

Rezensionen

David Kaiser

How the Hippies Saved Physics: Science, Counterculture, and the Quantum Revival

New York: W.W. Norton, 2011

ISBN 978-0-393-07636-3, 372 Seiten, \$ 26,95 [€ 21,43]

Rezensent:

BRIAN JOSEPHSON¹

Kaisers Hauptthese besagt, dass die Quanteninformationswissenschaft, die derzeit bereits erste praktische Anwendungen auf Gegenstände wie die Kryptografie findet, ohne die Betätigungen einer gegenkulturellen Bewegung, der „Hippies“, gar nicht erst entstanden wäre. Der eigentümlich doppelbödige Charakter des Verhältnisses zwischen der Mathematik der Quantentheorie und der beobachtbaren Realität hatte die Begründer dieser Theorie zu einem Interesse an tiefer gehenden Fragen geführt, doch hatten die Budgetkürzungen während der Zeit des Kalten Krieges zu unbedingter Konzentration auf praktische Gesichtspunkte gezwungen, wie sie in der brüskten Weisung „Klappe halten und rechnen!“ [shut up and calculate!] zum Ausdruck kam. Unzufrieden mit einer solchen Beschränkung dessen, dem man legitimer Weise seine Zeit und seinen Grips hätte widmen sollen, tat sich im Wesentlichen auf dem Berkeley-Campus der University of California eine Gruppe von Personen zusammen und rief die „Fundamental Fysics Group“ ins Leben.

Einen Großteil ihrer Aufmerksamkeit richtete diese Gruppe von Naturwissenschaftlern auf Nichtlokalität, wie sie die Arbeiten von J. S. Bell demonstriert hatte, auf Arbeiten also, die zu zeigen schienen, dass jede denkbare zutreffende Vorstellung von dem, was sich ereignet, jedenfalls keine lokale würde sein können, das heißt, dass Beziehungen über Entfernungen beteiligt sein müssten. Könnten solche Beziehungen beobachtbare Effekte hervorbringen? Würden sie

1 Prof. Dr. Brian Josephson ist emeritierter Professor für Physik an der Universität Cambridge und Direktor des Mind-Matter Unification Project in der Arbeitsgruppe für Theoretische Festkörperphysik am Cavendish Laboratory. Im Jahr 1962, als 22-jähriger Student, sagte Josephson den nach ihm benannten Josephson-Effekt, der den Tunnelstrom zwischen zwei Supraleitern beschreibt, theoretisch voraus und konnte ihn bald auch empirisch bestätigen. Dafür erhielt er 1973 den Nobelpreis für Physik. – Die vorliegende Rezension erschien zuerst im *Journal of Scientific Exploration* (Vol. 26, 2012, S. 415-416), dem englischsprachigen *ZfA*-Pendant. Übersetzung und Abdruck erfolgen mit freundlicher Genehmigung von Prof. Josephson und Prof. Stephen Braude, dem Redaktionsleiter des *JSE*.

gar paranormale Phänomene erklären? Es war ganz und gar nicht klar, dass dem so sein würde; tatsächlich schien die Quantenmechanik ja den Schluss nahezu legen, dass solche sich möglicherweise einstellenden Einflussnahmen für eine Signalübermittlung nicht zu gebrauchen sein würden. Die neu geschaffene Freiheit zu weitergehenden Spekulationen fand jedenfalls finanzielle Unterstützung durch Organisationen wie die CIA mit ihrem unzweifelhaften Interesse an nachrichtendienstlicher Nutzenanwendung und das Esalen Institute im Zeichen der „New-Age“-Bewegung.

Diese Gruppe konnte zu keinem Zeitpunkt klare Verbindungen zwischen der Physik und paranormalen Phänomenen aufzeigen, doch führte ihre Arbeit zu Experimenten, die sich um den Nachweis von Nichtlokalität bemühten. Enttäuschenderweise bestätigten diese Experimente zwar die Existenz von Nichtlokalität, zugleich stützten sie aber auch die einschlägigen Voraussagen der Quantenmechanik und damit die Unmöglichkeit, solche Nichtlokalität zur Informationsübermittlung über Distanzen zu nutzen.

Der Gruppe gelang es, auf verschiedenartige Weise öffentliche Aufmerksamkeit für ihre Ideen zu gewinnen, und zwar ungeachtet des Umstands, dass Physical Review die Einreichung von Texten mit entsprechenden Vorstellungen mit einem grundsätzlichen Bannfluch gegen sämtliche Aufsätze überhaupt quittiert hatte, in denen es um die Interpretation der Quantenmechanik ging. Auch die Publikation von Büchern wie Fritjof Capras *The Tao of Physics* gehören in diesen Kontext. Und abermals stießen in diesen Physikerkreisen auch paranormale Phänomene und ihre mögliche Nutzenanwendung auf Interesse.

Während der wissenschaftliche Mainstream parapsychologische Fragen nicht aufnahm, öffnete doch der Umstand, dass die Experimente Nichtlokalität wenigstens in einem gewissen Sinne bestätigten, den Blick der Wissenschaftler für den Wert der Erforschung weiterer, die wissenschaftliche Vorstellungskraft auf die Probe stellender Anomalien, und er führte so letztendlich auch zu Entwicklungen wie der Quantenkryptografie.

Kaiser ