderner Wahlspiritualitäten zurückgelegt zu haben.

Literatur

- Bachofen, J.J. (1861). *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.* Kraus & Hoffmann, Stuttgart.
- Cancik, H.; Puschner, U. (Hg.) (2004). *Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion.* K.G. Saur, München.
- Gardner, G.B. (1965). *Ursprung und Wirklichkeit der Hexen.* Alraunen/Heiden-Verlag, Weilheim.
- Michelet, J. (1863). *La sorcière.* Lacroix, Verboekhoven et Cie., Brüssel & Leipzig.
- Murray, M.A. (1921). *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology.* Clarendon Press, Oxford.
- Neger, B. (2007). *Die beiden Seiten des Zaunes. Zur Genese des Modernen Hexentums und Wicca unter besonderer Berücksichtigung Österreichs.* Unveröffentl. Diplomarbeit. Historisches Seminar der Universität Wien, Wien.
- Ohanecian, O. (2005). *Wer Hexe ist, bestimme ich. Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Wicca-Kult.* EB-Verlag, Schenefeld.
- Schnurbein, S. von (1992). *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert.* Winter, Heidelberg.
- Schnurbein, S. von (1996). *Neuheidnische Religionsentwürfe von Frauen.* In Schnurbein, S. von; Bischofberger, O.; Hölzle, P. (Hg.). *Das neue Heidentum. Rückkehr zu den alten Göttern oder neue Heilsbotschaft?* Paulusverlag Academic Press, Fribourg, 72-103.
- Schnurbein, S. von (1998). *Kräfte der Erde – Kräfte des Blutes. Elemente völkischer Ideologie in Fantasy-Romanen von Frauen.* *Weimarer Beiträge* 44, 600-614.
- Schnurbein, S. von; Ulbricht, J.H. (Hg.) (2001). *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende.* Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Sennett, R. (1985). *Autorität.* S. Fischer, Frankfurt am Main.

Wichmann, J. (21990). Wicca. Die magische Kunst der Hexen. Geschichte, Mythen, Rituale. Müller Science, Bonn.

Michael Schmidt-Salomon

Manifest des evolutionären Humanismus

Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur

2., korrigierte u. erweiterte Auflage

Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2006

ISBN 3-86569-011-4, 196 Seiten, Paperback, € 10,00

Rezensent:

HORST FRIEDRICH ²³

Dieses „Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur“ wurde, wie uns der Autor auf den Seiten 8 und 196 mitteilt, „im Auftrag der Giordano-Bruno-Stiftung“ geschrieben. Wofür diese Stiftung steht, möchte man dann selbstredend als Erstes wissen.

Auf einer Annoncenseite hinten im Buch erfahren wir es: „Die Giordano-Bruno-Stiftung (Stiftung zur Förderung des evolutionären Humanismus) sammelt neueste Erkenntnisse der Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften, um ihre Bedeutung für das humanistische Anliegen eines ‚friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens der Menschen im Diesseits‘ herauszuarbeiten. Ziel der Stiftung ist es, die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik/Politik zu entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.“ Der Buchautor, Dr. Schmidt-Salomon (Jg. 1967), ist Vorstandsmitglied und Geschäftsführer der Stiftung. Im Stiftungsbeirat werden neben der Publizistin Mynga Futrell, Co-Direktorin von „Brights“²⁴, einem Politologen, einer Dokumentarfilmerin und Malerin, einem Aktionskünstler, einem Schriftsteller, einem Bildhauer und Kommunikationsdesigner, einem Wissenschaftsjournalisten etc. u.a. auch 16 Professoren aufgelistet, unter ihnen mindestens zwei (Kanitscheider, Vollmer), die nicht zuletzt durch ihre

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

24 Laut Fußnote 233 des Buches wurde „Brights“ 2003 von Richard Dawkins, James Randi u.a. in einem ungewöhnlichen PR-Feldzug für das wissenschaftliche Denken als „erste internationale, religionskritisch-naturalistische Intellektuellenbewegung“ initiiert.

Verbindung mit der GWUP, dem deutschen Ableger der US-amerikanischen „Skeptiker“-Organisation CSICOP, bekannt sind.

Eine wie auch immer geartete Verbindung mit CSICOP/GWUP darf zunächst misstrauisch machen und kann beim Rezensenten, der das befremdliche Treiben dieser „Skeptiker“ schon jahrelang beobachtet, nicht gerade als Empfehlung dienen. CSICOP/GWUP stehen im Ruf einer szientistischen „Laienforscher“-Vereinigung, die letztlich aber gar nicht forschen, sondern im Sinne eines materialistischen Weltbildes missionieren möchte. Wer dies nicht glaubt, der mag in dem von dem Wissenschaftssoziologen Gerald Eberlein herausgegebenen Band (Eberlein 1991) die vernichtenden Urteile der Professoren Raimund Kaufmann, Hans-Dieter Betz und Herbert König nachlesen. Kaufmann beschreibt dort (S. 46) die GWUP-Aktivitäten als ein „Possenspiel am Rande des Wissenschaftsbetriebes“, wo es „um Wahrheitsfindung weder im dialektischen noch im empirischen Sinne geht.“ Vernichtend fällt auch die detaillierte „Abrechnung“ des vormaligen *Skeptiker*-Redaktionsleiters Edgar Wunder²⁵ mit der GWUP aus. Wunder offenbart überaus befremdliche Details zum wahren Charakter und zum Vorgehen, zum Auseinanderklaffen zwischen Anspruch und tatsächlicher Kompetenz dieser Vereinigung. So erfährt man beispielsweise:

„Als schließlich im Herbst 1998 der Geschäftsführer der GWUP, Amardeo Sarma, im Namen des Vorstandes von mir als verantwortlichem Redaktionsleiter unverhohlen forderte, der *Skeptiker* solle zukünftig nicht mehr der offenen, kontroversen und kritischen Diskussion von Parawissenschaften dienen, sondern vielmehr ‚der Meinungsmache‘ (Zitat), weshalb – unabhängig von der wissenschaftlichen Qualität – bestimmte inhaltliche Positionen und sogar konkrete Personen im *Skeptiker* systematisch benachteiligt oder ausgegrenzt werden sollten, war für mich klar, daß ich diesen Weg nicht länger mitgehen konnte.“

Hoffen wir also, dass Vorstand und Mehrheit des Beirats der Giordano-Bruno-Stiftung es zu verhindern wissen, dass dieser bei der GWUP herrschende (Un-)Geist der Unaufrichtigkeit auch auf diese Stiftung hinüberschwappt. Die eingangs zitierten Ziele der Stiftung scheinen ja auf den ersten Blick durchaus förderungswürdig.

Bei Betrachtung des Buches von Schmidt-Salomon ist zunächst festzustellen: Der Autor des „Manifests“ ist offenbar positiv bemüht, dabei behilflich zu sein, menschenfreundlicheren Zuständen, als sie gegenwärtig auf unserem Planeten herrschen, den Weg zu bahnen. Und da er dieses „Manifest“ eben im Auftrag der Giordano-Bruno-Gesellschaft verfasst hat, darf man darin wohl auch eine begrüßenswerte Generalabsicht der Stiftung selbst sehen. Auch bei löblichen

25 Edgar Wunder: „Das Skeptiker-Syndrom“, Beilage zu Heft Nr. 1/1999 von *Forum Perspektiven*, herausgegeben von dem von Wunder neu gegründeten Forum Parawissenschaften, später umbenannt in Gesellschaft für Anomalistik.

Generalabsichten steckt der Teufel freilich im Detail. Sehen wir also, ob es dem Autor gelungen ist, erforderliches Wissen und Kompetenz zu versammeln und sich aufstürmende Denk-Klippen zu umschiffen. Dazu müssen zunächst die einzelnen Ziele der Giordano-Bruno-Stiftung noch einmal im Detail wiedergegeben werden. Die Stiftung will

- (A) neueste Erkenntnisse der Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften sammeln,
- (B) die Bedeutung dieser Erkenntnisse für das humanistische Anliegen eines „friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens der Menschen im Diesseits“ herausarbeiten,
- (C) Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes entwickeln,
- (D) Grundzüge einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik/Politik entwickeln sowie
- (E) die zu entwickelnden Grundzüge (C) und (D) einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich machen.

Abgesehen von der merkwürdigen Klausel „im Diesseits“ (wo sonst? im „Jenseits“ etwa?) unter (B) tauchen in diesen Zielbeschreibungen etliche Wörter auf, die der Erläuterung bedürfen: „humanistisch“, „naturalistisch“, „säkular“, „evolutionär-humanistisch“. „Säkular“ etwa übersetzt das Duden-Universalwörterbuch mit „weltlich“; gemeint dürfte hier aber „areligiös“ oder „nicht-religiös“ sein. Dieses wie auch die Wörter „humanistisch“, „naturalistisch“ und „evolutionär-humanistisch“ kommen auch im Buch von Schmidt-Salomon vor. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Beim Vergleich des Buch-„Manifests“ mit den formulierten Stiftungszielen fällt sogleich auf: Das, was im Buch den breitesten Raum einnimmt und allenthalben aus den Seiten quillt, kommt in der Auflistung (A) bis (E) überhaupt nicht vor. Jedenfalls nicht explizit. Nämlich die grundsätzliche Ablehnung – und der dringende Wunsch nach Abschaffung – jeglicher Religion, und zwar nicht nur jeder organisierten Form von Religionsausübung, sondern auch der religiösen Grundeinstellungen des Einzelnen. Schon hier muss ich, obwohl das „Manifest“ anregend zu lesen ist, auf zwei sehr störende, den Gesamteindruck nachhaltig beeinträchtigende Schwächen dieses Autors zu sprechen kommen (Schmidt-Salomon bittet im übrigen [S. 172] ja selbst um Anregungen und Kritik für eine weitere Neuauflage).

Da ist zunächst und im Besonderen das häufige, unzulässige Verallgemeinern über „die Religionen“, auf einem Gebiet also, auf dem man sich die tatsächlichen weltweiten Szenarien unterschiedlicher kaum denken kann. Dies sollte der Autor in einer Neuauflage tunlichst bleiben lassen, sich statt dessen zunächst einmal über den Variantenreichtum der Religionen – etwa über Taoismus, Hinduismus, Buddhismus – selbst kundig machen. Außer ein paar angelesenen Eindrücken scheint der Verfasser hier nämlich über keinerlei tiefergehenden Kenntnisse zu verfügen. Der zweite kritikwürdige Punkt betrifft die ausgeprägte Ambivalenz vieler Aussagen Schmidts-Salomons, ein Hin-und-Her von Meinungsäußerungen, die sich schwerlich miteinander in Einklang bringen lassen. So schwächt er beispielsweise in dieser 2. Auflage (S. 161-162) seinen

ansonsten religionsfeindlichen Rundumschlag (der mitunter sehr an Colin Goldners fanatisch-unqualifiziertes Buch *Psycho* aus demselben Verlag erinnert [Goldner 2000]), wie folgt wieder ab:

„Es wäre ein Fehler, würde man die religionskritische Aussage des MANIFESTS so verstehen, als ob in dem Buch behauptet würde, daß alles, was im Rahmen religiöser Traditionen entstanden ist, was ‚religiöse‘ Menschen in der Geschichte leisteten (und auch heutzutage leisten) unsinnig oder inhuman wäre. Selbstverständlich enthalten *sämtliche* Religionen als kulturelle Schatzkammern der Menschheit neben einem Arsenal fehlerhafter Seinskenntnis und inhumaner Sollenssätze viele wertvolle Elemente, die auch heute noch erhaltenswert sind.“

Selbst hier hat der Verallgemeinerungs-Teufel den Autor noch im Griff: „*Sämtliche* Religionen“? Woher weiß der Autor das? Hat er sich gründlich nicht nur mit den großen Weltreligionen (Hinduismus und Buddhismus sind alleine bereits enorm aufwendige Systeme) oder gar mit den Aberhunderten von sektenähnlichen und/oder synkretistischen Abspaltungen wie Bahai, Zeugen Jehovas, Mormonen, Scientology, dem Schamanismus (der ebenfalls einen Religionsaspekt hat) und all den vielen anderen hinreichend befasst? Hat er offenbar nicht.

Der schriftstellerische Wankelmut des positiven und negativen Religionskommentars, des Gebens und Nehmens, setzt sich auch in den folgenden Paragraphen fort. Noch immer auf S. 162 lesen wir:

„Es ist doch gar nicht zu bestreiten, daß die Religionen Sachwalter eines ‚impliziten Wissens‘ sind, welches sich die Menschheit im Verlauf ihrer kulturellen Evolution durch Versuch und Irrtum erworben hat. Allerdings stellen die Religionen als Religionen keineswegs die bestmöglichen Sachwalter eines solchen impliziten Wissens dar. Warum? Weil sie aufgrund ihrer Ansprüche auf überhistorisch gültige, aus vermeintlich ‚höheren Quellen‘ stammende Erkenntnisse das auch in Zukunft immer wieder nötige Lernen über Versuch und Irrtum (d.h. die kritisch-rationale Wende) untergraben. Genau hier liegt der Schwerpunkt der evolutionär-humanistischen Religionskritik.“

Alles gut gemeint, möchte man sagen, aber in der Ausführung und begrifflich schwach, teils überheblich anmaßend. Zwar ist der Rezensent ganz beim Autor, wenn es um nur all zu berechtigte Kritik an organisierten Religionsgemeinschaften geht, großen wie kleinen. Der in der Menschheitsgeschichte wohl einmaligen religiösen Bevormundung und Tyrannei in der Vergangenheit des Abendlandes, der vielfältigen Untaten in diesem Zusammenhang, die oft jeder Beschreibung spotten, des vielfältigen Betrugs und der Vorspiegelungen mittels vermeintlich „heiliger“ Schriften, sind wir uns alle bewusst. Fanatismus und Alleinseligmachungsansprüche haben in echter Religion nichts zu suchen. Und selbstverständlich müssen sich heute die Vertreter organisierter Glaubensgemeinschaften kritische Fragen zu ihren Dogmen, ihrem Gebaren, ihren heiligen Schriften und ihren Gründungslegenden gefallen lassen. Ebenso auch die

„weltlichen Religionen“ wie der Darwinismus oder der Marxismus. Ich meine aber: Es eilt ja nicht gar so entsetzlich. Wir sollten vielleicht einmal versuchsweise, wie es der Taoismus (nicht nur als Religion, sondern auch als Lebensphilosophie) anraten würde, „den Dingen ihren natürlichen Lauf lassen“. Vielleicht wäre es gar nicht schlecht, wenn sich Schmidt-Salomon das *Tao te King* auf den Nachttisch legte. Dann hätte er immer gleich ein Stück jener „Weisheit des Ostens“ griffbereit, die es auch heute noch gibt und die unter verschiedenen Aspekten und unterschiedlichen Schwerpunkten auftreten kann. Es ist nur zum eigenen Schaden der Menschen der westlichen Kultur, sich dieser Weisheiten nicht gelegentlich zu erinnern.

Es scheint, als habe Schmidt-Salomon, wenn er von „den Religionen“ spricht, stets nur die abrahamitischen Religionen im Blick. Die anderen drei großen Weltreligionen, Taoismus, Hinduismus und Buddhismus, sind aber nicht weniger wichtig. Bevor der Autor sich also an die 3. Auflage seines Buches macht, sollte er sich gründlich über diese informieren. Es hat nämlich wenig Sinn und grenzt genau genommen an Scharlatanerie, sich ständig über „die Religionen“ zu ereifern, mit vielen von ihnen aber gar nicht hinreichend vertraut zu sein.

Auch etliche weitere der eingangs unter den Zielformulierungen der Giordano-Bruno-Stiftung verwendeten Wörter, die sich zumeist im „Manifest“ wiederfinden, verunklaren für den Leser die Diskussion eher als dass sie sie erhellen. Unter (A) ist beispielsweise von den „Erkenntnissen“ der Wissenschaften die Rede. Der Autor, bisweilen hinweggetragen vom Feuer seiner Entlarvungsrhetorik, scheint oft selbst nicht in der Lage, zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen, Thesen, Hypothesen und Theorien, versuchsweisen Erklärungsansätzen und unbezweifelbaren Tatsachen zu unterscheiden. Er verwendet das Wort „Erkenntnisse“ häufig dort, wo er tatsächlich nur von wissenschaftlichen Theorien oder derzeit akzeptierten Paradigmata spricht. Der Darwinismus, die Urknall- nebst Expansionstheorien oder das „große Eiszeitalter“ sind tatsächlich keine unerschütterbaren Fakten im Sinne „gesicherter Erkenntnisse“, sondern lediglich derzeit „getragene“ Paradigmata. Dies müsste auch für das unter (B) formulierte humanistische Anliegen Konsequenzen haben, das ja eben nach erkenntnistheoretischer Sicherheit und Unbezweifelbarkeit verlangt.

Beim Thema Szientismus / (Schul-)Wissenschaftsgläubigkeit kommt Schmidt-Salomons Wankelmut zwischen „einerseits“ und „andererseits“ wieder zum Vorschein. Mal stellt er die gängigen wissenschaftlichen Weltbild-Verlautbarungen als zweifelsfrei „gesichert“ dar. Dann wieder lesen wir: „... akzeptiert der evolutionäre Humanismus keine absoluten Kategorien (absolute Moral, absolute Wahrheit, absolute Autorität). Er weiß um die Relativität menschlicher Erkenntnis“ (S. 35). Ähnlich drei Seiten weiter: „Wenn also jemand tatsächlich im unbedingten Sinne an die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung glauben sollte, so hätte er das Wesen der Wissenschaft gründlich mißverstanden. Denn Wissenschaft ist per definitionem ergebnisoffen, als Methodik des kritischen Zweifels beruht sie weder auf unantastbaren, ewigen Wahrheiten, noch hat sie das Bestreben, solche ‚Wahrheiten‘ zu vermitteln. Gerade weil evolutionäre

Humanisten diese Eigenschaft des wissenschaftlichen Denkens ernst nehmen, sind sie vor irrationaler Wissenschaftsgläubigkeit gefeit. Sie wissen nicht nur um die Vorläufigkeit wissenschaftlicher Aussagen, sondern unterziehen auch das real existierende Sozialsystem der Wissenschaft ... einer grundlegenden Kritik.“ Welche von beidem Auffassungen sollen wir dem Autor nun abnehmen? Leserinnen und Leser werden sich zudem fragen, wie derart vorläufige, durchaus provisorische Erkenntnisse der Wissenschaft gemäß den Punkten (A) und (B) zur Grundlage eines neuen, vermeintlich „gesicherteren“ Weltbildes werden sollen.

Auch, was „evolutionärer Humanismus“ denn letztlich heißen soll, erschließt sich dem Leser nur schwer. Deshalb versucht das „Nachwort zur 2. Auflage“, die Definitionspflicht nachträglich noch zu erfüllen:

„Grunddefinition: Der von Julian Huxley eingeführte Begriff ‚evolutionärer Humanismus‘ kennzeichnet eine aus vielfältigen wissenschaftlichen, philosophischen und künstlerischen Quellen gespeiste postnationale, säkulare und kritisch-rationale (d.h. sowohl antidogmatische als auch antirelativistische) Weltanschauung, die die erkenntnistheoretische Perspektive des Naturalismus mit dem ethisch-politischen Auftrag einer umfassenden Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse verbindet ... Theorie und Praxis: Zusammenfassend läßt sich der evolutionäre Humanismus beschreiben a) (auf theoretischer Ebene) als der Versuch, wissenschaftliche Aufklärung und humanistische Ethik miteinander in Einklang zu bringen, sowie b) (auf praktischer Ebene) als Beitrag zur Stärkung der ‚Leitkultur Humanismus und Aufklärung‘ ...“ (S. 169-171).

Man weiß nicht recht, ob man es für Anmaßung oder für philosophische Arglosigkeit halten soll, ein derartiges Formulierungsungetüm falsch als eine Definition, gar als „Grunddefinition“, auszugeben, in dem selbst nahezu jedes zweite Wort höchst erläuterungsbedürftig, aber gänzlich undefiniert ist.

„Naturalismus“ im hier wohl gemeinten Sinne erläutert der Duden mit: „Philosophische Weltanschauung, nach der alles aus der Natur und diese allein aus sich selbst erklärbar ist.“ Der Collins wird präziser: „A scientific account of the world in terms of causes and natural forces that rejects all spiritual, supernatural, or teleological explanations.“ Da hätte es als Gegengewicht nicht geschadet, wenn Schmidt-Salomon auch bei Sir Julians jüngerem Bruder Aldous Huxley (1894-1963) einmal nachgelesen hätte, etwa in seiner *Perennial Philosophy*. Dort beschreibt Huxley die „philosophia perennis“ (Leibnizens „ewige Philosophie“), die auch den esoterisch-spirituellen östlichen Weisheitslehren zugrundeliegt. Aber das hätte Schmidt-Salomon dann wohl wieder zu sehr nach „Religion“ gerochen.

Das Buch von Schmidt-Salomon steckt voller weiterer salopper Behauptungen, von denen bei näherer Betrachtung nur wenig übrig bleibt. So kommt die Versicherung des Autors, die „traditionellen Religionen“ seien „nicht nur hinreichend theoretisch widerlegt“, sondern sie

hätten sich „auch in ihrer Praxis als schlechte Ratgeber für die Menschheit erwiesen“ (S. 8) ganz ohne Begründung aus. Auf Seite 13 muss der Leser erfahren: „Nie zuvor in der Geschichte der Menschheit trat die Unvereinbarkeit von religiösem Glauben und wissenschaftlichem Denken so deutlich zum Vorschein wie in unseren Tagen.“ Es dürfte nicht viele aktuelle Beobachter der Religionen und der Wissenschaften geben, die diesen Eindruck teilen. Drei Seiten weiter versichert der Autor: „... wissen wir heute, daß das ‚Ich‘ nichts weiter ist als ein Artefakt des körperbewußten Gehirns ... Das ‚bewußte Ich‘ wird erzeugt und gesteuert von neuronalen Prozessen, die nicht unmittelbar erfahrbar sind.“ Dies ist die (zu Recht) berüchtigte, derzeit im wissenschaftlichen Mainstream aber recht beliebte sog. „Gehirntheorie des Bewusstseins“, die Medard Boss (1975) meisterhaft als einen materialistischer Ideologie geschuldeten sachlichen Unsinn entlarvt hat. Von „wissen wir heute“ kann folglich keine Rede sein. Diese Auffassung genießt zwar im wissenschaftlichen Mainstream einigen Zuspruch. Aber eben deshalb sprechen wir ja von einer „Lehrmeinung“, weit entfernt von der Art erkenntnistheoretischer Sicherheit, die der Autor stets anzustreben behauptet.

Weiter: „’Leben‘ läßt sich definieren als ein auf dem ‚Prinzip Eigennutz‘ basierender Prozeß der Selbstorganisation“ (S. 17). Auch dies ist in der Wissenschaft lediglich eine partikuläre Meinung, die, zudem populistisch zurechtformuliert, als eine Gewissheit verkauft wird. Dann wiederum scheint Schmidt-Salomon überraschender Weise plötzlich doch noch für monistisch-pantheistische Vorstellungen anfällig zu werden, wenn er auf S. 55 schreibt:

„Evolutionäre Humanisten vertreten ein dezidiert naturalistisches Weltbild. Das heißt: Sie gehen vor dem Hintergrund wissenschaftlicher Forschung von einem Bild des Kosmos aus, in dem ‚alles mit rechten Dingen zugeht‘, in dem es keine metaphysischen Fabelwesen (Götter, Dämonen, Hexen oder Koolde) gibt, die auf supranaturalistische (übernatürliche) Weise (‚Wunder‘) in das Weltgeschehen eingreifen können. Bedeutet das aber, daß ... jede Gottesvorstellung dem Weltbild des evolutionären Humanismus prinzipiell widersprechen muß? Nicht unbedingt. So wäre es mit unseren empirischen Erkenntnissen durchaus vereinbar, ‚Gott‘ im Sinne der Mystiker als ‚Summe allen Seins‘ zu definieren, als metaphysisches, unpersönliches Wesen, das jenseits unserer Wahrnehmung den gesamten Kosmos erfüllt. Evolutionäre Humanisten könnten die Existenz eines solchen Gottes nicht bestreiten, da es unsinnig wäre, eine Aussage über die Existenz bzw. Nichtexistenz eines Wesens machen zu wollen, das per definitionem nicht wahrgenommen werden kann.“

Auf der vorhergehenden Seite hatte der Autor noch zu verstehen gegeben: „Der religiöse Zugang zur Welt ist gekoppelt an eine zutiefst autoritäre Denkstruktur“ (S. 54). Das ist ein Totschlagargument, das in einem Buch, das sich vorgeblich wissenschaftliche Redlichkeit auf die Fahnen geschrieben hat, ebenso befremdlich wirkt wie die Behauptung, „daß sämtliche religiösen Quellentexte weit unter dem ethischen Mindeststandard jeder halbwegs zivilisierten

Gesellschaft stehen“ (S. 67). Man muss die inkriminierten religiösen Quellentexte gar nicht verteidigen, um zu zeigen, dass dies eine völlig absurde Behauptung ist. Denn die Präambeln der Verfassungen vieler „halbwegs zivilisierter Gesellschaften“ berufen sich – mit Recht oder nicht – ausdrücklich auf solche religiösen Quellentexte.

„Selbstverständlich wissen wir nicht“, räumt der Autor auf S. 146 ein, „ob sich die Leitkultur Humanismus und Aufklärung jemals ... wird durchsetzen können.“ Hilfreich wäre es zu diesem Zweck sicherlich, wenn der Autor und die ihn beauftragende Giordano-Bruno-Stiftung sich etwas weniger weltanschaulich-kämpferisch und aufdringlich materialistisch-atheistisch gebärden würden. Freilich ist im Buch von Schmidt-Salomon nicht nur mancherlei kritikbedürftig; es gibt vielmehr, das soll abschließend nicht verschwiegen werden, auch einige positive Ansätze. Beispielhaft sei hier Schmidt-Salomons Eintreten für ein „mitmenschliches“ Verhalten gegenüber der Tierwelt genannt: „Schädigende Tierversuche an ... höher entwickelten Lebewesen sollten möglichst ganz vermieden werden ... ‚Füge nichtmenschlichen Lebewesen nur so viel Leid zu, wie dies für den Erhalt deiner Existenz unbedingt erforderlich ist!‘, ließe sich die tierethische Maxime des evolutionären Humanismus in etwa umschreiben. Dieser Leitsatz unterscheidet sich deutlich von der biblischen Anweisung ‚Macht euch die Erde untertan!‘“ (S. 124).

Literatur

- Boss, M. (1975). Grundriss der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie. Huber, München.
- Eberlein, G.L. (1991, Hrsg.). Schulwissenschaft – Parawissenschaft – Pseudowissenschaft. S. Hirzel / Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart.
- Goldner, C. (2000). Die Psycho-Szene. Alibri-Verlag, Aschaffenburg.

Heidemarie Koch

Frauen und Schlangen

Die geheimnisvolle Kultur der Elamer in Alt-Iran

Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 2007

ISBN-10: 3-8053-3737-X, ISBN-13: 978-3-8053-3737-3, 188 Seiten, € 39,90

Rezensent:

WILHELM KALTENSTADLER ²⁶

Heidemarie Koch, die Schülerin des Althistorikers, Archäologen und Elamforschers Walther Hinz, hat ein fundiertes gründlich recherchiertes Buch zur Geschichte der Elamer, der Elamitern des Neuen Testaments, herausgebracht. Bis zum heutigen Tag ist das an der irakischen Grenze gelegene „Ilam“ noch eine der 30 Provinzen des modernen Iran, in welcher vor allem Kurden leben. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass *Elam* bzw. auf Elamisch *Haltamti*, das „Land des Herrn“, vor dem Erscheinen des Buches von Frau Koch „zu den großen Unbekannten der frühen Hochkulturen des Vorderen Orients zählte.“ Diese Hochkultur prägte die Geschichte des Vorderen Orients vom 5. bis zum 1. Jahrtausend vor Christus, also über eine Zeitspanne, wie man sie bisher nur aus der altägyptischen Geschichte kannte. Archäologische Funde deuten aber darauf hin, dass die elamische Kultur mindestens bis ins 7. Jahrtausend zurückgeht. Koch macht auch als eine der ersten auf den entscheidenden Beitrag der Elamer zur Entstehung und Entwicklung der frühen Schrift aufmerksam, und sie weist nach, dass die elamische Schrift ursprünglich eine Strich-, später

²⁶ 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.

eine Keilschrift, wie im Akkadischen²⁷, war. Bei den Elamern soll es sich nach Koch nicht um Semiten handeln. Allerdings kann „El-am“ auch als ein semitisch-hebräisches Doppelwort aufgefasst werden. Es bedeutet dann nichts anderes als „Volk Gottes“ (El = Gott, am = Volk), was in etwa mit dem „Land des Herrn“ (Haltamti) bzw. „Land Gottes“ („Herr“ steht bei den Völkern der Antike für „Gott“) übereinstimmt. Heinsohn führt mit Bezugnahme auf König die in der Genesis genannte Namensform Elam „auf den assyrisch-babylonischen Namen Elamtu zurück, der volksetymologisch auf das Hochland, auf den gebirgigen Teil des östlichen und nordöstlichen Babyloniens hinweist.“²⁸

Das antike elamische Reich deckte sich geographisch weitgehend mit dem heutigen Iran, darum ist auch der Ausdruck „Elamer in Alt-Iran“ im Untertitel durchaus berechtigt. Die Hauptzentren dieser hochentwickelten elamischen Kultur sind Susa und Anshan, „das elamische Zentrum im Herzen Irans“, zumindest seit 3200 v. Chr. Beide Städte waren später auch persische Residenzstädte. Die beiden Städte sind etwa um 4000 v. Chr. entstanden, kleinere Städte bzw. Siedlungen sind mit Sicherheit schon im 5. Jahrtausend nachweisbar, viele aber wohl noch viel älter. Blühende Handelszentren wie Tepe Yahya und Djiroft, Schadad und Schahr-i Sochte stärkten in den Jahren von 3100 bis 2500 v. Chr. die elamische Wirtschaft. Das Leben der Menschen in Elam scheint sich aber nicht in der täglichen Arbeit erschöpft zu haben. Denn es wird überliefert, dass König *Untasch-Napisircha* für die Göttin *Pinengir* nicht nur einen Tempel, sondern auch ein „Wirthaus“ errichtete, in dem auch Bier ausgeschenkt wurde – im mesopotamischen Bereich ein Freudenhaus, für das die sumerische Göttin *Inanna / Ishtar* zuständig war. Solche Freuden wurden wohl nicht nur den Gottheiten, sondern auch den Elamern selbst zugestanden. Aus einer späteren Zeit erfahren wir, dass die Göttinnen *Pinengir* für Liebe und Erotik und *Kiririscha* für den Krieg zuständig waren.

In „Elams Blütezeit“ vom 14.-12. Jahrhundert v. Chr. trat *Dur-Untasch*, „die heilige Stadt der Könige“, vor allem des Königs *Untasch-Napisircha*, mit ihrer einmaligen Zikkurat, einem Stufentempel (Koch Abb. 68), ins Licht der Geschichte. Diese Stadt, heute Tschogha Zambil, lag nur 30 km von der alten Hauptstadt Susa entfernt. Wichtige Epochen der elamischen Geschichte waren auch die Zeit der „elamischen Großregenten“ und die bisher noch wenig

27 Akkad war das erste semitische Großreich. Akkad wurde von Sargon (I-) von Akkad zum Zentrum seines Reiches erhoben. Man spricht daher vom „Reich von Akkad“ bzw. vom „Akkadischen Großreich“ und nennt die entsprechende Periode der mesopotamischen Geschichte die „Akkad-Zeit“ (ca. 2340–2200 v. Chr).

28 König, F.W.: Elam. In Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Bd. 2, Berlin et al., 1938, S. 234. Vgl. auch Gunnar Heinsohn: Elam. In: *Zeitensprünge* 3 (2007) S. 226-232, hier S. 226.

erforschte Epoche von *Kabnak* (Haft Tepe = „Sieben Hügel“) mit der großen Zikkurat, welche König *Tempt-ahar* wohl um die Mitte des 2. Jahrtausends errichtet hatte. Trotz der Residenz in Kabnak trugen Tempt-ahar und seine Nachfolger den Titel „König von Susa und Anshan“. Dieser Titel war seit der frühen Zeit der Großregenten nicht mehr im Gebrauch.

Im „Land des Herrn“, in Elam, waren Religion und Alltagsleben untrennbar miteinander verwoben. Religiöse Feste waren auch Feste für die Menschen, bei denen man auch Schlachttiere verspeiste und das selbst erzeugte Bier konsumierte. Diese Identität von Religion und menschlichem Leben äußerte sich nicht zuletzt darin, dass der Name eines Gottes oder einer Göttin den zweiten Teil des Namens fast aller erhaltenen Könige bildet. Ein Beispiel: Am Ende des 3. Jahrtausends regierte König *Kutik-Inschuschinak*, „der letzte König der Dynastie von Awan“. Der Königsname bedeutet wörtlich „Der von Gott Inschuschinak Beschützte“. Inschuschinak ist also der Name des Gottes, während Kutik der symbolische Name des Königs ist. Viele Abbildungen auf Siegeln, Scherben, Tontäfelchen und Skulpturen lassen vermuten, dass die menschlichen Tätigkeiten und Arbeiten „auf einen engen Zusammenhang mit göttlichem Kult“ (S. 55) hinweisen. Die Präsenz göttlicher Wesen unter den Menschen ist, wie auch im Alten Testament³ immer wieder berichtet, als Realität überliefert und nicht als Mythos gemeint.²⁹

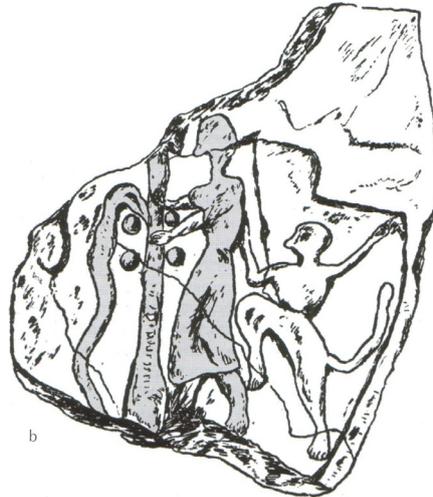
Religiöse Veranstaltungen wie Prozessionen zu einem Götterbild etc. sind darum auch weltliche Feste und umgekehrt. Die auf zahlreichen Abbildungen überlieferten Tiere wie Affe, Bär, Löwe, Greif, Adler, Stier und Schlange sind kultische Objekte mit Symbolcharakter, z.B. der „Kniende Stier“ (Koch Abb. 35). Frauen werden dabei oft gemeinsam mit Schlangen dargestellt, so z.B. bei Koch Abb. 80b die „Verführung der Eva“. Löwe und Schlange waren Symboltiere des Gottes *Inschuschinak*. Der Löwe war auch Symboltier der Göttin *Narunde*, einer Kriegs- und Siegesgöttin.

Das Leben der Elamer war trotz der wirtschaftlichen Prosperität noch lange eine „Welt von mythischen Wesen und magischen Kräften, die symbolhaft dargestellt, verehrt und gefürchtet wurden.“ (S. 34). Viele der auf uns gekommenen Zeichen und Symbole, wie z.B. das *kiden* (Koch Abb. 10), scheinen Zauberkraft besessen zu haben. Auch scheinen diese magischen Zeichen bei Wallfahrten eine beachtliche Rolle gespielt zu haben.

Ganz wichtig erscheint mir, dass Frau Koch in ihrem Werk immer wieder darauf hinweist, dass die elamischen Frauen in relativ großer Freiheit lebten und sozial geachtet waren. Sie zeigt Frauen mit schönen Kleidern und mit dem üblichen weiblichen „Pferdeschwanz“

29 Kap. „Die Ehen der Engel mit den Töchtern der Menschen; die Ankündigung der Sintflut, Bestrafung der gefallenen Engel und ihrer Kinder“ bei Erich Weidinger: Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel, Augsburg 1991, S. 150f. Die Kinder aus diesen ungleichen Ehen, die Nephilim, werden als „Riesen“ übersetzt.

(Göttin mit Pferdeschwanz bei Koch Abb. 57b, S. 107). Frauen konnten Vermögen erwerben, dieses sogar vererben und als Zeuginnen vor Gericht auftreten. Sie waren also nicht nur Träger von Pflichten, sondern auch von Rechten. Auch war die Frau bei den Elamern nicht wie im Alten und Neuen Testament die „Verursacherin alles Bösen“, was erst „unter semitischem Einfluß geschehen sein muß“ (S. 154). Die folgende Abbildung (Koch S. 153) erinnert sehr an den Sündenfall und die Verführung der Eva im Alten Testament.



Diese Abbildung ist nicht nur ein ungewöhnliches historisches Dokument, weil hier ein Zwitter in menschenähnlicher Gestalt mit einem langen Schwanz vorkommt, sondern weil dieses Wesen fatal an die Gestalt erinnert, in der man sich noch bis ins 19. Jahrhundert hinein auf christlicher Seite den Teufel (mit langem Schwanz) vorstellte. Doch das vom Ende des 3. Jahrtausends aus Susa stammende Terrakottafragment, welches Frau Koch als „Verführung der Eva“ deutet, hat weitaus mehr als den „Teufel“ zu bieten. Es handelt sich offensichtlich um das Motiv des biblischen Sündenfalls, das in Elam wesentlich früher auftaucht als in der jüdischen Genesis. Beim elamischen Sündenfall befinden sich die Schlange, die Frau („Eva“) und der „Teufel“ vor dem Baum, dem in Genesis 3,24 genannten „Baum der Erkenntnis“ bzw. dem kabbalistischen „Baum des Lebens“. Es fehlt hier jedoch Adam, der Mann. Wurde er in Elam erst später ein Opfer des „Teufels“? Der hier gezeigte Baum war wohl kein realer Apfelbaum. Die vier Früchte des Baumes symbolisieren wohl die vier Himmelsrichtungen und die vier Ströme, welche vom Paradies ihren Ausgang nehmen.

Auch in der Welt der Gottheiten kamen die Frauen nicht zu kurz, denn in Elam gab es zahlreiche Göttinnen für alle möglichen Lebenslagen, z.B. für die Liebe und den Krieg. Ich stimme Frau Koch zu, wenn sie sogar ein Matriarchat in der elamischen Frühzeit für möglich hält.

Das Reich der Elamer war auch ein Reich des Krieges, vor allem mit den mesopotamischen Herrschern. Nicht zuletzt die Schutrukiden-Dynastie im 2. Jahrtausend tat sich durch Kriege hervor. Solche Kriege hatten durchaus auch positive Effekte, da unter König *Schilhak-Inschuschinak* „die alten Tempel ... in einem vorher nicht bekannten Ausmaße restauriert“ wurden. Die Elamer hatten sich dabei auch mit den bekannten historischen Größen der Antike wie z.B. *Hammurabi*, *Sargon II.* (721-705), *Nebukadnezar* (1125-1104 v. Chr.), *Assurbanipal* (7. Jahrh. v. Chr.) und schließlich ganz zum Schluss mit dem Perserkönig *Kyros dem Gr.* auseinanderzusetzen. Angesichts der regelmäßig immer wieder zu führenden Kriege brauchte man natürlich auch eine Kriegsgöttin, die *Narunde*, also eine Frau. Die meisten antiken Völker hatten männliche Kriegsgötter, z.B. die Griechen ihren Ares, die Römer Mars.

Die Kultur der Elamer ist nicht nur eine solche der Religion und des Mythos. Bei Ausgrabungen der letzten Jahre wurden auf Tonscherben, Rollsiegeln etc. Abbildungen entdeckt, bei welchen man spontan an die moderne Technik des 20. Jahrhunderts denkt, etwa bei der Abbildung „Menschen bei der Arbeit“ (Koch S. 54). Diese Szene aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. bringt man eher mit unserer Gegenwartskultur als mit der elamischen Antike in Verbindung. Es gibt offensichtlich in der Antike nicht nur die Technik des Krieges³⁰, sondern auch eine solche für das Leben.

Man gewinnt, um ein Fazit zu ziehen, bei der Lektüre des Buches von Koch den Eindruck, dass es in Elam – trotz der in den Nachbarstaaten (sogar in Palästina) nachweisbaren Existenz der Sklaverei – keine Sklaven gegeben hat. War das wirklich der Fall? Die Autorin hätte wenigstens die Frage der antiken Sklavenhaltergesellschaft auch für Elam kurz anschnitten und auf das Fehlen einer Sklavenhaltergesellschaft in Elam hinweisen sollen.

Immer wieder ist im Werk von Koch die Rede von chronologischen Lücken.³¹ Es handelt sich immerhin um Lücken, die bis zu 400 Jahre umfassen. Die von der Autorin nicht

30 Vgl. meinen Vortrag vom 27.10.2007 bei der Tagung der AAS in München „Göttinnen, Götter, Könige, Fabelwesen, 'Fabelhaftes' im Gottesvolk Elam“. Die Vorträge dieser Tagung werden in einem Tagungsband vom Ancient Mail Verlag in Groß-Gerau veröffentlicht.

31 In den Schriften der Antike sind mehrfach entwickelte Kriegsmaschinen genannt. In den Apokryphen ist z.B. die Rede von einem „Widder“, einer Art Rammbock, mit welchem man feste Mauern zum Einsturz bringen kann. Vgl. Erich Weidinger: *Die Apokryphen*, a.a.O., Psalmen Salomos, Kap. 2, S. 167. Wörtlich: „In seinem Übermut stürzte der Sünder mit dem Widder feste Mauern, und du hindertest es nicht.“

bestrittenen zahlreichen größeren und kleineren Lücken der elamischen Geschichte und seiner Nachbarstaaten bleiben jedoch unkommentiert. Angesichts der Häufigkeit dieser Lücken und der Tatsache, dass viele Ereignisse der elamischen Geschichte oft nur ungenau datierbar sind, liegt der Schluss nahe, dass nicht nur in der sumerisch-babylonischen³², sondern auch in der elamischen Geschichte die Chronologie nicht stimmt. Es ist auch nicht auszuschließen, dass sich wiederholende Herrschernamen nicht zwei verschiedene Personen, sondern nur eine einzige Person betreffen. Ein Beispiel: Koch schließt nicht aus, dass der letzte Simaschki-Regent namens *Ebarti* mit dem ersten „Großregenten“ *Ebarat* identisch ist. Was hätte eine solche Doppelung zur Folge?

An der Zuverlässigkeit der überlieferten wohl unvollständigen Königslisten bestehen also auch im Falle von Elam Zweifel. Der Haupttitel des Buches „Frauen und Schlangen“ ist nur zu einem kleinen Teil, der Untertitel „Die geheimnisvolle Kultur der Elamer in Alt-Iran“ voll zutreffend. Es wäre darum sinnvoll, in einer künftigen Auflage den Untertitel zum Haupttitel zu machen oder einen passenderen Haupttitel zu wählen.

32 Gunnar Heinsöhn: Die Sumerer gab es nicht: Von den Phantom-Imperien der Lehrbücher zur wirklichen Epochenabfolge in der „Zivilisationswiege“ Südmesopotamien. Darstellung der Probleme und Vorschläge für ihre Lösung in einem chronologischen Überblick, Frankfurt am Main 1988.

Michael Schetsche, Martin Engelbrecht (Hg.)

Von Menschen und Außerirdischen

Transsterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft.

transcript Verlag, Bielefeld, 2008

ISBN 978-3-89942-855-1, 286 Seiten, 27,80 €

Rezensentin:

JEANNETTE SCHMID³³

Wenn jemand Anderen davon erzählt, ein UFO gesehen zu haben, wird er oder sie in den meisten Fällen auf Unverständnis oder Amusement stoßen. Das liegt nicht daran, dass das Thema „Außerirdische“ nicht gesellschaftsfähig wäre, schließlich gibt es das SETI-Programm und eine rege wissenschaftliche Diskussion der generellen Möglichkeit intelligenten Lebens auf anderen Himmelskörpern. Wenn jedoch von *Erfahrungen* mit Außerirdischen die Rede ist, sei es als UFO-Sichtung oder erlebte Entführung, dann wird nicht diese Erzählung, sondern schnell der Erzähler selbst Gegenstand der Forschung, und es wird gefragt, wie solche Irrtümer und falschen Erinnerungen wohl entstanden sein könnten.

Wenn sich Gesellschafts- und Sozialwissenschaftler dieser Thematik zuwenden, dann müssen sie auf der Hut sein, dass die Beschäftigung mit diesem schillernden Randgebiet nicht ihre eigene Seriosität in Zweifel zieht. Die natürliche (aber unwissenschaftliche) Reaktion auf diese Bedrohung ist es, den Anspruch an Faktizität zu betonen und sich mit Selbstverständlichkeit ganz auf die Seite der offiziellen Wahrheiten zu schlagen. Diese Schwäche zeigt der Band von Michael Schetsche und Martin Engelbrecht nun eben gerade nicht. Die Herausgeber und Autoren riskieren es, in der jeweiligen Thematik UFOs, Abduktion und Präastronautik nicht von vorneherein Partei zu ergreifen, sondern sie bewahren eine wissenschaftliche Grundhaltung, der eben auch der Zweifel an dem bislang für wahr Erkannten eigen ist. Wer sich in ein Randgebiet vorwagt, braucht einen offenen Geist und eine saubere Methodik und muss so ideologiefrei wie nur irgend möglich vorgehen. Die Auswahl der Texte in diesem Band zeugt von dieser Haltung.

Da Aliens (wie der Name schon sagt) eben die Fremden sind, und Fremdheit immer das Gegenstück des Bekannten und Vertrauten voraussetzt, weist die Beschäftigung mit Außerirdischen immer auch auf Grundannahmen hinsichtlich des „Normalen“ zurück. Schon der erste Beitrag in dem Buch, von Martin Engelbrecht („Von Aliens erzählen“), lässt deutlich

33 Jeannette Schmid studierte Psychologie in Gießen und Frankfurt und habilitierte an der Universität Heidelberg. Seit 2008 ist sie an der Universität Frankfurt am Main im Bereich E-Learning tätig.

werden, dass diese Verknüpfung von Fremd und Normal sowohl künstlerisches Stilmittel als auch Vehikel der Sozialkritik sein kann. Seine schlaglichtartige Analyse von SF-Literatur zeigt übergreifende Strukturen auf und macht überdies Lust auf weitere Lektüre.

Im künstlerischen bzw. Medien-Bereich ist auch der nachfolgende Beitrag von Matthias Hurst („Dialektik des Aliens“) angesiedelt. Hier geht es um Darstellungen von Außerirdischen in Film und Fernsehen. Während die Unterhaltungsindustrie die Neugier und die Lust am Nervenkitzel zu befriedigen sucht, wird sie bei dieser Thematik nolens volens zum Spiegel gesellschaftlicher Strömungen und auch Ängste – die Fremden erweisen sich als hervorragende Projektionsfläche. Hurst geht intensiv auf einen Widerspruch ein, den er als Dialektik begreift – das Fremde muss, um als Fremdes erlebbar zu werden, eben doch ein gewisses Maß an Verständlichkeit aufweisen und daher eben auch Vertrautes enthalten. Je schärfer das Fremde konturiert wird, umso mehr Ansatzpunkte für die Assoziation mit dem Vertrauten ergeben sich.

Unerwartet in diesem Band (wer denkt bei dieser Thematik an die frühe Neuzeit?) und hochspannend ist der Beitrag von Marie-Luise Heuser („Transterrestrick in der Renaissance“). In dem Maße, in welchem von der Vorstellung eines Universums mit der Erde als Mittelpunkt abgerückt wurde, verlor auch der Mensch seinen Führungsanspruch, und die Existenz anderer vernunftbegabter Wesen auf anderen Himmelskörpern wurde denkbar. Cusanus nahm die Vorstellung der Platoniker wieder auf, dass sich auf anderen Planeten und Sternen Bewohner „anderer Gattungen“ finden könnten; Giordano Bruno beschrieb die Hintergründe des menschlichen Dranges, das Entfernte zu erforschen, und Kepler machte sich die Thematik zunutze, um eine utopische Schrift für die Inquisition unverdächtig zu machen und wurde damit gleichzeitig zu einem ersten Vertreter der Science Fiction. Das Postulat der Existenz von Außerirdischen diente einerseits als Beleg für die Größe und Vielfalt der Schöpfung, andererseits bot es einen hervorragenden Ansatzpunkt für erkenntnistheoretische Diskurse.

Geschichtliches ist ebenfalls Thema des Beitrages von Ingbert Jüdt („Aliens im kulturellen Gedächtnis?“), allerdings geht es hier um den speziellen Gegenstand der Präastronautik, also um die Annahme, dass die Menschheit in ihrer Frühgeschichte prägenden Kontakt mit außerirdischen Besuchern gehabt haben könnte. Einen besonderen Schwerpunkt in den Ausführungen von Jüdt hat die Lehre von Dänikens mit der Idee sowohl der technologischen wie auch der genetischen Einflussnahme Außerirdischer und damit einer Zurückweisung sowohl historischer wie auch religiöser Deutungen und sogar der Lehre von der Evolution. Hier steht ein weitgehend geschlossenes Modell wissenschaftlichen Ansätzen gegenüber, die dessen Einzelbehauptungen Stück für Stück entkräften können und dies auch tun. Das Verdienst des Beitrages von Jüdt ist es, hier nicht stehen zu bleiben, sondern die Art und Weise, wie Präastronautik mit etablierter Wissenschaft und umgekehrt wie etablierte Wissenschaft mit Präastronautik umgeht, zum Gegenstand zu machen. Insbesondere seine Warnungen hin-

sichtlich der Isolierung solcher Ansätze und der Gefahr von Parallelgesellschaften sind wohlgesetzt und verdienen Beachtung.

Gerhard Mayer zeichnet die Berichterstattung über UFOs in *DER SPIEGEL* und *BILD* über sechs Jahrzehnte nach. Bei *BILD* scheint die Haltung der Autoren (es gibt UFOs vs. es gibt sie nicht) beliebig, durchgängig bleibt die Unterhaltungs- bzw. Sensationsorientierung. *DER SPIEGEL* wandelt sich von einer distanziert-amüsierten Haltung zu einer, die die Echtheit der Sichtungen für plausibel erklärt und von dort wieder zum ausgeprägten Skeptizismus. Ziel ist Aufklärung der Bevölkerung, der Kampf gegen die Gefahr des „Irrationalismus“. In jüngerer Zeit spaltet sich die Thematik UFOs und „außerirdisches intelligentes Leben“; während es nach wie vor nachrichtentauglich ist, sich über UFO-Sichtungen zu mokieren, kann auch *DER SPIEGEL* die ernsthaften Spekulationen etablierter Wissenschaftler über das mögliche Leben auf anderen Planeten nicht hinweg-ironisieren.

Der Beitrag von Ina Schmied-Knittel und Edgar Wunder („UFO-Sichtungen“) wendet sich den Personen zu, die solche Erfahrungen gemacht haben und davon berichten. Die empirische Erhebung der Häufigkeit solcher Erlebnisse trifft als erstes auf die Schwierigkeit, dass der Begriff „UFO“ zum einen ein nicht-identifiziertes Flugobjekt meint und als solches zum Einsatz kommt (ich habe etwas gesehen, was ich mir nicht erklären konnte), andererseits aber gleichgesetzt wird mit der Beobachtung eines außerirdischen Flugobjektes (ich habe eine fliegende Untertasse gesehen). Dies ist nur einer der Gründe, weshalb es schwierig ist, an verlässliche Sichtungszahlen zu kommen. Die Autoren befassen sich gezielt mit der Struktur von UFO-Berichten, die einerseits allgemein (aus Presse und Fernsehen) vertraute Elemente, aber andererseits auch Vorsichtsklauseln enthalten – denn zwar ist das Thema selbst nicht ungewöhnlich, der Bericht einer UFO-Erfahrung bedroht jedoch die Glaubwürdigkeit der berichtenden Person. Ob dieses Misstrauen in die Rationalität des UFO-Sichters berechtigt ist, verfolgt der zweite Teil des Beitrages von Schmied-Knittel und Wunder: Die verbreitete These von einer irgendwie gearteten geistigen Anormalität der UFO-Sichter bestätigt sich nicht. Das Stereotyp entwickelt jedoch Kräfte; so kann die Besonderheit in der Gestaltung der Berichte als Resultat der berechtigten Furcht vor einer Stigmatisierung verstanden werden.

Unberechtigte Stigmatisierung oder berechtigte Krankheitsvermutung – die Frage stellt sich ganz besonders für Personen, die darüber berichten, von Außerirdischen entführt worden zu sein. Im Beitrag „Entführt!“ erläutert Michael Schetsche das Skript, das den Entführungsberichten zugrunde liegt und das in den allgemeinen Wissensbestand übergegangen ist. So lässt sich erklären, weshalb die Geschichten, die weltweit erzählt werden, sich derart ähneln. Die Frage, die bleibt, ist allerdings, wen es trifft – gibt es Menschen, die für eine solche Erfahrung besonders verwundbar sind? Bislang haben sich keine allgemeinen psychischen Defekte bei Personen gefunden, die diese Geschichten berichten. Menschen, die der Auffassung sind, dass ihnen eine Entführung durch Aliens zugestoßen ist, zeigen allerdings häufig

die Symptome eines Traumas. An dieser Stelle wird es dann irrelevant, ob die Entführungsidee eine reale Basis hatte oder nicht – sobald sich die Person als Entführungsoffer begreift und mit dieser Erfahrung ihren gegenwärtigen Zustand erklärt, ist die Entführung subjektiv real und hat reale Folgen. Hier finden sich augenfällige Ähnlichkeiten mit Berichten über Missbrauch in der Kindheit, die nachweislich einer realen Grundlage entbehren. Trotzdem ist das vermeintliche Missbrauchsopfer letztlich auch ein reales, denn die falschen Erinnerungen sind Teil des individuellen Erlebens geworden und zeigen die entsprechenden negativen Folgen. Und wie auch in einer Vielzahl jener Fälle spielen bei dem Trauma durch Alien-Entführungen Therapeuten eine verdächtige Rolle, indem sie bei unspezifischen Klagen von Klienten diese Deutungsmuster angeboten oder sogar suggeriert hatten. Dass sich viele der berichteten Erlebnisse auf nachvollziehbare Alternativerklärungen reduzieren lassen, bedeutet jedoch nicht, dass die Situation „Mensch begegnet überraschend Außerirdischem“ automatisch der Fiktion zugerechnet werden muss. Schetsche ordnet sich nicht unkritisch der generellen Ablehnung dieser Möglichkeit unter, sondern lässt der Möglichkeit Raum.

Die Randständigkeit der Forschung zur Thematik „UFOs“ und „Außerirdische“ hat zur Folge, dass es verhältnismäßig wenige Wissenschaftler gibt, die sich an die Thematik heranzuwagen und dass im Vergleich dazu sehr viele Laien sich an der Forschung versuchen. Das wirft die Frage nach der generellen Möglichkeit einer Wissenschaftlichkeit der Forschung zu dieser Thematik auf, und damit stößt der Beitrag von Gerd H. Hövelmann („Vernünftiges Reden und technische Rationalität“) zu einer entscheidenden Frage vor: Was kann die Wissenschaftstheorie zur Frage des wissenschaftlichen Status dieser Forschung beitragen? Da der Gegenstand der UFO-Forschung nach wie vor recht unbestimmt ist, ist ein erster Schritt eine Bedeutungsfestlegung auf eine Art kleinsten gemeinsamen Nenners ohne Bedeutungsüberschuss. Ein UFO ist demnach ein Unidentifiziertes Fliegendes Objekt, wobei offen bleibt, ob es sich gegebenenfalls zum Identifizierten Fliegenden Objekt (IFO) wandelt und ob dieses sich als außerirdisches Objekt herausstellt oder nicht. Wenn sich die Forschung nicht auf die Personen, die ein UFO gesehen zu haben meinen, konzentriert (Forschungsfeld für Sozial- und Geisteswissenschaften), sondern auf Wechselwirkungen dieses unidentifizierten Objektes mit seiner physikalischen Umgebung, hat die UFO-Forschung Kennzeichen einer Naturwissenschaft und bedarf insofern keiner gesonderten wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Die Erkenntnistheorie wird hingegen gefordert sein, wenn man darüber spekulieren möchte, was man überhaupt über fremde Intelligenzen wissen/begreifen kann.

„SETI“, das ist die empirische Suche nach außerirdischem Leben, das Horchen ins All und der Versuch der Kontaktaufnahme. Wie Martin Engelbrecht ausführte, verbinden sich mit diesem Vorhaben sowohl Erwartungen („Hoffentlich finden sie etwas“) und Befürchtungen („Hoffentlich finden sie nichts“ bzw. „Hoffentlich werden wir nicht gefunden“). Mit der Erwartungshaltung gegenüber dem Verhalten außerirdischer Intelligenz verknüpft ist auch eine

entsprechende Sicht der menschlichen Intelligenz und der Zukunft der Menschheit. SETI ist auch eine Gegenposition zu religiös-fundamentalistischen Schöpfungsmythen. In SETI stecken sowohl Überlegungen über die Wahrscheinlichkeit der Existenz bewohnter Welten wie auch Ideen über die Ähnlichkeit der biologischen und sozialen Evolution – es wird erwartet, dass außerirdische Intelligenzen ebenfalls bereitwillig kommunizieren und dass ihre Natur, insbesondere wenn sie uns (schon) weit überlegen sein sollten, wohlwollend sei. Dies weist unmittelbar auf Annahmen hinsichtlich der erwarteten Entwicklung der Menschheit zurück, auf einen humanistisch geprägten Optimismus.

Was aber, wenn SETI den gesuchten Kontakt findet? Wenn die Existenz von Außerirdischen nicht mehr ins Reich der Spekulation gehört, sondern Tatsache wird, wird dies die Gesellschaft einschneidend verändern. Im Beitrag „Auge in Auge mit dem maximal Fremden?“ entwirft Michael Schetsche vier verschiedene Szenarien des Erstkontaktes. Annahmen über Motive und Bedürfnisse der Aliens lässt er dabei wohlweislich außen vor; er versucht, anthropozentrische Selbstverständlichkeiten weitestgehend zu vermeiden. Mit SETI verbunden ist das Fernkontakt-Szenario. Die Ferne bedeutet eine sehr große Zeitspanne zwischen Empfang der Nachricht und Erhalt einer Antwort, und die Fremdartigkeit des Senders lässt es fraglich erscheinen, ob sich eine solche Sendung überhaupt decodieren lässt. So mildert diese Entfernung den Eindruck, den diese Entdeckung auf den Alltagsmenschen machen wird. Im Artefakt-Szenario wird ein Objekt aufgefunden, das zweifellos außerirdischen Ursprungs ist. Auch hier stellt sich wieder das Problem des Decodierens, selbst wenn Schriftzeichen und Symbole vorhanden sein sollten. Im Gegensatz zum Fernkontakt-Szenario haben die Fremden den Weg zur Erde (in ferner oder naher Vergangenheit) jedoch schon gefunden. Die Öffentlichkeit würde intensiv die Frage diskutieren, wie mit dem Objekt zu verfahren sei. Ein Direktkontakt würde zunächst zu einem existenziellen Schock führen. Die Menschheit als diejenige Fraktion, die nicht agiert, sondern reagiert, hat bei solch einem Zusammentreffen automatisch die Position des Unterlegenen. Im Agenten-Szenario schließlich (die Aliens sind schon längst unerkannt unter uns) wären die Auswirkungen auf die menschliche Kultur womöglich noch verheerender. Gute Gründe also, einen solchen Kontakt geheim zu halten. Damit gewinnen Verschwörungstheorien in diesem Bereich Plausibilität – was sie behaupten, ist nicht belegt, aber es wäre immerhin denkbar.

Was man in diesem Band sicher nicht ohne Weiteres erwartet hätte, liefert Kai-Uwe Schrogel: „Weltraumpolitik, Weltraumrecht und Außerirdische(s)“. Die Politik (auch bedacht darauf, sich vor den Wählern nicht lächerlich zu machen und überdies Geld zu sparen) bringt derzeit wenig Finanzierung auf für Raumsonden, die nach außerirdischer Intelligenz fahnden sollen. Auch das Weltraumrecht fristet ein stiefmütterliches Dasein, allerdings gibt es diverse Regeln und Vereinbarungen, die sich zu verbindlichen Gesetzen entwickeln könnten. Sie betreffen beispielsweise die Kontamination anderer Himmelskörper durch irdische Lebens-

formen und auch die Verfahrensregeln für den Kontakt mit Außerirdischen. Schrogl beschreibt, dass die Rechtswissenschaft bislang in beeindruckendem Maße in Vorleistung getreten ist, dass allerdings völkerrechtliche Gremien sicher noch sehr viel Zeit benötigen werden, bis diese Vorschläge Völkerrecht werden können. Sofern ein erster Kontakt stattfindet, wäre es allerdings sehr zu wünschen, dass diese Regelungen schon bestehen, um nicht von vornherein eine feindselige Reaktion zu programmieren.

Im Schlussbeitrag „Prekäre Wirklichkeiten am Himmel“ kommen die beiden Herausgeber Michael Schetsche und Martin Engelbrecht noch einmal auf das zurück, was letztlich Leitmotiv dieses Buches ist: Was bedeutet eigentlich „Wissenschaftlichkeit“ in der Forschungslandschaft mit UFOs, Alien-Entführungen und frühzeitlichen Besuchen von Außerirdischen, wenn diese Landschaft zumeist von überzeugten Laien für sich reklamiert wird? Es bedeutet sicher nicht, sich unreflektiert in die Gegenposition zu begeben, alles von vornherein als Phantasie und Irrtum zu deklarieren und das ganze Gebiet abzulehnen. Bislang ist eben dies aber weitgehend der Fall.

In diesem Themenbereich kann man aber auch anstelle verhärteter Fronten so etwas wie „Wissenschaft im Werden“ ausmachen. Somit ist dieser Band nicht nur relevant für die Beschäftigung mit dem Thema „Menschen und Außerirdische“, sondern er wirft auch ein Schlaglicht darauf, wie sich Wissenschaft an Neuland heranpirscht und welche Schwierigkeiten auf diesem Weg zu bewältigen sind.

Lance Storm, Michael A. Thalbourne (Eds.)

The Survival of Human Consciousness

Essays on the Possibility of Life After Death

McFarland, Jefferson, N.C., 2006

ISBN-10: 0-7864-2772-8, 311 Seiten, \$45.00

Rezensent:

ANDREAS SOMMER³⁴

Das vorliegende Buch versteht sich als Begleitband der ebenfalls von Michael Thalbourne und Lance Storm herausgegebenen Anthologie *Parapsychology In the Twenty-First Century*, in welcher das Thema „Survival of Death“ ausgespart worden war, um nun im vorliegenden Band gesondert behandelt zu werden. Angesichts der Tatsache, dass in einem der Kapitel des Vorgängerbandes (Krippner & Hövelmann 2005) die Streichung der Survival-Hypothese von der parapsychologischen Forschungsagenda empfohlen wird, mag dies vielleicht manche, die anderer Meinung sind, freudig überraschen.

Selber skeptisch in bezug auf die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode, spricht James Houran in seinem Vorwort zu *The Survival of Human Consciousness* die Hoffnung aus, Lesern möge bei der Lektüre so unbehaglich werden, dass sie das Thema ernst zu nehmen beginnen. In einem zweiten Vorwort betonen die Herausgeber die Bedeutung eines breiteren akademischen Interesses am Thema, das sie heute als dringlicher denn je zuvor ansehen. Um es vorwegzunehmen: Unbehaglich ist mir beim Lesen von *The Survival of Human Consciousness* stellenweise in der Tat geworden. Die folgende – zugegeben teilweise harsche – Kritik entspringt somit meiner Übereinstimmung mit den Herausgebern hinsichtlich ihrer Einschätzung der Dringlichkeit des Themas. Einen von Houran erhofften Beginn eines interdisziplinären akademischen Dialogs zum Thema wird, so fürchte ich, das Buch als Ganzes betrachtet eher erschweren, wenn auch einzelne Beiträge sicherlich spannend und nützlich sind.

So legt Keith Chandler mit seinem den Abschnitt „Historical Issues“ eröffnenden Kapitel „Refutation of the ‚Denial of Death‘ Hypothesis“ manche, wie ich finde, wertvolle Gedanken vor, die im wesentlichen eine Kritik von Ernest Beckers freudianischen Voraussetzungen in dessen bekanntem Buch *The Denial of Death* auf der Basis einer historischen Analyse darstellen, die sich von den Neandertalern über das späte Neolithikum bis hin in unsere moderne

34 Andreas Sommer, B.A., studiert derzeit Medizingeschichte am Wellcome Trust Centre for the History of Medicine in London.

Zivilisation erstreckt. Becker, so Chandler, klammere eine wichtige anthropologische Konstante aus, nämlich die transzendente Dimension des Menschseins, und ende somit zwangsläufig bei einem verzerrten Bild der Rolle des Todesbewusstseins als Motor für menschliches Handeln: „The reason I am raising these issues is not to deny that Becker’s position that life after death *can* be an illusion (one among many) to compensate for a fear of mortality. What I do most strongly deny is that such an illusion, when it occurs, is necessary *because we are human* rather than *because we are a particular variety of humans at a particularly fragile and disrupted stage of our evolution*“ (p. 13, kursiv im Original).

Ein interessantes Argument in Chandlers Beitrag richtet sich gegen die verbreitete Auffassung, dass die interkulturelle Konzeption eines Jenseits lediglich als Resultat einer Kompensation der Furcht vor dem Tod zu verstehen ist. Der Tod, so Chandler, wurde in so gut wie allen frühen Kulturen lediglich als Übergang in ein nächstes Leben verstanden und war – anders als heute – kulturpsychologisch gesehen im allgemeinen ein gut integrierter Bestandteil menschlichen Lebens. Chandler vertritt die Ansicht, dass frühe Kulturen weniger den Tod an sich fürchteten, als vielmehr *die Toten*. In diesem Zusammenhang bezweifelt der Autor die Allgemeingültigkeit der von Paläoanthropologen oft vertretenen Ansicht, dass Grabbeigaben dem Zweck dienten, dem Verstorbenen den Weg ins bzw. das Leben im Jenseits zu erleichtern. Grabbeigaben könnten nach Chandlers Meinung ebenso gut dem Zweck gedient haben, die Geister verstorbener Übeltäter, die nach folkloristischer (bzw. spiritistischer) Auffassung an ihre früheren Besitztümer affektiv gebunden sind, an ihr Grab zu bannen und somit von einer Rückkehr in die Gemeinschaft der Lebenden fernzuhalten (s. auch Grosso 1990), was er mit anderen Funden, bei denen Leichen gefesselt, mit Gewichten beschwert oder mit gebrochenen Gliedmaßen beigesetzt wurden, in Verbindung bringt. Chandler weist darauf hin, dass die australischen Aborigines, die er als Überbleibsel einer „frühen neolithischen“ Kultur betrachtet, heute noch entsprechende Vorsichtsmaßnahmen zur Vereitelung der Rückkehr böser Totengeister treffen. Selber kein Experte auf dem Gebiet der Paläoanthropologie, bin ich kaum in der Lage, ein qualifiziertes Urteil zur Stichhaltigkeit von Chandlers Behauptungen abzugeben, halte sie aber für unbedingt prüfungswürdig.

Christopher M. Moreman plädiert im nächsten Kapitel, „Mystical Experience and the Afterlife“, für eine Aufgabe des westlichen Jenseitsverständnisses und schlägt stattdessen eine östliche Herangehensweise an die Sterbeproblematik vor. Warum dieser Beitrag in „Historical Issues“ untergebracht ist, will mir nicht recht einleuchten, da sich der Verfasser offensichtlich weder in der Geschichte der Survival-Forschung auskennt noch in seinem Beitrag tiefer in die Geschichte der östlichen und christlichen Mystik eindringt. Sein Versuch der Übersicht über verschiedene Evidenzsparten der Survival-Forschung scheint mir insgesamt recht enttäuschend und unausgewogen. Über die Evidenz aus dem Mediumismus schreibt er z.B. nach einem Hinweis auf die typische Fehlerhaftigkeit medialer „Durchgaben“: „Furthermore, of all

the great thinkers, poets, musicians, etc., none has succeeded in creating a masterpiece from beyond the grave“ (p. 35), und zitiert dann die Selbstberichte des Musikmediums Rosemary Brown, deren zweifellos interessante Leistungen jedoch nie wissenschaftlich dokumentiert bzw. publiziert wurden. Warum man von verstorbenen Künstlern erwarten können soll, dass sie ihre Kunstwerke durch ein Medium durchgeben (was außerdem nicht dasselbe ist wie „im Jenseits kreieren“), erklärt Moreman leider nicht. Zudem wird unmittelbar vorher noch eingeräumt, dass mediumistische Durchgaben unabhängig vom Status der hypothetischen Kommunikatoren inhärent stark fehleranfällig sein dürften, und somit der eigenen Forderung nach Kunstwerken als Identitätsbeweise in auffälliger Weise widersprochen – wenn triviale Informationen wie Personennamen und banale persönliche Erinnerungen oft so schwer (hypothetisch) „durchzubringen“ sind, wieso soll die Durchgabe von ganzen Kompositionen und literarischen Produktionen etc. dann ohne weiteres gelingen, wie von Moreman scheinbar impliziert? Außerdem scheint der Autor, von Rosemary Brown abgesehen, keinerlei Kenntnis über die Literatur zu mediumistischen Kunstproduktionen zu haben (siehe z.B. Freimark 1914, Prince 1927, Sidgwick 1924).

Wenn Moreman über das komplexe Feld der Nahtoderfahrungen schreibt: „Given the cultural differences in these accounts, though, it is unreasonable to draw conclusions other than that these visions represent expectation more than reality“ (p. 36), zeugt dies von keiner guten Kenntnis der Fachliteratur. Zwar wird niemand bestreiten wollen, dass kulturelle Einflüsse eine wichtige Rolle bei den als Evidenzkategorie der Survival-Forschung ohnehin oft überschätzten Nahtoderfahrungen spielen. Doch diese auf Erwartungseffekte zu reduzieren, lässt entweder auf Befangenheit oder mangelnde Kenntnis des Forschungsstandes schließen.

Moreman fährt dann fort, Stephen Braude (2003) anzukreiden, er ignoriere in seinen konzeptuellen Arbeiten die Möglichkeit eines nicht-persönlichen oder kollektiven Weiterlebens im Sinne eines östlichen Seelenverständnisses und baue seine Argumentation auf dem westlichen egozentrischen Verständnis der hypothetisch postexistierenden Psyche als Einzelwesen auf. Darum, so Moreman, seien Braudes Argumente schon im Ansatz verfehlt, da Einzelpsychen in Wirklichkeit gar nicht existierten. Dabei wird flissentlich übersehen, dass die empirische Survival-Forschung sich nun einmal an ihren Daten zu orientieren hat, die sich ganz zwangsläufig um „Identitätsbeweise“ von Verstorbenen drehen. Statt einer Verkennung der natürlichen Voraussetzungen der Survival-Forschung wäre m.E. ein Vorschlag angebracht gewesen, wie denn kollektives oder unpersönliches Weiterleben (im Sinne des Eingangs der Einzelseele ins „Absolute“, „Nirwana“, den „Allgeist“ etc.) empirisch zu belegen sei.

In diesem Zusammenhang kritisiert Moreman – etwas schulmeisterlich, wie ich finde – die im Westen übliche Ansicht, dass ein Leben nach dem Tod nur im Sinne eines persönlichen Weiterlebens reizvoll sein kann und schließt: „Whatever happens after our deaths *surely* happens without any correspondence to our desires, personal interests, or how appealing the

outcome may or may not be“ (p. 37, meine Hervorhebung). Ich frage mich, was den Autor da so sicher macht. Die Altmeister der Survival-Forschung, Carl du Prel, Frederic Myers, Emil Mattiesen und Ernesto Bozzano, die ausführlich die Rolle z.B. von Zwangsvorstellungen (in du Prels bzw. James Braids Jargon „Monoideismen“) bei Spukphänomenen und Geistererscheinungen diskutiert haben, hätten sicher ein Wörtchen auf eine so leichtfertige und psychologisch oberflächliche Versicherung zu erwidern gehabt. Außerdem genügt ein Blick in die anspruchsvollere spiritistische Offenbarungsliteratur – die keinen geringeren heuristischen Status als die Literatur der östlichen und christlichen Mystik haben kann –, um festzustellen, dass der vielbeklagte Mangel an Homogenität von Beschreibungen des Jenseits in medial „empfangenen“ Berichten eine wichtige Einschränkung erfährt: Ein Grundthema dieser (wenigstens heuristisch interessanten) Produkte ist nämlich, dass es genau diese persönlichen Wünsche, Interessen und Zwangsvorstellungen sind, die unsere jenseitige Umwelt gestalten sollen (vgl. Cummins 1933, Mattiesen 1936-39 Bd. 3, Price 1953, Swedenborg 1776).

Moreman begeht einen „Erbfehler der Mystik“, der mir implizit auch für gewöhnlich von transpersonalen Psychologen an Bord genommen zu werden scheint, indem er voraussetzt, dass der *bloße Sterbevorgang* den „Eingang ins Absolute“, welcher ja in der östlichen und christlichen Mystik das durch harte Arbeit an sich selbst erworbene Endziel darstellt, in jedem Fall zum natürlichen Resultat hat. Um so peinlicher, wenn sich dann wenige Sätze später ein empfindlicher Widerspruch findet: „According to these Eastern philosophies, our belief in ourselves as a distinct individual is the result of ignorance on our part, *and through a succession of lifetimes, we might become sufficiently enlightened that we recognize this*“ (p. 37, meine Hervorhebung). Wenn der Sterbevorgang uns nach Moremans Auffassung von der Illusion der Individualität auf einen Schlag befreit, wozu sollen dann wiederholte Erdenleben gut sein – und wer oder was soll sich denn da überhaupt wiederverkörpern? Und was macht der Verfasser, der sich vorgeblich gut in der östlichen Philosophie auskennt, aus der von ihm nicht erwähnten Tradition des tibetischen Buddhismus, die den Sterbevorgang als kritische Gelegenheit zum Ablegen der Illusion der Persönlichkeit sieht und hierzu ausgeklügelte Techniken und Übungen ausgearbeitet hat (Evans-Wentz 1960)?

Ähnlich oberflächlich kritisiert Moreman später dann auch Braudes „argument from crippling complexity“ (Braude 2003) zur potentiellen theoretischen Einschränkung von Psi unter den Lebenden („Superpsi“) als Gegenhypothese zur Hypothese des Weiterlebens (s. auch Sommer 2005). Das von Braude postulierte Kausalproblem, so heißt es, sei ein Scheinproblem, da unsere (illusorischen) Einzelpsychen ja alle nur gewissermaßen „Ausstülpungen der Weltseele“ seien und der fragliche „Psi-Informationstransfer“ sich darum nicht inter-, sondern intrapsychisch abspiele. Der Autor wird doch aber hoffentlich nicht davon ausgehen wollen, dass intrapsychische Prozesse jenseits der Kausalität ablaufen.

Angenommen, unsere Einzelsythen ließen sich so einfach in eine Weltseele auflösen, wie Moreman zu glauben scheint. Es wird kein Wort darüber verloren, welchen Grund der „Allgeist“ bzw. die „Unterbewusstseine“ unserer illusorischen Einzelsythen für ein solches Täuschungsmanöver im Allgemeinen, geschweige denn im Einzelfall, haben könnte, das wir unter Annahme von Superpsi zum Verständnis der oft so verwickelten phänomenologischen Dramaturgie postulieren müssten. Zwar wird wenig später (p. 42) behauptet, dass sich all diese Phänomene bestimmt irgendwelchen psychischen Bedürfnissen verdankten, und noch später (p. 44) werden allgemeine Beispiele aufgezählt, die der Summe der phänomenologischen Merkwürdigkeiten der Daten jedoch kaum gerecht werden. Die Feststellung, dass diese Bedürfnisse nicht unbedingt individuelle sein müssen (p. 44), führt schließlich auch nicht zwangsläufig zu einem besseren Verständnis von Moremans schwer verdaulicher Logik.

Ähnlich verblüfft wie ich werden vielleicht auch andere Leser sein, wenn Moreman in der Zusammenfassung seiner Position ganz ohne vorbereitende Bemerkungen, geschweige denn Begründung, dann doch einwirft, dass die Superpsi-Hypothese in der Erklärung komplizierter Fälle *versage* (p. 43). Seine Schlussfolgerung liest sich wie folgt: „The Universal Mind hypothesis might be said to take the middle path between the two [survival vs. superpsi; A.S.], positing that the information comes to the individualized mind from within and from without at once, so to speak“ (p. 43). Das mag elegant klingen, aber eine Lösung der diesem Gedanken innewohnenden konzeptuellen und epistemologischen Schwierigkeiten bleibt uns Moreman schuldig, und es hilft da auch eine Beschwörung der Jungschen Archetypen wenig (p. 44).

Nicht weniger unbrauchbar ist das konzeptuelle Kuddelmuddel, das Douglas Stokes in „Mind, Matter and Death“, dem ersten Kapitel des Abschnittes „Theoretical and Experimental Issues“, seinen Lesern als Lösung des Todesproblems auftischt. Stokes' metaphysisches Konstrukt macht – ähnlich wie das früher von John Palmer (1995) vorgeschlagene und zu recht anscheinend wieder aufgegebenes Modell – deutliche Anleihen bei Leibniz' Monadenlehre, ohne dass jedoch entweder hierauf noch auf Palmers Hypothese mit nur einem Wort bezug genommen würde.

Ausgehend von einem bekannten Gedankenexperiment zur Einschränkung von Descartes' *cogito ergo sum*, nämlich der logischen Möglichkeit der Nichtidentität einer aus dem Schlafe erwachenden Person mit der eingeschlafenen Person, schlägt Stokes die Existenz von „Mini-Shins“ vor, winziger selbstbewusster Entitäten, die mit den Zellen des menschlichen Körpers, also auch mit den Gehirnzellen, fluktuierend in Verbindung stehen. Stokes' Theorie besagt, dass die menschliche Illusion individuellen Bewusstseins („Shin“) aus einer intrahierarchischen „holographischen Verschränkung“ der Mini-Shins resultiert. Die vorübergehende Verknüpfung mit den Gehirnzellen lässt – durch Informationsspeisung aus von früheren Mini-Shins hinterlassenen „Gedächtnisspuren“ – die Mini-Shins jeweils dem Trugschluss aufsitzen, sie seien mit ihren die Gedächtnisspuren hinterlassen habenden Vorgän-

gern identisch. Mit dem Austritt aus den jeweiligen Zellen verlieren Mini-Shins diese Illusion wieder, bis sie in die nächste Zelle eintreten. Es findet also ein beständiges „Recycling“ der Mini-Shins statt, die an sich aber unsterblich sind.

Stokes wirft in seinem Buchkapitel – das eine Fingerübung zu seinem jüngsten Buch (Stokes 2007) gewesen zu sein scheint, in dem er im wesentlichen ähnlich, wenn auch begrifflich noch aufwendiger argumentiert – mit bekannten Namen aus der Neuroforschung und der Philosophie des Geistes nur so um sich, was bei manchen Lesern vielleicht den Eindruck erwecken wird, der Autor werde schon wissen, wovon er da spricht. Wenn Stokes vorgibt, seine Theorie erkläre das bei Split-Brain-Patienten beobachtete paradoxe Verhalten und Erleben (das er dadurch „erklärt“, dass durch die Trennung der Hirnhälften eine holographisch-systemische Verdoppelung des „Shin“ induziert wird, dessen Hälften je selbstbewusst nun Besessenheitsgeistern gleich in den getrennten Hirnhälften hausen), berechtigt den Leser schon sein Verständnis der Ätiologie des Phänomens zu Misstrauen. So wird impliziert, dass Hirnhemisphärentrennung in jedem einzelnen Fall unweigerlich eine solche paradoxe „Doppelbeseelung“ nach sich ziehe. Nicht nur ist dies meines Wissens irreführend (Crabtree 2007), es wird auch versäumt darauf hinzuweisen, dass diese Symptomatik normalerweise nur in den ersten Monaten zu beobachten ist und dann die Hemisphären wieder koordiniert werden, was manchmal unter beobachtbaren Anstrengungen vor sich geht (Braude 1995, Sidtis 1986). Von welcher „beshinnten“ Hemisphäre diese Koordination wohl nach Stokes' Meinung ausgeht?

Stokes tut wenig dagegen, den Leser glauben zu machen, er halte jede Form der Dissoziation für eine „Besessenheit“ durch Shins; jedenfalls werden keinerlei Demarkationskriterien zur Unterscheidung zwischen Dissoziation im herkömmlichen Sinne und einer hypothetischen Inbesitznahme durch Shins gegeben. Stokes' Versäumnis der Demarkation impliziert in letzter Konsequenz, dass sich jedesmal, wenn ich beim Autofahren während einer Diskussion mit meinem Beifahrer einen Gang schalte, ohne dass diese Tätigkeit von einem bewussten Willen begleitet wird, sich ein Shin meines Arms bemächtigt.

Nicht nur aus diesen Gründen ist Stokes' Theorie ein erstklassiger Kandidat für eine gründliche ockhamsche Rasur. So wird mit der Annahme von Mini-Shins statt nur einer theoretischen Entität – die Postexistenz der menschlichen Psyche, was den meisten Kritikern der Survival-Hypothese ja schon zu viel ist – eine ins Unendliche steigende Anzahl von theoretischen Entitäten postuliert, und das alleine, um gewöhnliches menschliches Erleben und Verhalten zu beschreiben. Ob und inwiefern Stokes' Hypothese mit dem empirischen Material der Survival-Forschung vereinbar ist, erfährt der Leser in Stokes' Beitrag nämlich nicht. Und schon gar nicht bietet sie gegenüber der Survival-Hypothese und Superpsi den Vorteil der Möglichkeit einer theoretischen Falsifikation, besteht man auf einer präskriptiven Wissenschaftstheorie im Sinne Poppers.

Theoretisch hochproblematisch ist auch der „multidualistische“ Charakter von Stokes' Hypothese: Es wird in keiner Weise der Versuch einer Erklärung unternommen, warum und vor allem *wie* die von Körperzellen substantiell verschiedenen Mini-Shins mit ersteren in Verbindung geraten sollen – es besteht hier also das substanzdualistische Interaktionsproblem in höchster Potenz. Nicht minder schwierig ist auch Stokes' wohl wichtigste Grundvoraussetzung, nämlich die, dass Zellstrukturen und Gedächtnisspuren im Gehirn für Erinnerungen und Identität verantwortlich sind. Dass die in den Neurowissenschaften so beliebten „trace theories“ konzeptuell auf äußerst schwachen Füßen stehen, ist mehrfach gezeigt worden (Braude 2006, Gauld 2007). Der einzige Wert dieses Kapitels kann m.E. darin bestehen, als Beispiel dafür zu dienen, wie konzeptuell bitte nicht vorgegangen werden darf; nicht in der Wissenschaft im allgemeinen, und schon gar nicht auf einem so kontroversen Feld wie der Survival-Forschung.

Im nächsten Kapitel, „Conversations About Survival: Novel Theoretical, Methodological, and Empirical Approaches to Afterlife Research“, bereitet William Braud seine Gedanken – wenigstens der äußeren Form nach – in einer Art „sokratischem Dialog“ zwischen zwei fiktiven Protagonisten auf, die sich am Rande einer wissenschaftlichen Tagung treffen und über Aspekte der Survival-Forschung plaudern. Sicherlich ist die Wahl der Form Geschmackssache und vielleicht geeignet, einem wissenschaftlichen Laienpublikum zu gefallen. Persönlich finde ich diese Art der Darstellung von Gedanken etwas bemüht und hätte z.B. wahrscheinlich auch ohne eine Beschreibung der Handtasche der Protagonistin verstanden, um was es dem Autor geht. U.a. unterhalten sich die beiden Protagonisten über die Frage, ob – die Möglichkeit eines Weiterlebens vorausgesetzt – wir alle den Tod überleben oder vielleicht nur einzelne, über den Einfluss von Erwartungen und Glaubenseinstellungen auf die Art und Weise eines hypothetischen Weiterlebens, über die Natur eines hypothetischen Weiterlebens, Vorschläge zur Verbesserung und Erweiterung empirischer Ansätze und Methoden, z.B. unter Einbeziehung der Hypnose usw.

Es fällt schwer, den Zweck der Aufmachung des Beitrags in der Form eines sokratischen Dialogs nachzuvollziehen. Zum einen unterscheiden sich die Positionen der beiden Dialogpartner nicht deutlich genug voneinander, warum auch eine lehrreiche Synthese am Schluss des Gesprächs ausbleiben muss (die auch erst gar nicht versucht wird). So ist die als Skeptikerin fungierende Figur nach meinem Dafürhalten nicht wirklich kritisch. Wenn sie z.B. darauf aufmerksam macht, dass in den 1960er und 1970er Jahren anhand von Tierversuchen die Möglichkeit von Gedächtnistransformation durch Zellinjektionen nachgewiesen wurde, ist das keine sonderlich vorsichtige Äußerung (s. Collins & Pinch 1998 zur Diskussion dieser kontroversen Experimente). Insgesamt handelt es sich bei dem Dialog auch um keine wirkliche Diskussion, sondern eher um ein harmonisches und für meinen Geschmack viel zu spekulatives Geplauder zwischen Freunden. Sicher sind einige zur Sprache kommende Spekula-

tionen interessant, aber insgesamt erscheint mir Brauds schriftstellerisches Experiment eher verfehlt; m.E. sind ein erkennbar strukturierter Stil, ein sich durch den Dialog ziehender roter Faden und vor allem eine solidere konzeptionelle Basis für einen solchen Dialog unentbehrlich. Wenn das Gespräch ohne zusammenfassende Schlussfolgerungen relativ abrupt endet und das Kapitel ohne ersichtlichen Bezug mit einem Auszug aus einer Schrift Sri Aurobindos über Reinkarnation beschlossen wird, trägt auch dies nicht zu einem besseren Verständnis des Zwecks dieses Beitrags bei.

Michael Thalbournes Kapitel „Hallucination Proneness and Experiences Related to Survival“ ist die Darstellung von Ergebnissen zweier Fragebogenstudien, die mit 244 bzw. 60 Psychologiestudenten durchgeführt wurden. Untersucht werden sollte die Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen dem Glauben an bzw. Erfahrungen von paranormalen Phänomenen und der Anfälligkeit für Halluzinationen gibt. Thalbourne kommt zu dem Ergebnis, dass seine Studie keinen solchen Schluss zulässt. Vermisst habe ich Hinweise zum Hintergrund und der Zielsetzung der Studie, einen Bezug zu ähnlichen Arbeiten sowie einen historischen Kontext (z.B. zum Census of Hallucinations der Society for Psychical Research [Sidgwick *et al.* 1894]). Da es sich hierbei offensichtlich um eine Originalarbeit handelt, wird sich vielleicht außerdem mancher Leser fragen, was die Herausgeber dazu bewogen haben mag, diesem Buch eine empirische Originalstudie einzuverleiben (die beiden anderen empirischen Studien in diesem Buch sind Wiederabdrucke), vor allem, weil in keiner Weise ersichtlich wird, ob das Manuskript durch irgendeine Art Peer Review oder einen anderen Qualitätssicherungsprozess gegangen ist, wie es in der empirischen Literatur üblich ist.

Das nächste Kapitel, „Constructing Time After Death: The Transcendental-Future Time Perspective“ von John Boyd und Philip Zimbardo (dem Initiator des berühmten Stanford Prison Experiments), ist als nächster empirischer Beitrag ein Wiederabdruck aus der Zeitschrift *Time and Society* (1997). Er behandelt die Frage, ob der Glaube an ein Weiterleben, d.h. an eine hypothetische Zukunft nach dem Tod, aktuelles Verhalten beeinflussen und motivieren kann, was die Autoren durch das sozialpsychologische Konstrukt einer „transcendental-future time perspective“ beschreiben: „When seen from the perspective of the transcendental-future, behaviors often seen as irrational, such as suicide, extreme heroism, and excessive tithing, are transformed into rational behaviors expected to lead to fulfillment of transcendental-future goals“ (p. 108). In einem Nebensatz deuten die Autoren einen Gedanken an, den ich selber als maßgeblichen Legitimationsgrund der Survival-Forschung ansehe, nämlich die Rolle eines Glaubens an ein Leben nach dem Tod als ein basales ethisches Regulativ: „The reward of goals to be achieved after death, eternal life for instance, may extend to infinity, *raising the intriguing possibility of a source of infinite motivation*“ (pp. 111-112, meine Hervorhebung), und weiter: „Promoting some types of transcendental-future beliefs may generate powerful pro-social motivation“ (p. 121). Die Autoren entwarfen

zur Evaluierung ihres Konstrukts der „Transzendentalzeit-Zukunftsperspektive“ einen Fragebogen, den sie anhand von 1235 Teilnehmern in ihrer Studie validierten. Es bleibt zu wünschen, dass Replikationen der Studie folgen.

Im ersten Kapitel der Abteilung „Evidential Issues“ argumentiert David Fontana mit seinem Beitrag „Evidence for Survival from Recent Research into Physical Phenomena“ für die Bedeutung von berichteten Phänomenen aus dem Bereich des sogenannten physikalischen Mediumismus und der „Instrumentellen Transkommunikation“ zur Stützung der Survival-Hypothese. Wer wissen will, wie Wissenschaft nicht funktioniert und wie man argumentieren sollte, um Wissenschaftler auch weiterhin einen großen Bogen um unser Thema machen zu lassen, wird in diesem Kapitel wertvolle Anregungen finden. In einem historischen Überblick (in dem eingangs der Spuk in Hydesville als Ursprung des modernen Spiritismus durch eine falsche Datierung auf 1842 sechs Jahre vorverlegt wird) werden Forschungen zu den berichteten Leistungen physikalischer Medien wie D.D. Home und Eusapia Palladino angegriffen. Fontana beklagt sich über den wissenschaftlichen Unglauben an die berichteten spektakulären physikalischen Phänomene (wie Levitation von Objekten und Personen, Materialisationen von Objekten und menschlichen Gliedmaßen, direkte „Geisterstimmen“, Verlängerung der Gliedmaßen bei Home und anderen Medien etc.), die für ihn nicht nur zweifelsfrei und im wissenschaftlichen Sinne bewiesen sind, sondern scheinbar allesamt nur Geister Verstorbener als Urheber haben können.

Der wissenschaftliche Wert solcher Phänomene liegt für Fontana hierin: „The advantage of physical phenomena is that they provide objective experiences that can be witnessed and potentially agreed upon by all those present“ (p. 130), wobei er verschweigt, dass die Beobachtungsbedingungen im physikalischen Mediumismus typischerweise denkbar schlecht sind, weil die berichteten Phänomene meist Dunkelheit zur Voraussetzung haben. Wie gut es um die Möglichkeit objektiver Beobachtungen in solchen Sitzungen bestellt ist, wurde schon in den Anfängen der parapsychologischen Forschung durch Davey (1887) und Hodgson (1887) demonstriert, die in einer getürkten Sitzung nicht nur erfahrene Forscher (u.a. Alfred Russel Wallace) an der Nase herumführten, sondern auch fanden, dass von einer homogenen Bezeugung der (in diesem Falle objektiven, weil gefälschten) Phänomene keine Rede sein konnte. Dennoch ist m.E. das letzte Wort über die Leistungen von Medien wie Eusapia Palladino und vor allem D.D. Home, der bei guter Beleuchtung untersucht wurde und bis heute ein Rätsel für Wissenschaftler und Illusionisten geblieben ist, nicht gesprochen (vgl. Braude 1997, Lamont 2005). Wenn aber Fontana seine eigenen Untersuchungen der Scole-Gruppe (Keen *et al.* 1999), in denen wissenschaftliche Kontrolle u.a. dank überwiegend kompletter Dunkelheit die Ausnahme war, mit den genialen Experimenten eines Crookes (1889) oder Grunewald (1920) zu vergleichen scheint, halte ich das mindestens für Augenwischerei.

Abschließend wird von sensationellen Phänomenen aus dem Gebiet der „Instrumentellen Transkommunikation“ berichtet („paranormale“ Tonbandstimmen bzw. berichtete Kommunikationsversuche von Verstorbenen über verschiedene technische Medien wie Radio, TV, Computer etc.), die für Fontana den Rang einwandfrei wissenschaftlich dokumentierter Tatsachen haben. Zitiert werden allerdings nur populärwissenschaftliche Bücher und Beiträge aus der Zeitschrift *ITC Journal*, über deren wissenschaftliche Qualität der Leser sich relativ schnell selber auf der Website der Zeitschrift (www.itcjournal.org/journal.htm) ein Urteil bilden kann. Es mag sein, dass die parapsychologische Gemeinschaft ihr Scherflein zum Mangel ernstzunehmender Literatur über solche berichteten Phänomene durch vielleicht zu vor-schnelle Ablehnung beigetragen hat, aber so zu tun, als ob die Literatur zur Instrumentellen Transkommunikation im wesentlichen eine wissenschaftliche sei, ist dreist. Fontanas persönliche Überzeugungen und seine Courage zur Äußerung abweichender Meinungen in Ehren, doch wenn offensichtlich ideologisch motivierter Missionsdrang (gleich ob aus dem spiritistischen oder szientistisch-pseudoskeptischen Lager) als wissenschaftliche Erkenntnis verbrämt wird, ist das intellektuell unredlich und schadet dem eigenen Feld.

Im nächsten Kapitel, „On Apparitions and Mediumship: An Examination of the Evidence That Personal Consciousness Persists After Death“, gibt William Roll, Urgestein der Survival-Forschung, einen ausgezeichneten historischen Überblick über Theorien und einige der eindrucksvollsten Fälle von angeblichen Geistererscheinungen und mediumistischen Phänomenen aus der „klassischen“ Literatur. Unter anderem werden die Problematik von kollektiven Erscheinungen, der „Drop-In Communicators“ oder der Xenoglossie aufgeworfen, und der Autor diskutiert die Rolle von hypothetischen „place memories“ zum Verständnis mancher Geistererscheinungen und mediumistischer Kommunikationen. Dabei knüpft er an die psychophysische Theorie Gustav Theodor Fechners an, derzufolge Erinnerungsprozesse immer mit materiellen Prozessen verbunden bzw. koordiniert sind. Etwas abrupt beendet Roll das Kapitel mit der für mich überraschenden Verheißung „It seems to me we are well underway to a resolution. We have predictive theories³⁵ and, thanks largely to Ian Stevenson, a growing body of facts“ (p. 170).

35 Roll bezieht sich hier auf Gertrude Schmeidler (1977), die eine Dokumentation expliziter Glaubenseinstellungen von Personen bzgl. eines Lebens nach dem Tode sowie individueller Wünsche, sich falls möglich nach dem Tode bemerkbar zu machen, als potenzielles Falsifikationsmittel vorschlägt: Demnach ließe sich die Survival-Hypothese tendenziell falsifizieren, sollten sich mehr skeptische „Kommunikatoren“ durch ein Medium „melden“, während tendenziell von einer Verifikation die Rede sein könnte, sollten mehr Kommunikationswillige als Urheber von „Mitteilungen aus dem Jenseits“ auftreten.

Stanley Krippner gibt im nächsten Kapitel, „Getting Through the Grief: After-Death Communication Experiences and Their Effects on Experiencers“ einen soliden Überblick zum Stand der Forschungen zu „Halluzinationen“ von Hinterbliebenen, die verstorbene Angehörige zum Inhalt haben, und die aufgrund ihres therapeutischen Potenzials auch Eingang in die schulpyschologische Literatur gefunden haben. Warum dieses Kapitel allerdings im Abschnitt „Evidential Issues“ auftaucht, ist schleierhaft, zumal Krippner selber zweimal darauf hinweist (pp. 177, 183), dass es ihm primär um die Bedeutung solcher Erfahrungen für die Betroffenen geht, weniger aber um deren Verwertbarkeit für die Survival-Forschung im Sinne einer Nachprüfung der Tatsächlichkeit von angeblichen Begegnungen mit verstorbenen Angehörigen. Im Gegensatz zu den eindrucksvolleren historischen Fällen angeblicher Geistererscheinungen (wie z.B. im vorigen Kapitel von William Roll beschrieben) sind die unter die Rubrik „After Death Communications“ fallenden Erfahrungen in aller Regel nach wissenschaftlichen Ansprüchen eher dürftig dokumentiert und können vielleicht, wenigstens aus Gründen der Sparsamkeit, temporär als Halluzinationen im Dienste psychischer Nöte kategorisiert werden. Dennoch gehört Krippners Überblicksarbeit zu den interessantesten und fundiertesten im Buch und ist mindestens als Beitrag zur Frage der Pathologie und Salutogenese außergewöhnlicher menschlicher Erfahrungen wertvoll.

Erlendur Haraldsson's Kapitel „Birthmarks and Claims of Previous-Life Memories: The Case of Purnima Ekanayake“ schließt den Abschnitt „Evidential Issues“ als dessen stärkster Beitrag ab, nicht zuletzt, weil der Autor sich einer Interpretation der Daten dieses eindrucksvollen Falles enthält und diese für sich selber sprechen lässt. Bei Haraldsson's Beitrag handelt es sich um einen Wiederabdruck eines Zeitschriftenartikels (aus dem *Journal of the Society for Psychical Research* 2000; siehe auch Sommer 2005, S. 208-210, für eine deutsche Zusammenfassung des Falls).

Pamela Rae Heath und Jon Klimo eröffnen den vierten Abschnitt, „Sociological and Phenomenological Issues“ mit dem Kapitel „What the Channeled Material of Suicides Tells Us About the Afterlife“. In einer vergleichenden phänomenologischen Studie anhand von mehreren hundert Büchern und Zeitschriftenbeiträgen aus mehr als 250 Jahren untersuchten die Autoren, welches Bild „mediale Durchgaben“ bzw. „gechannelltes“ Material über hypothetische nachtodliche Konsequenzen von Selbstmorden ergeben. Dabei wurden verschiedene Motivationen für Selbsttötungen berücksichtigt (z.B. Freitod aus Verzweiflung, Suizid aufgrund unheilbarer schmerzvoller Krankheit, aber auch Selbstmordattentate), die jeweils Einfluss auf die von den Autoren gefundenen nachtodlichen Stufen 1) Übergangsphase, 2) Erholungsphase, 3) Lebensrückblick und Selbstbeurteilung und 4) „spirituelle“ Arbeit haben sollen.

Leider finden sich in der Arbeit keinerlei Hinweise darauf, ob und ggf. welche Qualitätskriterien bei der Auswahl der konsultierten „medialen“ Schriften angelegt wurden, und auch

wenn die Autoren den heuristisch-phänomenologischen Charakter ihrer Studie betonen (p. 208), bleibt die Frage bedeutend, ob und inwiefern das in solchen Schriften typischerweise erheblich variierende Niveau und die Seriosität von Medien bzw. „Channels“ in irgendeiner Weise bei der Literatursichtung berücksichtigt wurde. Wenn dann ein jenseitiger „Lawrence von Arabien“ (p. 210) zu Wort kommt, mögen Zweifel an einer Gewichtung des verwendeten Materials nach *irgendwelchen* Qualitätskriterien erlaubt sein. Ein formaler Mangel der Arbeit besteht im Fehlen der Referenz von Cahagnet (1851) im Literaturverzeichnis, zitiert auf p. 217.

Robin Wooffitt versucht in seinem Beitrag „Some Observations on Spirit Participation in Medium-Sitter Interaction and Its Organization“ den Wert eines konversationsanalytischen Zugangs zur Interaktion zwischen Sitzungsteilnehmern und Medien innerhalb eines diskursiv-psychologischen Paradigmas aufzuzeigen. Durch ein ausgeklügeltes Transkriptionsverfahren sollen hierbei wichtige Details verbaler Kommunikation (wie Pausen, Wiederholungen, Betonungen etc.), die in herkömmlichen Transkriptionen für gewöhnlich verlorengehen, kenntlich gemacht werden, um Muster und potenzielle Kommunikationsstrategien von Medien zu verdeutlichen und die Dynamik solcher Begegnungen möglichst getreu abzubilden. Die in diesem Kapitel untersuchten Transkripte basieren auf in spiritistischen Massendemonstrationen und Einzelsitzungen in Großbritannien gemachten Tonbandaufzeichnungen, die in der Regel einen kommerziellen Hintergrund haben. Sicher führt die von Wooffitt angewandte konversationsanalytische Transkriptionsmethode zu einem Gewinn an impliziten Informationen, doch frage ich mich, in welchem Maße ihre Anwendung außerhalb eines diskursiv-psychologischen Zugangs, der die Frage der Evidenz der „medial“ übermittelten Informationen explizit außer Acht lässt, den erheblichen Mehraufwand in der Transkriptionserstellung und späteren -entzifferung rechtfertigt.

Im letzten Kapitel des phänomenologisch-soziologischen Abschnittes, „Origins of Belief in Life After Death: The Ritual Healing Theory and Near-Death Experience“, schlägt James McClenon seine „Ritual Healing Theory“ zum Verständnis von Nahtoderfahrungen vor. Diese besagt, dass dissoziative Dispositionen, durch frühkindliche Traumata verstärkt, das Auftreten außergewöhnlicher menschlicher Erfahrungen, so z.B. von Nahtoderfahrungen, begünstigen sollen, die wiederum eine Grundlage für den Schamanismus als Protoreligion seien. Resultierende schamanistische Rituale, die auf Plazebo- und Hypnosewirkungen basieren, böten einen größeren Überlebensvorteil für dissoziative Genotypen, was aus evolutionsbiologischer Sicht zur heutigen genetischen Basis für Religion geführt haben soll. Ferner besagt McClenons Theorie, dass Menschen mit zu außergewöhnlichen Erfahrungen führenden dissoziativen Dispositionen durch spirituelle Prozesse Heilung erfahren und dann in der Regel selber zu „Heilern“ würden. Ein Vorteil der Ritual Healing Theory ist ihr nicht-reduktiver Charakter, da sie einen evolutionsbiologischen Ansatz verfolgt, ohne die spirituelle

Dimension des Menschseins zu verleugnen und diese auf reine Genetik herunterzuschrauben. Ob sie im Detail zutrifft, muss sich freilich noch erweisen.

Der letzte Abschnitt des Buches, „Conclusions“, besteht aus zwei Kapiteln von Mitherausgeber Lance Storm. Im ersten dieser Kapitel, „Where Do We Go from Here?“, wird gefragt, „[h]as enough material been presented in the preceding chapters to reach a conclusion?“ (p. 263), und dann gefordert, „...we need to determine whether this book’s chapters cohere into a sensible and serviceable whole, or merely presenting us nothing more than a fragmented potpourri of disparate research findings“ (pp. 265-266). Leider schafft es Storm in seiner eloquenten, aber wenig kritischen Besprechung der einzelnen Beiträge in *The Survival of Human Consciousness* nicht, seine eigene Forderung zu erfüllen. Eine Zusammenführung in ein kohärentes Ganzes kann nach meinem Dafürhalten aufgrund der viel zu heterogenen Qualität der einzelnen Kapitel auch nicht gelingen; und schon gar nicht durch die Übernahme gewisser oben beanstandeter konzeptueller und epistemologischer Mängel. Mit dem abschließenden Kapitel, „A Solution: Radical Survivalism“, setzt Storm schließlich auf das sandige Fundament wenigstens der konzeptuellen Buchbeiträge ein löchriges Dach, das nach einem weiteren Missverständnis von Braudes „Argument aus der lähmenden Komplexität“ und zusätzlichen epistemologischen Spagaten damit rechnen darf, beim ersten Regen davongespült zu werden. Storm, anscheinend völlig unbelastet vom Wissen über Kausalität als einem der schwierigsten Probleme der Philosophie, unterstellt dem profilierten Philosophen Stephen Braude ein plump mechanistisches Kausalverständnis, um sich – wie vorher Moreman – des „Arguments aus der lähmenden Komplexität“ zu entledigen, und dies durch die eigene Theorie des „radikalen Survivalismus“ zu ersetzen. Letztere baut auf C.G. Jungs Theorie der Synchronizität auf – und wieder ertönt der Siegesruf der synchronistischen Akausalität über die primitive alte Kausalität, die für den philosophisch Ungebildeten scheinbar immer nur eine grob mechanistische Billiardkugelkausalität sein kann. Sowohl Storm als auch Moreman zuvor hätten sich die Mühe machen sollen, sich über die philosophischen Arbeiten des Kritisierten zum Thema der Kausalität und dem Problem der Synchronizität (Braude 2002) in Kenntnis zu setzen, die – letztlich zutreffend oder nicht – in jedem Fall eine Auseinandersetzung und Würdigung auf gleichem intellektuellen Niveau verdient hätten. Konzeptionell und epistemologisch unverständlich ist mir auch die Storms Theorie innewohnende Annahme eines „autonomen absoluten Wissens“, das unabhängig von einem Träger irgendwo im Raum bzw. unabhängig von Zeit und Raum existieren und Superpsi akausal mit Informationen speisen soll (Storm vertritt allerdings nicht die Ansicht, dass sich alle Phänomene, die auf ein Weiterleben nach dem Tode hindeuten, erschöpfend durch Psi unter Lebenden erklären lassen und nimmt auch die Survival-Hypothese ernst). Solange sich derart wilde Konstrukte nicht konzeptuell strukturieren, beschreiben und idealerweise empirisch testen lassen, bleiben sie wissenschaftlich gesehen wertlose metaphysische Spekulationen.

So vermengt Storm die teilweise interessanten Buchbeiträge zu einem insgesamt unappetitlichen Brei, denn es gibt innerhalb der verschiedenen Abschnitte keine gemeinsame empirische, geschweige denn theoretische Basis, die aber besonders in einem so kontroversen Feld wie der Survival-Forschung unabdingbar ist. Die Bezüge zu wichtigen historischen Arbeiten sind überwiegend oberflächlich, und die bisher wohl bewährteste theoretische Basis der Survival-Forschung, nämlich das Bewusstseinsmodell von Frederic Myers (1903; siehe z.B. Alvarado 2004 oder Kelly *et al.* 2007 für eine kritische Würdigung der Arbeiten Myers' in ihrem Bezug zum heutigen Stand der offiziellen Wissenschaft und ihrer Grenzgebiete), wird einfach übergangen. Ebenfalls unberücksichtigt bleiben im ganzen Buch auch jüngere Standardwerke wie die von Stephen Braudes Vorgängern Robert Almeder (1992) oder Alan Gauld (1982), die in der Verlängerungslinie der Arbeiten Myers' liegen und durch entsprechende kritische Würdigung in der Fachliteratur ihre Legitimation als Basisliteratur, auf welche alles folgende aufbauen sollte, erhalten haben. Ich habe ernste Zweifel daran, dass sich *The Survival of Human Consciousness* in diese Serie wird einreihen lassen.

Literatur

- Almeder, R. (1992). *Death and Personal Survival: The Evidence for Life After Death*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Alvarado, C.S. (2004). On the centenary of Frederic W.H. Myers's "Human Personality and Its Survival of Bodily Death". *Journal of Parapsychology* 68, 3-43.
- Braude, S.E. (1995). *First Person Plural: Multiple Personality and the Philosophy of Mind*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Braude, S.E. (1997). *The Limits of Influence. Psychokinesis and the Philosophy of Science*. Revised Edition. University Press of America, Lanham, MD.
- Braude, S.E. (2002). *ESP and Psychokinesis. A Philosophical Examination*. Revised Edition. Brown Walker Press, Parkland.
- Braude, S.E. (2003). *Immortal Remains: The Evidence for Life After Death*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Braude, S.E. (2006). Memory without a trace. *European Journal of Parapsychology* 21, (Special Issue), 182-202.
- Cahagnet, L.A. (1851). *The Celestial Telegraph; or, Secrets of the Life to Come, Revealed Through Magnetism; Wherein the Existence, the Form, and the Occupations, of the Soul After Its Separation From the Body Are Proved by Many Years' Experiments, by the Means of Eight Ecstatic Somnambulists, Who Had Eighty Perceptions of Thirty-Six Deceased Persons of Various Conditions; A Description of Them, Their Conversation, etc., With Proofs of Their Existence in the Spiritual World*. J. S. Redfield, New York.

- Collins, H.M.; Pinch, T. J. (1998). *The Golem: What You Should Know About Science*. Second Edition. Cambridge University Press, Cambridge.
- Crabtree, A. (2007). Automatism and secondary centers of consciousness. In Kelly, E.F.; Kelly, E.W.; Crabtree, A.; Gauld, A.; Grosso, M.; Greyson, B.: *Irreducible Mind: Toward a Psychology For the 21st Century*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 301-365.
- Crookes, W. (1889). Notes of Séances with D.D. Home. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 6, 98-127.
- Cummins, G. (1933). *The Road to Immortality: Being a Description of the After-life Purporting to be Communicated by the Late F.W.H. Myers*. Ivor Nicholson & Watson, London.
- Davey, S.J. (1887). The possibilities of mal-observation and lapse of memory from a practical point of view: Experimental investigations. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 4, 405-495.
- Evans-Wentz, W.Y. (1960). *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford University Press, New York.
- Freimark, H. (1914). Die mediumistische Kunst im Lichte ihrer Geschichte. *Psychische Studien* 41, 451-458.
- Gauld, A. (1982). *Mediumship and Survival: A Century of Investigations*. Heinemann, London.
- Gauld, A. (2007). Memory. In Kelly, E.F.; Kelly, E.W.; Crabtree, A.; Gauld, A.; Grosso, M.; Greyson, B.: *Irreducible Mind. Toward a Psychology For the 21st Century*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 241-300.
- Grosso, M. (1990). Die Angst vor dem Leben nach dem Tod. In Doore, G. (Hg.). *Gibt es ein Leben nach dem Tod? Kösel, München*, 218-237.
- Grunewald, F. (1920). *Physikalisch-mediumistische Untersuchungen*. Johannes Baum, Pfullingen.
- Hodgson, R. (1887). The possibilities of mal-observation and lapse of memory from a practical point of view: Introduction. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 4, 381-404.
- Keen, M.; Ellison, A.; Fontana, D. (1999). An account of an investigation into the genuineness of a range of physical phenomena associated with a mediumistic group in Scole, Norfolk. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 58, 150-452.
- Kelly, E.F.; Kelly, E.W.; Crabtree, A.; Gauld, A.; Grosso, M.; Greyson, B. (2007). *Irreducible Mind: Toward a Psychology For the 21st Century*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Krippner, S.; Hövelmann, G.H. (2005). The future of psi research: Recommendations in retrospect. In Thalbourne, M.A.; Storm, L. (eds.). *Parapsychology in the Twenty-First Century: Essays on the Future of Psychical Research*. McFarland, Jefferson, NC & London, 167-188.
- Lamont, P. (2005). *The First Psychic: The Peculiar Mystery of a Notorious Victorian Wizard*. Abacus, London.
- Mattiesen, E. (1936-39). *Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise* (3 Bde.). Walter de Gruyter, Berlin.
- Myers, F.W.H. (1903). *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (2 vols.). Longmans, Green, and Co., London.

- Palmer, J. (1995). Toward a general theory of survival. In Coly, L.; McMahon, J.D.S. (eds.). *Parapsychology and Thanatology: Parapsychology Foundation*, New York, 1-32.
- Price, H.H. (1953). Survival and the idea of "Another World". *Proceedings of the Society for Psychical Research* 50, 1-25.
- Prince, W.F. (1927). The Case of Patience Worth. Boston Society for Psychic Research, Boston, MA.
- Schmeidler, G.R. (1977). Looking ahead: A method for research on survival. *Theta* 5, (2), 2-6.
- Sidgwick, E.M. (1924). The "Oscar Wilde" script: Review of *Psychic Messages From Oscar Wilde* (Ed. Hester Travers Smith), "A New Message from Oscar Wilde" (*Occult Review* for November, 1923), and "The Oscar Wilde Script: A Critique by the Brother of Mr. V." (*Psychic Science* for January, 1924). *Proceedings of the Society for Psychical Research* 34, 186-196.
- Sidgwick, H.; Johnson, A.; Myers, F.W.H.; Podmore, F.; Sidgwick, E. M. (1894). Report on the Census of Hallucinations. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 10, 25-422.
- Sidtis, J. (1986). Can neurological disconnection account for psychiatric dissociation? In Quen, J. (ed.). *Split Minds / Split Brains: Historical and Current Perspectives*. New York University Press, New York, 127-147.
- Sommer, A. (2005). Im Niemandsland der Bewusstseinsforschung: Survival Research. Eine Übersicht. *Zeitschrift für Anomalistik* 5, 178-237.
- Stokes, D.M. (2007). *The Conscious Mind and the Material World: On Psi, the Soul and the Self*. McFarland, Jefferson, N.C. & London.
- Swedenborg, E. (1776). *Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen desselben; wie auch von der Geisterwelt und von dem Zustand des Menschen nach dem Tod; und von der Hölle: So, wie es gehöret und gesehen worden*. Commercierrath Daniel Christian Hechtel, Frankfurt a.M.

Diana G. Tumminia (Ed.)

Alien Worlds

Social and Religious Dimensions of Extraterrestrial Contact

Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2007

ISBN 0-8156-0858-6, xlii + 366 Seiten, \$ 34,95

Rezensent:

DANNY AMMON³⁶

36 Dipl.-Inf. Danny Ammon ist Doktorand der Medizinischen Informatik an der Universität Heidelberg und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Ilmenau. Er ist Vorstandsmitglied der Gesellschaft zur Erforschung des UFO-Phänomens (GEP) e.V. und in der Redaktionsleitung des *Journals für UFO-Forschung* tätig.

Die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Sammelbands zur sozialen und religiösen Perspektive auf den Mythos des Kontakts mit extraterrestrischen Lebewesen ist ein wenig ungewöhnlich: Die Herausgeberschaft sollte zunächst dem bekannten Religionssoziologen James R. Lewis, Professor an der University of Wisconsin, obliegen. Lewis' Forschungsschwerpunkt sind Ausprägungen moderner religiöser Bewegungen. In diesem Zusammenhang ist er vielfach als Autor bzw. Herausgeber von Büchern mit enzyklopädischem Charakter etwa zu New-Age-Glaubensrichtungen (Lewis & Melton 1992), Nahtod- und Jenseitsvorstellungen (Lewis 2001), Satanismus (Lewis & Petersen 2006), aber auch zu „Religionen aus anderen Welten“ (Lewis 1995, ein umfangreicher Sammelband zum UFO-Glauben in neuen Religionen) in Erscheinung getreten. Für den vorliegenden Sammelband kontaktierte Lewis zunächst potenzielle Autoren und erweiterte dabei das Spektrum von der Religionswissenschaft auf die kulturelle Erscheinung des UFO-Phänomens im Allgemeinen. In der Phase der Manuskripterstellung musste er die Arbeiten am Buch jedoch aus familiären Gründen abgeben – auf diese Weise wurde Diana G. Tumminia zur Herausgeberin.

Diana Tumminia ist Soziologiedozentin an der California State University in Sacramento und beschäftigt sich seit über 20 Jahren mit dem Studium von „UFO-Religionen“ (siehe „Dr. T's Space Page“: Tumminia 2007). Ihre neueren Forschungen beziehen sich auf die vor allem in den USA aktive Unarius Academy of Science, eine Gesellschaft, die den Fortschritt hin zu einem „interdimensionalen Verständnis des Lebens und des Geistes“ propagiert (Unarius Academy of Science 2008), und gipfeln in einer tiefeschürfenden Studie über die Unarius Academy und UFO-Religionen allgemein, *When Prophecy Never Fails*³⁷ (Tumminia 2005).

Alien Worlds geht aber, wie bereits erwähnt, über die reine religions- oder sozialwissenschaftliche Perspektive hinaus, was den Band aus der Menge derartiger Publikationen heraushebt: In den vier Teilen des Buches sollen zum einen sowohl Gemeinsamkeiten („Contactee Religions“) als auch Unterschiede („Abductees and Contactees“) sozialer und religiöser Verarbeitungen des Alien-Themas expliziert werden, zum anderen steht die allgemeine kulturelle Rezeption im Vordergrund („Myth, Folklore, and Media“), und schließlich ist der Umgang mit UFO- und Alien-Kontakten in einer an wissenschaftliche Forschung angelehnten Weise Thema („Ufological ‚Science‘ and Therapy“). So formuliert die Herausgeberin auch den Anspruch des Beitragswerks: „The open dialogue on the controversial subjects of UFOs and extraterrestrial phenomena has sparked debates in numerous disciplines and in alternative arenas of information sharing. In that spirit, this volume presents a dialectical range of discourse from sociology to ufology, which I hope will lead to a new synthesis on the part of the

37 Der Titel stellt den Bezug zur bereits Ende der 50er Jahre explizierten Theorie der kognitiven Dissonanz und zu ihrer empirischen Wegbereitung in Leon Festingers *When Prophecy Fails* her (Festinger 1957 bzw. Festinger, Riecken & Schacter 1956)

reader" (S. xiii). Ist es hier also wirklich gelungen, a) konsistent das Phänomen UFOs / Außerirdische aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln zu beleuchten und dabei b) das Spektrum der (para-)wissenschaftlichen und interdisziplinären Betrachtungen repräsentativ abzubilden?

Der erste Teil des Buches bezieht sich jedenfalls auf Tumminias eigenes Forschungsgebiet und stellt in fünf Beiträgen historische und soziologische Betrachtungen über Kontaktler-Religionen in den Mittelpunkt ("Aspects of the Social Construction of a Religious Leader", "Sense-Making and Interpretative Boundaries in a Contactee Group" etc.). Natürlich kann nur ein Überblick über die Diversifikation des organisierten Glaubens an Außerirdische gegeben werden, die Repräsentativität dieses Kapitels ist für alle Teile des Buches aber noch am ehesten gegeben (vgl. z.B. Fischinger & Horn 1999). Den Hintergrund solch moderner religiöser Betrachtungen von intelligentem außerirdischen Leben zu beschreiben, gelingt Bryan Sentes und Susan Palmer dabei am treffendsten: "That science and technology, whose worldview determines how things are, bring us to an unprecedented impasse demands that they must in some way be transcended (i.e., survived)." (S. 79)

Die Verbindung zwischen "Abductees and Contactees" im zweiten Buchteil wird nur in zwei von vier Beiträgen direkter beleuchtet: Vorher steht (wieder einmal³⁸) die Erklärung der Erfahrung „Entführung durch Außerirdische“ durch ein multifaktorielles, psychologisches und soziales Geschehen im Zentrum der Betrachtungen. Danach untersucht der Anthropologe Benson Saler dediziert die Rolle der "Secondary Believer", also derjenigen, die ohne eigene Erlebnisse von der Realität der „Entführungen“ überzeugt sind; er weist damit sowohl auf die Rolle des Untersuchers bei publizierten „Entführungsfällen“ hin als auch auf die Frage nach den Ursachen für Glauben, (berechtigten) Zweifel und aktive Verneinung derartiger Erfahrungen – die ungeklärt ist.

Erst Scott R. Scribner vergleicht schließlich den religiösen Kontext der Entführungserfahrungen mit dem des Kontaktlerphänomens und nennt Parallelen: das Angebot quasi-wissenschaftlicher Erklärungsmodelle, Einflüsse auf die Weltanschauung, Auserwähltheitsstatus der Protagonisten, gruppeninterne soziale Aktivitäten. Pierre Lagrange setzt dem sehr schön Unterschiede entgegen – Entführungsforscher nehmen etwa „Kontaktler“ im Gegensatz zu „Entführten“ nicht ernst, letztlich aber unter willkürlicher Abgrenzung dieser beiden Gruppen.

Den Urgrund, aus dem sowohl „Kontaktler“ als auch „Entführte“ schöpfen und den die Erfahrungen beider schließlich in neuer Form bereichern, "Myth, Folklore, and Media", betrachtet unter anderem der langjährige UFO-Forscher Jacques Vallee und bekommt dadurch einmal mehr die Möglichkeit, seine Sicht des Phänomens, die Außerirdische in den Hintergrund rückt und die Fremdartigkeit, gleichzeitig aber auch die Verwobenheit der Erfahrungen

38 Vgl. etwa Appelle, Lynn & Newman (2000), Clancy (2005) oder Eberlein (2001).

mit der Menschheit selbst priorisiert, darzulegen (Vallee 1988). Vallee unterlässt stichhaltige Aussagen darüber, inwieweit solche Erfahrungen intelligente Beteiligung jenseits der menschlichen bedingen: „I am acutely aware that I have not offered any answers, not even a new theory of what UFOs are“ (S. 208), hofft aber dennoch auf die zukünftige Möglichkeit des „sorting out the signal from the noise“ (ebd.) – was freilich die Frage nach Erkennungskriterien dieses „Signals“ aufwirft.

Der nur kurze Abstecher in die UFO-Mythologie der Polin Anna Kubiak und ein Beitrag über die Beweggründe von Star-Trek-Fans, in die Rolle der außerirdischen Kriegerrasse der Klingonen zu schlüpfen, hinterlassen bei diesem Teil des Buchs dann allerdings einen schalen Nachgeschmack: Warum wird dieses umfangreiche Thema nur kurz umrissen und die Beschäftigung mit ausdrücklich fiktiven Aliens (an deren reale Existenz ganz im Gegensatz etwa zu den hier weitaus interessanteren „Kleinen Grauen“ auch unter Trekkies niemand glauben dürfte) näher beleuchtet? Beiträge von Folkloristen wie dem (lediglich vielfach zitierten) Thomas E. Bullard (siehe z.B. Bullard 2000) oder Medienspezialisten wie Martin S. Kottmeyer hätten diesem Abschnitt weitaus besser getan.

Einen interessanten und bisher seltenen Einblick gewährt dagegen der letzte Teil des Buches, in dem es ganz explizit um die Versuche sowohl derer geht, die sich für das Phänomen interessieren, also auch derer, die selbst Erfahrungen gemacht haben, mit einer möglichst rationalen Methodik das Gesamtbild und die Hintergründe solcher Geschehnisse zu erfassen. Dabei geht es zunächst ebenso um archäologische und religiöse Erkenntnisse zu einem möglichen „ersten Kontakt“ (vgl. auch Schetsche 2003) wie auch um die Auffassung, dieser habe in der Geschichte des Menschen bereits stattgefunden (Paläo-SETI). Es folgt der Versuch der Soziologin Anne Cross, UFO-Forschung als Hybriden aus Wissenschaft und Religion zu kennzeichnen: „Mainstream science contributes methodologies and religion supplies some hard data“ (S. 253). Ihre Argumente können in einer Laienforschung, die außergewöhnliche spontane Erfahrungen zum Forschungsgegenstand hat, gar nicht ernst genug genommen werden.

Ebenso interessant ist eine empirische Untersuchung von Christopher D. Bader zu den sozialen Charakteristiken von „Entführungsoffern“, die in einer Selbsthilfegruppe aktiv sind. Die erhöhten Werte, die Bader in Bezug auf Schilderungen paranormaler sowie spiritueller Phänomene und Kontaktlerszenarien fand, dienen als Basis für die These, derartige Selbsthilfegruppen seien mit der gleichen soziologischen Methodik erforschbar wie moderne religiöse Bewegungen – ein untersuchenswerter Ansatz.

Welches Fazit lässt sich ziehen? Den *Alien Worlds* nähern sich die Einzelautoren in Tumminias Buch auf vielerlei Arten an, bei denen der Mensch im Zentrum des Geschehens steht. Der Anspruch einer repräsentativen Darstellung dieser Disziplinen bzw. derjenige einer übergreifenden Synthese des Themas für den Leser kann allerdings nicht erfüllt werden: Zu

lückenhaft werden wichtige Themen bedacht, zu unterschiedlich und zu wenig miteinander verwoben sind die Einzelbeiträge. Was bleibt, ist ein Sammelband mit teils gut bekannten, teils aber auch spannenden neuen Fragestellungen, Ideen und Erkenntnissen zur subjektzentrierten UFO-Forschung, oder in Diana Tumminias Worten, eine "study of the cultural response to presumed aliens from outer space" (S. xlii).

Literatur

- Appelle, S.; Lynn, S.J.; Newman, L. (2000): Alien abduction experiences. In Cardeña, E.; Lynn, S.J.; Krippner, S. (Eds.): *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*. American Psychological Association, Washington, DC, 253–282.
- Bullard, T.E. (2000): UFOs – Lost in the myths. In: Jacobs, D.M. (Ed.): *UFOs and Abductions: Challenging the Borders of Knowledge*. University Press of Kansas, Lawrence, KS.
- Clancy, S. (2005): *Abducted: How People Come to Believe They Were Kidnapped by Aliens*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Eberlein, G.L. (2001): Four types of explanations of CE IV UFO reports. *Zeitschrift für Anomalistik* 1, 39–49.
- Festinger, L. (1957): *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press, Stanford, CA.
- Festinger, L.; Riecken, H.W.; Schacter, S. (1956): *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. University of Minnesota Press, Minneapolis, MS.
- Fischinger, L.A.; Horn, R.M. (1999): *UFO-Sekten*. Moewig, Rastatt.
- Lewis, J.R. (1995): *The Gods Have Landed: New Religions from Other Worlds*. State University of New York Press, Albany, NY.
- Lewis, J.R. (2001): *The Death and Afterlife Book: The Encyclopedia of Death, near Death, and Life after Death*. Visible Ink Press, Detroit, IL.
- Lewis, J.R.; Melton, J.G. (Eds.) (1992): *Perspectives on the New Age*. State University of New York Press, Albany, NY.
- Lewis, J.R.; Petersen, J.A. (Eds.) (2006): *The Encyclopedic Sourcebook of Satanism*. Prometheus Books, Amherst, NY.
- Schetsche, M. (2003): SETI und die Folgen – Futurologische Betrachtungen zur Konfrontation der Menschheit mit einer außerirdischen Zivilisation. *Telepolis* (Netzmagazin), <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/15/15651/1.html>
- Tumminia, D.G. (2005): *When Prophecy Never Fails: Myth and Reality in a Flying-Saucer Group*. Oxford University Press, New York.
- Tumminia, D.G. (2007): Dr. T's Space Page. <http://www.csus.edu/indiv/t/tumminia/ufo.htm>
- Unarius Academy of Science (Ed.) (2008): *Unarius: Explaining the Joining of Science and Spirit*. <http://www.unarius.org>

Vallee, J. (1988): *Dimensions: A Casebook of Alien Contact*. Ballantine Books, New York.

Wilhelm Kaltenstadler

Wie Europa wurde, was es ist

Beiträge zu den Wurzeln der europäischen Kultur

Ancient Mail Verlag, Groß-Gerau, 2006.

ISBN 3-935910-37-1, 393 Seiten, Paperback, € 20,50

Rezensent:

HORST FRIEDRICH³⁹

Kaltenstadlers „Beiträge zu den Wurzeln der europäischen Kultur“ sind ein grundlegendes Werk, dem man nur weite Verbreitung wünschen kann. Nicht nur sollten professionelle Historiker das Buch zukünftig auf ihren Instituts-Schreibtischen griffbereit haben. Sondern auch alle jene, die meinen, dass sie heute schon ein gesichertes Allgemeinwissen über die Entstehung und den genauen Charakter der europäischen Kultur besitzen, sollten das Werk gründlich studieren. Kaltenstadler stellt zahlreiche Aspekte der konventionellen Sicht dieser Dinge, wie wir sie in populären Darstellungen in unseren Buchhandlungen kaufen können, in Frage und betont, dass wichtige Aspekte zur Genese der europäischen Kultur bisher entweder ganz übersehen oder nicht hinreichend berücksichtigt wurden.

Die nötige interdisziplinäre Kompetenz für das Aufstellen derart nonkonformistischer Thesen besitzt der Autor allemal: Er studierte Geschichte, Philosophie und Volkswirtschaft in Augsburg, München, Wien, Erlangen und Florenz, promovierte an der Universität Wien in Wirtschaftsgeschichte, und lehrte an der Ludwig-Maximilians-Universität München antike Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Dass es sich bei Kaltenstadler um einen ernstzunehmenden Gelehrten handelt, geht schon aus den über 500 eingearbeiteten, im Literaturverzeichnis erfassten Publikationen und den mehr als tausend Fußnoten hervor.

Ein sehr begrüßenswerter Aspekt des Werkes liegt darin, dass er Verfasser den Mut und das Verantwortungsbewusstsein hat, auch Publikationen gewisser, sonst eher totgeschwiegener Nonkonformisten sowie zahlreicher außerestablishmentärer Privatgelehrter mit ins Kalkül zu ziehen, wie etwa Prodosh Aich, Nicolas Benzin, Christian Blöss, Lucas Brasi, Ralph Davidson, Anatoly Fomenko, Eugen Gabowitsch, Richard Garbe (bereits 1894 zu den indischen Ursprüngen der griechischen Philosophie), Hans Guggemos, Gunnar Heinsohn, Heribert Illig, Wilhelm Kammeier, Morgan Kelley, Arthur Koestler, George Lamsa, Roman Landau, Günter Lüling, Christoph Marx, Gavin Menzies, Hana-Ulrich Niemitz, Christoph Pfi-

³⁹ Dr. Horst Friedrich hat über Naturforscher im Barock-Zeitalter promoviert und lebt als Pensionär in Wörthsee.

ter, Uwe Topper, Jacques Touchet, Theo Vennemann. Was sind nun die Schwerpunkte des Werkes?

Chronologie-Infragestellung: Kaltenstadler ist, ähnlich wie der Rezensent, zwar nicht bereit, die bisher von Illig, Topper u.a. vorgetragenen Thesen zur Chronologiekritik, fiktiven Jahrhunderten etc. schon als der Weisheit letzten Schluss zu akzeptieren, es scheinen aber auch ihm einige schwerwiegende Gründe vorzuliegen, die zeitgenössische Chronologiekritik vom Grundsätzlichen her ernst zu nehmen.

Der „*Ungeist der Gewalt*“ erscheint Kaltenstadler als kennzeichnendes Charakteristikum der christlich-abendländischen Kultur. Und zwar im Innenverhältnis, bei der Erziehung der Jugend, ebenso wie im Außenverhältnis. So sieht er beispielsweise die feudale Gesellschaft aus diesem Ungeist der Gewalt entstehen. Die Quellenberichte über die diesbezüglichen Zustände etwa an den deutschen Schulen, bis in die Neuzeit, erscheinen uns heute kaum glaublich. Auch die KZ des NS-Regimes gehören hierher. Und was das Außenverhältnis angeht, mag es genügen, auf die unglaublichen abendländischen Greuelthaten bei der „Ausbreitung des Christentums“ (Conquista in Lateinamerika, portugiesische Greuelthaten in Indien etc.) oder beim Sklavenhandel zu verweisen.

Zu den Eigenheiten der *arabisch-islamischen Kultur* und ihrer Ausbreitung sieht Kaltenstadler noch viele Frage offen. Er ist geneigt, in dieser Kultur vor allem auch ein aramäisches Phänomen zu sehen. Zu ihrer Außenwirkung auf die europäische Kultur scheinen ihm bisher zu übertriebene Vorstellungen publiziert worden zu sein. Den *Beitrag der jüdischen Kultur zur abendländischen Zivilisation* hält Kaltenstadler in seiner Bedeutung für weit unterschätzt. Die Problematik wird in mehreren Kapiteln unter verschiedenen Aspekten beleuchtet.

Bautechnik der gotischen Dome: Kaltenstadler sieht die Technikgeschichte in der Pflicht, nachvollziehbar zu erklären, wie die gotischen Dome des Abendlandes mit den technischen Möglichkeiten des Mittelalters erbaut wurden. Er sieht eine Parallele zu den bekannten ägyptologischen Spekulationen, wie etwa das alte Ägypten (als ein rein naturalwirtschaftlich organisierter Staat mit Steinzeit-Technik) die Gizeh-Pyramiden erbaut haben sollte.

Dies sind jedoch nur größere Schwerpunktthemen von Kaltenstadler Buch. Hat man das Buch zum ersten Mal durchgeblättert – und erst recht nach seinem gründlichen Studium – muss man einen großen Unterschied zu konventionellen Darstellungen der gleichen Themenkomplexe konstatieren: bei letzteren noch heute meist die beschränkte Sicht, wie sie bei durchschnittlichen „staatstragenden“ Professoren des Bismarck-Reiches üblich (und erwünscht) gewesen sein mag, bei Kaltenstadler hingegen das offensichtliche Bemühen, die Dinge aus einer zugleich umfassenderen wie auch detaillierteren Perspektive zu beurteilen. Es verdient Anerkennung, wie es Kaltenstadler gelungen ist, sich interdisziplinär einzuarbeiten.

Das ist freilich nicht ohne eigene Anstrengung zu haben (wie ein Blick in Literaturverzeichnis und Fußnoten zeigt). Zu solcher Anstrengung wird man im verbeamteten Establishment nicht ermutigt, da man dort den Spezialisten für den einzig wahren Wissenschaftler hält und den Generalisten gerne ins akademische Abseits drängt.

Es versteht sich von selbst, dass Kaltenstadler mit diesem Werk noch kein neues, gesicherteres und vollständigeres Bild der Genese der abendländischen Kultur vorlegen konnte. Das ist im Alleingang nicht zu machen, sondern wird Aufgabe des nächsten halben Jahrhunderts sein müssen. Ob es gelingen kann, diese Bemühungen akademisch zu integrieren, muss man abwarten. Das wird davon abhängen, ob sich unsere Universitäten eher zu einem Hort mehr scholastischer Wissenschaftsformen entwickeln oder eine (freilich nicht-maoistische) Kulturrevolution erleben werden.

Wie immer dies ausgeht, eines ist sicher: Kaltenstadler hat mit seinem Werk einen ersten Schritt getan und gezeigt, wie man bei der Erarbeitung eines neuen, realistischeren Bildes der Genese der europäischen Kultur und Zivilisation vorgehen müssen. Für ihn ist die atlanto-semitische Kultur, die einst vom iberischen Westen aus einerseits den atlantischen Küstensaum Europas, andererseits den Nahen Osten kolonisierend und kulturbringend beeinflusste, eine ebenso ernst zu nehmende Alternative zum herkömmlichen Geschichtsbild wie ein deutlich wahrnehmbarer humanisierender Einfluss des Judentums auf die entstehende europäische Kultur. Selbstredend muss das alles noch näher untersucht und belegt werden. Nach Kaltenstadler soll diese „Suche nach der Wahrheit frei machen von übertriebener Autoritätsgläubigkeit“ (S. 7). Ein solcherart veränderter Blick auf die Genese unserer eigenen Kultur kann eigentlich nur Segen bringen. Kaltenstadler schreibt zutreffend (S. 274-275):

„Im 19. Jahrhundert waren ... die europäischen Staaten und die Menschen der verschiedenen europäischen Nationen zu stark rückwärtsgewandt und mit sich selbst beschäftigt. Andererseits war man aber weder in der Politik noch im Bereich des Bildungswesens bereit, sich mit der Kultur und Geschichte anderer Nationen, Nationalitäten und Völker wirklich grundlegend auseinanderzusetzen ... Es waren vor allem Juden ..., welche über nationale Grenzen hinausdachten und auch in ihrem Herzen europäisch fühlten. Die meisten europäischen Nationen hatten jedoch Probleme mit ihrem Selbstverständnis ... Wenn dieses positive Verhältnis zu sich selbst fehlt, dann kann sich kein positives Verhältnis für das außerhalb sich Befindliche, schon gar nicht für das Fremde bzw. für andere Nationen entwickeln ... Im Sinne meines Themas habe ich mich immer wieder gefragt, warum es fast 2000 Jahre gedauert hat, bis es gelungen ist, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts humane und christliche Grundsätze nicht nur den Juden, sondern auch den Frauen gegenüber umzusetzen ... Das Böse, das nach scholastischer Auffassung des Mittelalters ein Mangel an Gutem ist, hätte bei mehr Engagement für Humanität und Toleranz und bei Beachtung des Grundsatzes, dass die Liebe (zu

den Mitmenschen) das oberste Gebot ist, nie zu den schrecklichen Auswüchsen des Imperialismus, Nationalismus, Darwinismus und Antisemitismus führen können."

Man kann es nur begrüßen, wenn Kaltenstadler hier „mehr Engagement für Humanität und Toleranz“ das Wort redet. Das ist auch weiterhin dringend notwendig, um Fanatiker aller möglichen Religionen und Sekten in ihre Schranken zu weisen. Zwar ist es vollkommen richtig, wenn er schreibt: „Der ... europäische Verfassungsentwurf beschränkt die Wurzeln der europäischen Kultur nämlich ... auf die griechisch-römische Antike, die Aufklärung und die vor allem aus dieser abgeleiteten Menschenrechte ... Keinem der Verfassungsväter ... ist ... die Idee gekommen, dass das Judentum weitaus mehr und früher als die griechische und römische Kultur die modernen Ideale und Werte bereits im Kern enthalten hat. Alle Ideale, Werte und Tugenden, auf die wir uns heute so gerne berufen, finden wir tatsächlich bereits im Alten Testament“ (S. 9). Nur enthält das Alte Testament leider, wie etwa auch der Koran, widersprüchliche Aussagen zum Thema Humanität, Toleranz und Menschenrechte. Fanatiker gibt es überall, man denke an die nicht wenigen fanatischen Sekten in den USA, die Waffenvorräte anlegen, „to kill the sinners“, wenn es so weit ist. Hier sollten die weltlichen Obrigkeiten konsequent vorgehen: Unmenschliches bleibt unmenschlich, auch wenn es im Namen einer Religion oder Sekte begangen wird.

Marco Pasi

Aleister Crowley und die Versuchung der Politik

Mit einem Vor- und Nachwort von Hans Thomas Hakl. Aus dem Italienischen nach der vom Verfasser durchges. u. erw. Fassung übersetzt von Ferdinand Leopold.

Ares-Verlag, Graz 2006

ISBN: 978-3-902475-14-5; 3-902475-14-5, 335 Seiten, € 24,90

Rezensent:

HELMUT ZANDER ⁴⁰

Aleister Crowley (1875-1947) ist zu einer Chiffre für sexualmagische Praktiken geworden, die Gerüchte um seine sexistischen, manchmal sadistischen Praktiken sind Legion und legendär. Aufgrund dieser Mischung von Sex and Crime war die Biographie Crowleys ein Eldorado für Gerüchte und wilde Spekulationen. Marco Pasi, heute Assistant Professor am Institut „Geschiedenis van de Hermetische Filosofie en verwante stromingen“ an der Universität Amsterdam, hat in seiner *Dissertatio laurea* (die der deutschen Magisterarbeit entspricht) einen neuen Ansatz zum Verständnis Crowleys vorlegt, indem er dessen Leben und Denken mit Hilfe von Crowleys politischen Auffassungen und Tätigkeiten zu erklären sucht. Diese Arbeit liegt nun in einer Übersetzung ins Deutsche vor. Damit sollte die aufgrund der Sprachhürde im deutschsprachigen Raum faktisch fehlende Rezeption der Vergangenheit angehören. Allerdings ist die Übersetzung holprig, in der religionswissenschaftlichen Terminologie teilweise falsch und in der Diktion schwülstig.

Pasis Werk umfasst drei Teile: (1) eine Rekonstruktion der Biographie Crowleys, (2) eine Untersuchung seines Verhältnisses zur Politik und (3) eine Darstellung der Beziehungen zu politisch und okkult interessierten Zeitgenossen (J.F.C. Fuller, Tom Driberg, Walter Duranty, Gerald Hamilton, Maxwell Knight, Fernando Pessoa). Den dritten Teil – dies vorweg – liest man mit großem Gewinn, nicht zuletzt wegen neuer und in der deutschen Ausgabe nochmals vermehrter Dokumente zu Pessoa. Auch der erste, biographische Teil ist ausgesprochen hilfreich, denn er bringt Licht in den Legendenkranz von Crowleys Leben: Pasi zeichnet dessen Stationen mit den Bergsteigeraktivitäten im Himalaya nach, berichtet über die amerikanischen Jahre (1914-1919), er rekonstruiert die Beziehungen zum Golden Dawn (seit 1898), das

40 PD Dr. Helmut Zander studierte Geschichte, Politikwissenschaft und Theologie. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte gesellschaftlicher Pluralisierung sowie die Kultur- und Sozialgeschichte der Religion. Er lehrt am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität Berlin.

Verhältnis zum Ordo Templi Orientis (seit 1912) und nicht zuletzt zu Theodor Reuß. Schließlich beschreibt Pasi die letzten Jahren in England, wo der rauschgiftabhängige Crowley 1947 starb. Pasi resümiert den Stand der Forschung und legt dabei die Interessen bisheriger Autoren offen (vor allem von John Symonds). Wenngleich die Biographie nur als Vorspann zum Politikverständnis Crowleys gedacht ist, liegt in diesem Kapitel aufgrund des historisch-kritischen Ansatzes und Pasis guter Kenntnis des Materials ein eigenständiger Beitrag zur Forschung vor. Allerdings gibt es auch eine Leerstelle: Die rituellen und sexualmagischen Praktiken werden genannt, aber nicht analysiert, Pasi konzentriert sich auf Lebensumstände und Werkgenese.

In dem Kapitel über „Magische Politik“ liegt das analytische Herzstück der Arbeit, in dem Pasi chronologisch Crowleys politische Positionen verfolgt. In den 1890er Jahren war er britischer Monarchist, um 1900 keltengläubiger Parteigänger der Iren, im Ersten Weltkrieg als Spion auf britischer Seite für die Entente tätig, in den zwanziger Jahren vom Faschismus fasziniert, die Begeisterung für den Kommunismus und den Nationalsozialismus folgten, während er in den vierziger Jahren erneut die Zusammenarbeit mit dem britischen Nachrichtendienst gegen Deutschland suchte. In diesem Konglomerat von Positionen finden sich sozialdarwinistische Versatzstücke (die Starken müssen die Schwachen zertreten) und Invektiven gegen die Demokratie („ekelerregender Kult der Schwäche“ [S. 107]). Pasi verschweigt diese Positionen nicht, sieht jedoch eine „Zweideutigkeit“ (S. 102) der politischen Auffassungen Crowleys und versucht, ihn nicht als das Böse schlechthin abzustempeln. So beschreibt Pasi einen „absoluten Individualismus“ bei Crowley, insofern jeder Mann und jede Frau ihren je eigenen Lebensweg zu gehen habe (S. 106), und er sieht einen „Übergang zu einer ‚demokratischeren‘ Auffassung“ (S. 131) bei Crowley durch die Veröffentlichung der arkanen Publikationen. Pasi bemüht sich, so lese ich seine Deutung, trotz aller Problemstellen die „guten“, emanzipatorischen Elemente in Crowleys Denken festzuhalten und die ideologische Satanisierung Crowleys in ihre Schranken zu weisen. Pasi versucht insofern, die Neutralität des Religionswissenschaftlers gegen normative Lektüren zur Geltung zu bringen.

Ich kann ihm in seinem Ansatz, nicht aber in seiner Deutung folgen, weil ich derartige Stellen anders kontextualisiere. Seinen „Individualismus“ etwa konzipierte Crowley im Kontext eines organistisches Denkens, in dem der Einzelne nur so frei ist, wie es seine Stellung im „Körper“ eines Gemeinwesens gestattet (die kritische wissenschaftliche Literatur zu organistisches Politikmodellen fehlt allerdings bei Pasi). Und die Publikation von Arkanmaterial war doch wohl weniger der „Übergang zu einer ‚demokratischeren‘ Auffassung“ als Teil einer seit dem 19. Jahrhundert geläufigen Strategie, den Platz als Offenbarer von Texten und Riten zu besetzen. Überhaupt tue ich mich schwer, in den vielfältigen Äußerungen „die“ Versuchung „der“ Politik auszumachen oder auch einzelne Positionen als Elemente einer Art politischer Theorie zusammenzufügen. Letztlich sehe ich auch keine „Zweideutig-

keit“ bei Crowley, sondern eine Kontinuität autoritären Denkens. Für wen er auch immer Partei ergriff oder gegen wen er sich auch immer positionierte, Crowley beanspruchte, zu „wissen“, was richtig ist und auf der richtigen Seite zu sehen. Seine lebenslang aufbrechende Neigung zu autoritären und totalitären Systemen lese ich als Indiz für dieses autoritär strukturierte politische Denken. Diskursive Infragestellungen sucht man jedenfalls offenbar vergebens – eine Spionagetätigkeit gegen das nationalsozialistische Deutschland ist noch kein Ausweis demokratischer Gesinnung.

In diesem Zusammenhang ist Pasis fehlende Auseinandersetzung mit den (sexual-)magischen Praktiken ein gravierender Mangel. Denn hier hätte man sehen können, welche Praxis im Umgang mit Menschen den möglicherweise „emanzipatorischen“ Teilen seiner Theorie entsprochen hat. Nach allem, was bekannt ist, dürften, selbst wenn man die Übertreibungen seiner Kritiker abzieht, massive menschenverachtende und misogyne Praktiken übrigbleiben. Sie sind ein integraler Bestandteil von Crowleys Welt. Mit der Trennung von „privater“ okkultistischer Praxis und „öffentlichen“ politischen Äußerungen begibt sich Pasi der Möglichkeit, Theorie und Praxis aufeinander zu beziehen. Leider äußert sich Pasi nicht dazu, welchen Begriff von „Politik“ er anlegt, aber seine Trennung transportiert ein Politikverständnis, das die Interferenzen der Biographie und der Praxis mit der Theoriebildung zu beträchtlichen Teilen ausblendet.

Angesichts dieser Konstellation, die autoritäre Momente bei Crowley in den Hintergrund drängt, ist es eine fatale Entscheidung, die deutsche Übersetzung im Verlag „Ares“ (benannt nach dem griechischen Gott des Krieges) erscheinen zu lassen, wo ansonsten Militaria zum Zweiten Weltkrieg erscheinen, die gerne die militärische Größe der Reichswehr ins Auge fassen, oder in denen kulturelle Pluralisierung im Kontext der „Schuld der Politik“ diskutiert wird. Überlegungen Thomas Haks in seinem Nachwort, dass Julius Evola, der ebenfalls Sexualmagie und autoritäre Neigungen verband, keine Beziehungen zu Crowley besessen habe, machen die Sache nicht besser. Einem italienischen Autor wie Pasi mag man bei der Entscheidung, bei Ares zu veröffentlichen, einen fehlenden Überblick über die deutschsprachige Verlagslandschaft zu Gute halten. Aber Naivität ist das Mindeste, was hier am Werk war.

Frank-Rutger Hausmann

Hans Bender (1907-1991) und das „Institut für Psychologie und Klinische Psychologie“ an der Reichsuniversität Straßburg.

(Grenzüberschreitungen Band 4)

Ergon-Verlag, Würzburg, 2006

ISBN 978-3-89913-530-5, 173 Seiten, Bildteil als CD inliegend, € 29,00

Rezensenten:

NIKOLA B. KOHLS & GERD H. HÖVELMANN⁴¹

Die Erfahrung, dass die Geister der Vergangenheit auch in das Leben eines Geisterprofessors hineinspuken können, musste auch der Nestor der deutschen Nachkriegsparapsychologie und Gründer des Freiburger Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene (IGPP), Hans Bender (1907-1991), machen. Speziell seine Rolle zwischen 1941 und 1944, seinerzeit als junger Professor ins annektierte Elsass an die Reichsuniversität Straßburg berufen, wurde in späteren Jahren in der öffentlichen Auseinandersetzung wiederholt thematisiert. Allermeist ist dies mit negativen Konnotationen und mancherlei Unterstellungen geschehen, was angesichts der Tatsache, dass Bender als junger Professor an eine „nationalsozialistische Kampfuniversität“ im besetzten Gebiet berufen wurde, zunächst nicht gänzlich verwundert. Entsprechende Fragen und Vorhaltungen, oft in populären Presseorganen vorgetragen, waren indessen selten um sachliche Aufklärung bemüht. Vielmehr waren sie mit flinken pauschalen Urteilen (bis Verurteilungen) schnell bei der Hand, die Benders persönliche und wissenschaftliche Integrität während jener Zeit mehr oder weniger deutlich in Frage stellten und seine Reputation in Zweifel zogen. In harmloseren Fällen ließ dies Bender als jungen Karrieristen und Opportunisten im nationalsozialistischen Staat erscheinen. Bisweilen wurden aber auch unerquickliche Anspielungen auf vermeintlich finstere Verstrickungen Benders in die Machenschaften berüchtigter NS-Organisationen gemacht. All dies geschah ganz ungeachtet der Tatsache, dass bedeutende Aspekte von Benders Straßburger Zeit und Tätigkeit (wissenschafts-)historisch praktisch unaufgearbeitet oder – wie bei Gruber (1993) – teils vernachlässigt und entsprechend nie in einer Weise geklärt waren, die weitreichende Schlussfolgerungen zugelassen hätte.

41 Dr. Niko Kohls ist Psychologe und seit Januar 2008 am Generation Research Program der Ludwig-Maximilians-Universität München tätig; Gerd H. Hövelmann, M.A., Philosoph und Linguist, war bis 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Marburg und ist seither selbständig.

So unterstellte beispielsweise ein 1988 im Wochenmagazin *Der Spiegel* abgedruckter Leserbrief (Kienzle 1988), Hans Bender sei in jener Zeit als Projektleiter eines „SS-Forschungsauftrags am Oberrhein“ tätig gewesen, ohne dass Details mitgeteilt oder auf Nachfrage zugänglich gemacht worden wären. Auch einige von Benders akademischen Gegnern – so zum Beispiel der Ostberliner Gerichtsmediziner Otto Prokop (der auch ein Dossier über Bender für die Stasi angelegt hatte), der Mannheimer Landgerichtsdirektor Wolf Wimmer und der Bremer Kriminologe Herbert Schäfer (vgl. Prokop & Wimmer 1987, S. 253f., 260ff.; Schäfer 1994, S. 208ff.; ähnlich Bock 1995, S. 304ff.) – meinten, aus dieser vermeintlich unklaren Episode in Benders akademischem Leben Material gewinnen zu können, das dazu geeignet sei, ihn als Person und als Wissenschaftler zu diskreditieren. Später sollte diese Episode in Benders Leben dann auch noch ein brisantes publizistisches (Anon. 1977) und akademisches Nachspiel haben, da der in Psychologie und Medizin doppelpromovierte Bender sich veranlasst sah, im Alter von 70 Jahren eine erneute medizinische Promotionschrift in Heidelberg anzufertigen (Bender 1979). Bender hatte nämlich keine Promotionsurkunde vorweisen können, die belegte, dass er seinen medizinischen Dokortitel zu Recht führte und ihn 1941 mit einer Arbeit über „Die Arbeitskurve unter Pervitin“ bei Kurt Beringer in Freiburg erworben hatte⁴².

42 Die schlagzeilenträchtige Unauffindbarkeit von Hans Benders medizinischer Promotionsurkunde hatte flugs auch Eingang in eine rechtsmedizinische Dissertation an der Universität Marburg (Gzara 1980) gefunden und war dort Gegenstand weitergehender Spekulation geworden. Da einer der Rezensenten (G.H.H.) seinerzeit auch die Arbeit von Frau Gzara zu besprechen hatte, hatte er Hans Bender angeboten, zu dem fraglichen Punkt im Rahmen jener Rezension Stellung zu nehmen. Bender schrieb seinerzeit u.a.: „Nach meinem medizinischen Staatsexamen in Freiburg bei Kriegsausbruch 1939 und der darauf folgenden Notapprobation mußte ich wegen einer Erkrankung eine langwierige Kur antreten. Die mündlichen Prüfungen für die eingeleitete Promotion wurden vorgezogen, die Doktorarbeit beendete ich auf dem Krankenlager und ließ sie meinem Betreuer zukommen. Aus kriegsbedingten Ursachen trat offenbar eine Panne ein: ich erhielt keine Promotionsurkunde. Juristisch bedeutet dies, wovon ich mich inzwischen überzeugen ließ, daß das Verfahren nicht zum Abschluß gekommen war. Meine Nachforschungen nach den Unterlagen blieben erfolglos. In meiner 1941 erfolgten Ernennung zum Dozenten wurde auf Veranlassung von Prof. R[othacker], der die Ernennung betrieben hatte, der Titel Dr. med. zu dem schon früher erworbenen Dr. phil. in die Urkunde aufgenommen. Da ich den Titel Dr. med. in der Berufsausübung nicht regelmäßig führte und ihn nur in Ausnahmefällen angab, ließ ich die Sache auf sich beruhen. Es gelang den Gegnern – die Parapsychologie als ‚Wissenschaftskriminalität‘ (Prokop) betrachten – den Mangel einer Promotionsurkunde aufzudecken, Anzeige zu erstatten und mich bei jeder Gelegenheit des kriminellen Verhaltens zu bezichtigen. Statt langer Erklärungen habe ich den medizinischen Doktor noch einmal gemacht. Bei dieser Gelegenheit möge er figurieren. Prof. Dr. phil. Dr. med. Hans Bender.“ (Bender in Hövelmann 1981, S. 258-259).

Insgesamt ist sicher festzustellen, dass die Zeit des Zweiten Weltkriegs und speziell die Straßburger Periode in Benders Leben in der Tat Fragen aufwarfen und bislang in Ermangelung gesicherter Fakten auch einen gewissen legitimen Raum für Spekulationen offen ließen. Allerdings haben sich bisher hauptsächlich Personen mit Benders Straßburger Zeit befasst, die Bender oder seinem Werk – um es unverfänglich zu formulieren – nicht unbedingt affektneutral gegenüberstanden. Von Prokop, Wimmer und Schäfer war bereits die Rede. Auch Benders jüngste Tochter Janne Moragiannis, die eigene Nachforschungen speziell zur Straßburger Zeit ihres Vaters anstellte, warf diesem in einem resümierenden, historisch aber sehr unzulänglich kontextualisierenden Aufsatz (Moragiannis 2003) vor, seinerzeit mit dem Reichssicherheitshauptamt sowie mit Professorenkollegen, die Mitglieder der SS waren, zusammengearbeitet zu haben. Und, wie angedeutet, äußert sich auch Elmar Gruber, ein ehemaliger Mitarbeiter Benders, der kurz nach Benders Tod eine persönlich gefärbte Biographie seines Mentors vorlegte, wohl aus Mangel an hinreichenden Informationen nicht vertiefend zu Benders Straßburger Zeit.

Insofern ist es besonders begrüßenswert, dass für diesen Band der vom IGPP herausgegebenen Buchreihe „Grenzüberschreitungen“ mit Frank-Rutger Hausmann ein ausgewiesener Zeithistoriker und Experte für die Erforschung nationalsozialistischer Verwicklungen der deutschen Geisteswissenschaften gewonnen werden konnte, der sich der genannten Fragestellungen jenseits bisheriger Heroisierungen oder Polemisierungen angenommen hat. Hausmann hat seinen Forschungsschwerpunkt in der Untersuchung der Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich und dazu zahlreiche wichtige und hoch angesehene Arbeiten verfasst⁴³. Gestützt auf einige Vorarbeiten von Moragiannis hat Hausmann in einer intensiven und aufwendigen Recherchearbeit unter Verwendung bisher nicht bekannter Materialien aus zahlreichen Archiven die verfügbaren Dokumente und Informationen zusammengetragen und gewichtet und daraus ein gewissenhaftes und ausgewogenes Bild von Hans Benders Straßburger Zeit gezeichnet. Das Resultat dieser Arbeit liegt nun als vierter Band der genannten Buchreihe im Ergon-Verlag vor, den die Herausgeber explizit als Beitrag zur „Psychohygiene“ im Sinne der Aufarbeitung der eigenen Institutsgeschichte verstanden wissen wollen (Vorwort, S. 9). Hausmann geht bei seiner „exemplarischen Spurensuche“ davon aus, dass es bei der Einschätzung des Vergangenen nicht um Verurteilung, sondern um *Beurteilung* gehen muss und dass Moralisieren als Arbeitshaltung daher fehl am Platz ist. Insofern kann nach seiner Auffassung Verhalten stets nur dann als verwerflich eingestuft werden, wenn es nach

43 Daneben soll nicht vergessen werden, dass Frank-Rutger Hausmann anerkannter Fachvertreter der Romanistik mit Forschungsschwerpunkten bei italienischer und französischer Literatur des Mittelalters und der Renaissance ist, wofür Hausmann (1988) als kleines, aber sehr eindrückliches Beispiel gelten mag.

den „damals noch gültigen juristischen und ethischen Maßstäben der Kaiserzeit und der Weimarer Republik Unrecht war“ (S. 135). Dies macht es unerlässlich, die relevanten zeithistorischen Kontexte jeweils mitzuliefern und mitzubedenken, und dankenswerter Weise widmet Hausmann in seinem Buch der Rekonstruktion des globalen Kontextes wie auch der lokalen Rahmenbedingungen ausreichenden Raum. Nur so ist die Einordnung der Berufung Benders an die Reichsuniversität Straßburg sowie seiner Tätigkeit während jener Jahre seriös möglich.

Hausmann skizziert zunächst kurz und treffend die spezielle Situation der akademischen Psychologie im Dritten Reich (S. 17-21), die natürlich auch für die Stellung der Grenzwissenschaften folgenreich war. Die Psychologie befand sich, nachdem ein Drittel der Lehrstuhlinhaber „aus rassischen Gründen“ aus ihren Ämtern entfernt worden war, in einer Phase der „Professionalisierung“. Dabei wurde der Versuch unternommen, sie als arische Wissenschaft auszuweisen, ihr Profil zu stärken und sie konsequent von anderen Wissenschaften wie der Philosophie, Pädagogik und Medizin abzugrenzen. In der Konsequenz wurde die Psychologie 1941 in Form eines Diplomstudiengangs akademisch institutionalisiert. Im Sinne der NS-Ideologie war Psychologie dabei nicht als abstrakte Seelenlehre zu verstehen, sondern vielmehr auf ihre lebensweltliche Anwendbarkeit zu fokussieren, wie sie beispielsweise in der Heeres- und Wehrpsychologie, der Schulpsychologie oder im Rahmen der Industrie in der psychotechnischen Beratung gewünscht war. Zudem galt es, die Psychologie von „Pseudowissenschaften“ wie der Psychoanalyse abzugrenzen. Die Notwendigkeit, psychologische Erkenntnisse potentiell kriegsrelevant einsetzen zu können, verhinderte wohl, dass auch die Parapsychologie vollständig in die Kategorie der Pseudowissenschaften eingestuft wurde. Allerdings wurden grenzwissenschaftliche Fragestellungen von der Mehrzahl der NS-Ideologen eher skeptisch-distanziert beurteilt, und nach dem Heiß-Flug am 10. Mai 1941 galten sie ihnen als Quellen okkultistischer Gefahr.

Im Anschluss beschreibt Hausmann (S. 23-31) konzise die Begebenheiten, die zur Gründung der Reichsuniversität Straßburg (RUS) am 23. November 1941 führten. Die Reichsuniversität sollte nach dem Willen des Gründungsrats als „nationalsozialistische Kampfuniversität“ die altherwürdige Sorbonne entthronen (S. 33-40). Die RUS war speziell auf Kriegbedürfnisse ausgerichtet. Die seinerzeit zweifellos innovative Vernetzung von Geistes- und Naturwissenschaften war ein zentrales Moment, gedacht zum Ausbau und zur Stärkung der NS-Ideologie im Sinne einer nationalsozialistischen Gesamtwissenschaft. Wegen seiner medizinischen und psychologischen Doppelqualifikation und gefördert von einigen einflussreichen Fürsprechern wurde Bender, für ihn überraschend, der Ruf auf ein Extraordinariat für allgemeine und klinische Psychologie in Straßburg angetragen.

Dies waren, verkürzt wiedergegeben, die Rahmenbedingungen, die der junge Hans Bender nach seinen Bonner Assistenten- und Dozentenjahren vorfand (S. 41-62), als er sich ent-

schloss, den Ruf nach Straßburg anzunehmen. Nachdem Bender sich am 23. Dezember 1942 in Bonn erfolgreich habilitiert hatte (zu den renommierten Gutachtern zählten neben Benders ehemaligem Doktorvater Erich Rothacker u.a. der Philosoph Oskar Becker und der Romanist Ernst Robert Curtius), wurde er als Dozent für Psychologie nach Straßburg berufen (S. 63-75). Dort sah er sich mit der Herausforderung konfrontiert, unter Kriegsbedingungen ein neues Institut ins Leben rufen und gestalten zu müssen (S. 77-79). Bender war klar, dass der Handlungsspielraum für universitäre Forschungen zu parapsychologischen Fragestellungen begrenzt war und dass er Gefahr lief, bei der Universitätsleitung in Misskredit zu geraten. Denn bereits zwei Mal war er vorgewarnt worden: Schon im Jahr 1935 war er im Zusammenhang mit seiner grenzwissenschaftlichen Forschung (Bender 1936a, 1936b) ins Visier der nationalsozialistischen Presse geraten, und 1941 durchsuchte die Gestapo im Zuge der Heß-Aktion das Bonner Philosophische Seminar seines Lehrers Erich Rothacker (1888-1965) und möglicherweise auch Benders Privatwohnung. Obwohl Bender damals, so Hausmann, die Gefahr eines Karriereeinbruchs in Kauf nehmen und auf Distanz zu dem Regime hätte gehen können, entschied er sich doch dafür, in die NSDAP einzutreten, und er arbeitete auch gelegentlich im Dozentenbund mit.

Nach seiner Berufung nach Straßburg zeigte Bender nach außen hin verständlicherweise nur geringes Interesse an grenzwissenschaftlicher Forschung im Rahmen seines Lehrstuhls. Er sah sich indessen nach anderen Möglichkeiten um (S. 101-122). Dabei fand er in Straßburg tat- und finanzkräftige Unterstützung in dem wohlhabenden elsässischen Autonomisten und Verleger Friedrich Spieser (1902-1987), der sich für Alternativmedizin, Astrologie, Radiästhesie und andere grenzwissenschaftliche Bereiche interessierte. Spieser, der ebenso gute Kontakte in die grenzwissenschaftliche Szene wie in die politische Welt unterhielt, war bereit, ein außeruniversitäres Institut zur Erforschung von Grenzphänomenen, das sog. „Paracelsus-Institut“⁴⁴, als Stiftung zu finanzieren. Eine wichtige Rolle in diesem Paracelsus-Institut kam neben Spieser auch dem Antifaschisten, Maler und Astrologen Thomas Ring (1892-1983) zu, der mal als Direktor, mal als Assistent auftrat, und den seit den Straßburger Tagen eine lebenslange Freundschaft mit Bender verband⁴⁵ (Bender 1984). Durch diese Kon-

44 Auch während der Jahre des Dritten Reichs hatte der Name „Paracelsus“ (Theophrastus Bombastus von Hohenheim [1493/94-1541]) trotz der historischen Nähe zu grenzwissenschaftlich einschlägigen Fragestellungen einen durchaus unverdächtigen Klang. Noch in den 1940er Jahren erschienen Auswahlen aus seinen Werken (etwa Paracelsus 1942) sowie mehrere größere Studien über den mittelalterlichen Arzt (z.B. Peuckert 1941, Spunda 1941). Selbst als Promotionsgegenstand war Paracelsus nicht anstößig (Lincke 1944).

45 Bis zum Heß-Flug 1941 war auch die Astrologie, anders als – mit wenigen Ausnahmen – die Parapsychologie, ein Thema, zu dem weitgehend ungehindert publiziert werden konnte. Allein aus dem

struktion gelang es Bender, sich den erforderlichen Freiraum zu verschaffen, um seine parapsychologischen Forschungsbemühungen weiter fortzusetzen, ohne jedoch dabei seine akademische Position und seine Karriere ins Gerede zu bringen oder sie gar aufs Spiel zu setzen.

So weist auch das Straßburger Vorlesungsverzeichnis für diese Jahre keine speziellen grenzwissenschaftlichen Vorlesungstätigkeiten auf (S. 82-84). Jedoch wurden im Rahmen des Paracelsus-Instituts grenzwissenschaftliche Studien, beispielsweise über die diagnostische Nutzbarkeit einer mit Wasser gefüllten Gabel, der so genannten „Leisen-Gabel“, im Rahmen von homöopathischen Behandlungen durchgeführt. Dieses Beispiel eignet sich gut, um zu demonstrieren, wie vorsichtig Bender zu Werke ging: Kurz bevor Spieser die Wirksamkeit der Leisen-Gabel nach einer Serie geglückter, geheim durchgeführter Experimente öffentlich vor einem universitären Kreis demonstrieren wollte, manipulierte Bender dieses Diagnoseinstrument, um zu beweisen, dass nicht die Leisen-Gabel, sondern die Sensibilität des Radiästheten für die unerklärlichen richtigen Diagnosen verantwortlich war. Auch wenn dieser Eingriff, der Bender den Groll Spiesers eintrug, nicht ganz die von ihm erwarteten empirischen Resultate zur Folge hatte, verdeutlicht diese Episode doch einerseits Benders prinzipielles Verständnis methodischer parapsychologischer Versuchsanlage, andererseits seine Sorge, die zwar nicht von ihm selbst, aber doch unter seiner Verantwortung durchgeführten Versuche könnten ihn vor der versammelten Professorenschaft als leichtfertigen Okkultisten bloßstellen.

Das Ende in Straßburg kam für Bender nicht unerwartet (S. 123-134). Ihm war spätestens mit den Niederlagen in Afrika und Russland klar geworden, dass der Krieg militärisch nicht zu gewinnen sein werde, und er hatte deswegen Vorkehrungen getroffen. So hatte er in der zweiten Jahreshälfte 1944 begonnen, insgeheim die Institutsbibliothek in ein verborgenes Refugium im Schwarzwald auszulagern, um deren Verlust vorzubeugen⁴⁶, was von der Gau-

Zeitraum 1939 bis 1941 liegen drei umfangreiche Monographien zur Astrologie aus der Feder von Thomas Ring (1939a, 1939b, 1941) vor.

46 Teil dieses Bibliotheksbestandes war die von Albert von Schrenck-Notzing nachgelassene Spezialbibliothek zur Parapsychologie. Die in der Literatur oft euphemistisch so genannte „Wegführung“ von (durchaus veritablen) Bibliotheksbeständen – auch außerhalb meist kriegsbedingter, fremdstaatlich veranlasster Bücher-Beschlagnahme (z.B. Bär 1872, Schreiner 1974, Keunecke 1978, 1979) – zu deren Sicherung oder zu vermeintlich geeigneteren eigenen Zwecken hat eine lange und teils gut dokumentierte Tradition mindestens seit dem Mittelalter (vgl. Clemen 1926, Kalkoff 1926, Darapsky 1959 sowie – am Beispiel der Klosterbibliothek St. Gallen – z.B. Weidmann 1841 [S. 35-52], Getty 1934 und Schmuki 2001). Der Umstand aber, dass es sich zumindest bei Teilen der Straßburger Bibliothek, denen Hans Benders besonderes Interesse galt, um bereits einmal vom NS-Staat aus meist privatem Besitz enteignete Bücher handelte, macht Benders „Sicherung“ dieser Bestände für seine eigene künftige Arbeit zweifellos zusätzlich brisant.

leitung als Hochverrat hätte eingestuft werden können. Bender erlebte die Befreiung Straßburgs genau drei Jahre nach der feierlichen Eröffnung der RUS am 23. November 1944 und wurde bis Ende des Krieges in ein Zivilinternierungslager in Marseille gesteckt. Da die französische Besatzungsmacht und die Reinigungskommission der Freiburger Universität ihm im Rahmen des Entnazifizierungsverfahrens eine Unbedenklichkeitserklärung ausstellten und ihn als „Mitläufer ohne Sühnemaßnahme“ klassifizierten (S. 132), wurde ihm der Neuanfang an der Universität Freiburg ermöglicht, die ihm ein Extraordinariat in Aussicht stellte.

Zusätzlich zu einer vorzüglichen, auf den erhalten gebliebenen Akten und Dokumenten fußenden Beschreibung der Tätigkeiten Benders in Straßburg liefert Hausmann im Anhang seines Buches eine Erstedition von Benders Vortrag „Der Bewusstseins- und Erlebensbegriff bei Klages und seine Brauchbarkeit für den Aufbau einer Halluzinationstheorie“, den Bender anlässlich des 50. Geburtstags seines Mentors Erich Rothacker am 12. März 1938 gehalten hat (S. 143-150). Abgerundet wird das Werk durch eine mitgelieferte CD-ROM mit Bildmaterial, die anschauliche Eindrücke beteiligter Personen und Örtlichkeiten vermittelt und auch Gutachten und andere Dokumente zur Verfügung stellt.

Hausmann ist es mit seinem Werk gelungen, in das Dunkel um Hans Benders Straßburger Zeit vermutlich so weit Licht zu bringen, wie es nach der bestehenden Aktenlage nur möglich ist. Die Arbeit ist äußerst gründlich, ja streckenweise minutiös recherchiert, was die vielen Fußnoten mit Zusatzinformationen und Quellenverweisen nachhaltig unterstreichen. Statt den Inhalt von Quellenzeugnissen knapp zu resümieren, gibt Hausmann den beteiligten Personen bisweilen Raum, gewissermaßen selbst zu Wort zu kommen. Die Darstellung gewinnt so beträchtlich an Authentizität, und der Leser erfährt wichtige Aspekte aus erster Hand. Als erfahrener Zeithistoriker lässt Hausmann wenig Spielraum für Interpretationen und Spekulationen. Das Buch liest sich dennoch leicht, an manchen Stellen fast wie ein historischer Krimi. Dabei entsteht ein Bild Hans Benders als eines jungen, vielseitig begabten und zielstrebigem Wissenschaftlers, der mit dem NS-System aus wohl kalkulierten Gründen bis zu einem gewissen Punkt zusammenarbeitete und aufkommende Skrupel beiseite schob. Allerdings hat er dabei sensible Grenzen offenbar nicht überschritten; die von Bock und Kienzle vorgebrachten Spekulationen über parapsychologische Forschungsk Kooperationen mit SS-Stellen haben sich nicht mit Fakten erhärten lassen.

Obwohl Bender in seiner Straßburger Zeit nichts publizierte, das aus heutiger Sicht als politisch oder moralisch bedenklich gelten könnte, und auch seine akademische Lehrtätigkeit weitgehend politikneutral gestaltete, ließ er sich doch, so Hausmann in seinem Resümee (S. 135-137), in die Professionalisierung der akademischen Psychologie im NS-Staat einbinden. Vermutlich ist es daher gerechtfertigt, Hans Bender als politisch indifferenten Mitläufer zu charakterisieren. Andererseits war Bender entschieden daran gelegen, die Parapsychologie als akademische Spezialdisziplin salonfähig zu machen, und er war dafür augenscheinlich bereit,

kalkulierte Risiken einzugehen. Welche andere Möglichkeit hätte auch außerhalb des akademischen Systems bestanden, dieses Ziel, das er als seine Lebensaufgabe betrachtete, zu verwirklichen? Vielleicht ist es legitim, ohne damit etwas beschönigen zu wollen, in dem jungen Hans Bender nicht nur den ehrgeizigen Karrieristen zu sehen, sondern (auch) einen intrinsisch motivierten Forscher, der die Chance ergriff, die sich ihm bot, und der es verstand, sich mit den Möglichkeiten zu arrangieren ohne sich nennenswert zu kompromittieren – ein wenig wie der historische Dr. Faustus (Völker 1975; Mahal 1980), über den Heinrich Heine einst schrieb: „[A]ber unser Doktor Johannes Faustus ist eine so grundehrliche, wahrheitliche, tiefsinnig naive, nach dem Wesen der Dinge lechzende und selbst in der Sinnlichkeit so gelehrte Natur, daß er nur eine Fabel oder ein Deutscher sein konnte“ (Heine 1851, S. 60).

Wissenschaftssoziologisch beachtenswert erscheint nicht zuletzt die Tatsache, dass Benders Straßburger Vergangenheit bisher in der überwiegenden Zahl der Fälle im Dienste meist durchsichtiger Interessen wohl deutlich negativer dargestellt worden ist, als es nach Hausmanns gründlicher Recherche und sensibler Darstellung angemessen erscheint. In einem Fall hat einer der Kritiker Benders, der Spiesers Institut oder sogar Benders Straßburger Lehrstuhl in einer Veröffentlichung – angeblich auf drei Briefe gestützt – mit einer „Kommission zur Überprüfung der Geheimwissenschaften“ im „Ahnenerbe e.V. der SS“ identifiziert (Bock 1995), auf Hausmanns Bitte, ihm die betreffenden Briefe zur wissenschaftshistorischen Auswertung zugänglich zu machen, nicht reagiert – und man ist geneigt, auch dieses Ausbleiben einer Antwort für eine Antwort zu halten. Wer die durchweg unersprießlichen Diskussionen um die Parapsychologie während der 70er und 80er Jahre miterlebt hat, kann sich bisweilen des Eindrucks nicht erwehren, als sei es einigen Personen bei der Beschäftigung mit Hans Benders Vergangenheit weniger um eine möglichst nachvollziehbare historische Einschätzung und Gewichtung als vielmehr um die Gewinnung von Material gegangen, das sich für ein Attentat auf Benders Reputation als tauglich erweisen könnte. Die sorgfältige Untersuchung von Franz-Rutger Hausmann hat nun die notwendige wissenschafts- und institutionsgeschichtliche Aufklärungsarbeit geleistet. Sie nennt die Dinge beim Namen, die angesprochen zu werden verdienen, und sie hält sich fern von allen Spekulationen und Unterstellungen, die durch die Dokumentenlage nicht gedeckt sind. Sie ist damit ein wertvoller Beitrag nicht nur zur Personen- oder Parapsychologie-Geschichte, sondern wirft insbesondere auch ein erhellendes zusätzliches Licht auf die deutsche Universitätsgeschichte während der Zeit des Nationalsozialismus.

Zugleich – und das dürfte weniger ein erzwungenes als ein zwangsläufiges Merkmal von Hausmanns Arbeit sein – wirft die Geschichte des Straßburger Instituts für Psychologie und Klinische Psychologie instruktive Streiflichter nicht nur auf Hans Benders spätere Freiburger Tätigkeit. Vielmehr begegnet dem kundigen Leser in dieser Studie allenthalben Personal, das ihm aus der Nachkriegszeit längst bekannt ist. Das gilt nicht nur für den schon erwähnten

Astrologen Thomas Ring, sondern beispielsweise auch für den philosophisch gebildeten Charakterpsychologen Philipp Lersch, der einen Ruf nach Straßburg abgelehnt hatte und der später, 1950, an der Universität München als Doktorvater die Dissertation des lettischen Psychologen und Parapsychologen Karlis (nicht „Karl“, wie bei Hausmann) Osis über „Hypothesen der Außersinnlichen Wahrnehmung“ betreute, wie zuvor schon die des späteren Neuropsychiaters und Graphologen⁴⁷ Rudolf Pophal; es gilt des weiteren für Benders Großvetter, den parapsychologisch interessierten und kundigen Gustav Hartlaub, als Nachfolger von Benders Schwiegervater Direktor der Mannheimer Kunsthalle (von den Nazis entlassen, weil er zur „Überfremdung“ der deutschen Museen beitrage) und später Professor für Kunstgeschichte in Heidelberg; es gilt ebenso, und nicht zuletzt, für den Historiker Ernst Anrich, frühes NSDAP-Mitglied, als Bevollmächtigter des Reichsdozentenführers für Aufbau und Auslegung der Reichsuniversität Straßburg verantwortlich und dort später Dekan der Philosophischen Fakultät, dann ab 1949 Gründer und langjähriger Direktor der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft; und es gilt natürlich auch für Benders Straßburger Kollegen Carl Friedrich von Weizsäcker. Hausmann legt hier mancherlei Spuren offen, denen es sich – gegebenenfalls auch ganz unabhängig von der Person Hans Benders – weiter nachzugehen lohnt. Hierin liegt zweifellos ein zusätzlicher Ertrag dieser verdienstvollen Arbeit.

Literatur

- Anon. (1977). Affären: Dr. psi. *Der Spiegel* 29, (10), 169.
- Bähr, J.C.F. (1872). Zur Geschichte der Wegführung der Heidelberger Bibliothek nach Rom im Jahre 1623. *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* 65, 482-519.
- Bender, H. (1936a). Zum Problem der Außersinnlichen Wahrnehmung. Ein Beitrag zur Untersuchung des „räumlichen Hellsehens“ mit Laboratoriumsmethoden. J.A. Barth, Leipzig.
- Bender, H. (1936b). Psychische Automatismen. Zur Experimentalpsychologie des Unterbewußten und der außersinnlichen Wahrnehmung. J.A. Barth, Leipzig.
- Bender, H. (1979). Jugendliche zwischen Täuschung und Medialität. Diss. med. (unveröffentl.). Medizinische Fakultät der Universität, Heidelberg.
- Bender, H. (1984). Thomas Ring zum Gedächtnis. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 26, 225-227.
- Bock, W. (1995). Astrologie und Aufklärung. Über modernen Aberglauben. Metzler, Stuttgart.
- Clemen, O. (1926). Ulrich von Hutten – ein Bücherdieb? *Archiv für Reformationsgeschichte* 23, 150-155.
- Darapsky, E. (1959). Die Verluste der Mainzer Stadtbibliothek unter der Amtsführung von F.J. Bodmann und der Prozeß gegen die Erben Bodmanns. *Mainzer Zeitschrift* 54, 12-30.

47 Vgl. Pophal 1949a, 1949b.

- Getty, R.J. (1934). *The Lost St. Gall MS. of Valerius Flaccus*. Aberdeen University Press, Aberdeen.
- Gruber, E.R. (1993). *Suche im Grenzenlosen. Hans Bender – ein Leben für die Parapsychologie*. Kiepenheuer & Witsch, Köln.
- Gzara, M. (1980). *Scharlatanerie. Zur Sprache und Beweisführung pseudowissenschaftlicher Literatur*. Diss. med. Fachbereich Humanmedizin der Philipps-Universität, Marburg.
- Hausmann, F.-R. (1988). Umberto Ecos „Il Nome della Rosa“ – ein mittelalterlicher Kriminalroman? In Kerner, M. (Hg.). „... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte“? Mediävistische Notizen zu Umberto Ecos Mönchsroman „Der Name der Rose“. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 21-52.
- Heine, H. (1851). *Der Doktor Faust. Ein Tanzpoem, nebst kuriosen Berichten über Teufel, Hexen und Dichtkunst*. Hoffmann & Campe, Hamburg.
- Hövelmann, G.H. (1981). Rezension [M. Gzara: *Scharlatanerie. Zur Sprache und Beweisführung pseudowissenschaftlicher Literatur* (Diss. med.)]. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 23, 253-259.
- Kalkoff, P. (1926). Huttens Bücherraub. *Archiv für Reformationsgeschichte* 23, 300-306.
- Keunecke, H.-O. (1978). Maximilian von Bayern und die Entführung der Bibliotheca Palatina nach Rom. *Archiv für die Geschichte des Buchwesens* 19, Sp. 1401-1446.
- Keunecke, H.-O. (1979). „Wie soll ich denn eine ganze Bibliothek verstecken?“ Die französische Bücherentführung aus München im Jahr 1800 und die Versuche zur Rückgewinnung. *Bibliotheksforum Bayern* 7, 109-128.
- Kienzle, W. (1988). Leserbrief. *Der Spiegel* 40, (22).
- Lincke, H. (1944). „Geister der Menschen ...“ und „Der Begriff der Imagination“ bei Paracelsus. Dissertation. Universität München.
- Mahal, G. (1980). *Faust. Die Spuren eines geheimnisvollen Lebens*. Scherz-Verlag, Bern & München.
- Moragiannis, J. (2003). Parapsychologie an der „Reichsuniversität Straßburg“. Hans Bender und die grenzwissenschaftliche Abteilung am „Institut für Psychologie und Klinische Psychologie“, 1941-1944. *Le Détour. Revue des Sciences Humaines* N.S. No. 1, 155-176.
- Paracelsus, T. (1942). *Lebendiges Erbe. Eine Auslese aus seinen sämtlichen Schriften mit 150 zeitgenössischen Illustrationen*. Rascher Verlag, Zürich & Leipzig.
- Peuckert, W.-E. (1941). *Theophrastus Paracelsus*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart & Berlin.
- Pophal, R. (1949a). *Zur Psychophysiologie der Spannungerscheinungen in der Handschrift*. 2., umgearb. u. verm. Aufl. Greifenverlag, Rudolstadt.
- Pophal, R. (1949b). *Die Handschrift als Geheimschrift. Die Graphologie im Lichte des Schichtgedankens*. Greifenverlag, Rudolstadt.
- Prokop, O.; Wimmer, W. (1987). *Der moderne Okkultismus. Parapsychologie und Paramedizin*. Gustav Fischer, Stuttgart & New York.
- Ring, T. (1939a). *Das Sonnensystem als Organismus. Eine gestalttheoretische Untersuchung*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart & Berlin.

- Ring, T. (1939b). Das Lebewesen im Rhythmus des Weltraums. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart & Berlin.
- Ring, T. (1941). Der Mensch im Schicksalsfeld. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart & Berlin.
- Schäfer, H. (1994). Poltergeister und Professoren. Über den Zustand der Parapsychologie. Fachschriftenverlag Dr. jur. H. Schäfer, Bremen.
- Schmuki, K. (2001). Die schwerwiegenden Verluste der St. Galler Klosterbibliothek von 1416/17 und der Bibliothekskatalog von 1461. In Schmuki, K.; Tresp, E. (Hg.). Vom Staub und Moder im Hartmut-Turm zum Wiederaufblühen der Harfenklänge der Musen an den Wasserfällen der Steinach. Die Klosterbibliothek von St. Gallen im Spätmittelalter. Verlag am Klosterhof, St. Gallen, 14-26.
- Schreiner, K. (1974). Württembergische Bibliotheksverluste im Dreißigjährigen Krieg. *Archiv für die Geschichte des Buchwesens* 14, Sp. 655-1028.
- Spunda, F. (1941). Das Weltbild des Paracelsus. Andermann Verlag, Wien.
- Völker, K. (Hg.) (1975). Faust. Ein deutscher Mann. Die Geburt einer Legende und ihr Fortleben in den Köpfen. Klaus Wagenbach, Berlin.
- Weidmann, F. (1841). Geschichte der Bibliothek von St. Gallen seit ihrer Gründung um das Jahr 830 bis auf 1841, aus den Quellen bearbeitet auf die tausendjährige Jubelfeier von Bibliothekar Weidmann. o.V., St. Gallen.

Priska Pytlik (Hg.)

Spiritismus und ästhetische Moderne

Berlin und München um 1900. Dokumente und Kommentare

A. Franke-Verlag, Tübingen & Basel 2006

ISBN 3-7720-8130-4, 723 Seiten, € 98,00

Rezensent:

HELMUT ZANDER⁴⁸

Der Spiritismus ist eine weiterhin schlecht erforschte kulturelle Großmacht, wenngleich der Soupçon, es handle sich um einen Gegenstand, der der wissenschaftlichen Forschung unwürdig sei, inzwischen geschwunden ist. In den letzten Jahren sind wichtige Arbeiten zu einzelnen Aspekten des Spiritismus erschienen, aber eine grundlegende Darstellung für Deutschland (wie für viele andere europäische Länder) steht weiterhin aus. In dieser Situation ist ein voluminöser Band der Germanistin Priska Pytlik, in dem Texte des Spiritismus und zur Debatte über ihn gesammelt sind, ein wichtiger Baustein für die weitere Forschung. Priska Pytlik ist dafür bestens ausgewiesen, hat sie doch bereits die meines Erachtens intellektuell anregendste Arbeit zum deutschen Spiritismus, nämlich zu den osmotischen Verbindungen zwischen Literatur und Spiritismus (etwa bei Döblin, Thomas Mann oder Rilke) vorgelegt (Pytlik 2005).

Jetzt hat sie Quellentexte aus dem spiritistischen Umfeld der literarischen Moderne gesammelt und in zwei großen Blöcken zusammengestellt: Im ersten geht es um den Einfluss des Spiritismus auf das Selbstverständnis von Autoren, etwa in Texten, die das autonome Autor-Ich infrage stellen, wie Rilkes „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“ (1910) – denn mit der Beeinflussung durch erscheinende Geister oder die Technik des automatischen Schreibens stellte der Spiritismus die Genieästhetik in Frage. Im anderen Block präsentiert sie Texte zu den Versuchen in den psychologischen Gesellschaften in Berlin und München, spiritistische Phänomene mit wissenschaftlichem Anspruch zu untersuchen. Dieses Material ist ein gigantischer Fundus: Neben bekannten Texten wie Thomas Manns Berichten über seine Séancen bei Albert von Schrenck-Notzing oder Max Brods von der Theosophie beeinflussten Reflexionen über „Höhere Welten“ finden sich unbekannte oder fast unzugängliche Quellen

48 PD Dr. Helmut Zander studierte Geschichte, Politikwissenschaft und Theologie. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte gesellschaftlicher Pluralisierung sowie die Kultur- und Sozialgeschichte der Religion. Er lehrt am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität Berlin.

wie Frank Wedekinds „Neues Vater Unser“. Alle 89 Quellentexte und der gesamte Band sind mit Einleitungen versehen, die die historischen Kontexte erschließen. Dieser wichtige Band ist eine Fundgrube, er erschließt ein schwer erreichbares Material und regt an, sich auf weitere Forschungserkundungen zu begeben.

Vor dem Hintergrund dieser Hochschätzung mache ich einige kritische Bemerkungen. Wichtige Kontexte des Spiritismus bleiben unberücksichtigt. So fehlen die Auseinandersetzungen mit den Naturwissenschaften weitgehend. Ein Exponent dieser Richtung wie Friedrich Zöllner ist mit keinem Text präsent, und eine systematische Auseinandersetzung mit den Empirieansprüchen der Naturwissenschaften kommt auch in den Einleitungen zu den psychologischen Gesellschaften zu kurz. Medientheoretische und sozialhistorische Kontextualisierungen sind ebenfalls schwach ausgeprägt. Diesen Mangel kann man nicht mit der Konzentration auf die literaturwissenschaftlichen Aspekte begründen, denn ohne die Einbeziehungen dieser Dimensionen fehlen zentrale Aspekte zum Verständnis des Spiritismus um 1900. Sodann sind die einleitenden Texte sehr faktenorientiert geschrieben, theoretische Deutungsangebote diskutiert Priska Pytlik kaum. Schließlich, und das ist wirklich misslich, ist die neuere Literatur, insbesondere wenn sie über die engere literaturwissenschaftliche Perspektive hinausgeht, nicht in vollem Umfang präsent, obwohl die Forschungslandschaft angesichts relativ weniger Publikationen weiterhin gut überschaubar ist.⁴⁹

Literatur

Priska Pytlik, P. (2005). *Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900*. Schöningh, Paderborn..

49 So fehlen: Wolfgang Hagen: *Radio Schreiber: Der „moderne Spiritismus“ und die Sprache der Medien*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften 2001; Timo Heimerdinger: *Tischlein, rück dich: Das Tischerücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit*. Münster u.a.: Waxmann, 2001; Helmut Zander: *Spiritismus in Deutschland. Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003): 82-93; der Band: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900*, hg. v. M. Baßler und H. Châtellier, Straßburg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1998, ist nicht mit allen wichtigen Aufsätzen präsent. Darüber hinaus fehlt die französische und angelsächsische Forschungsliteratur fast ganz. – Nach dem Druck von Pytliks Band erschien die ethnologische Arbeit von Sabine Doering-Manteuffel: *Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung. Von Gutenberg bis zum World Wide Web*. München: Siedler, 2008, mit Bezügen auf den Spiritismus.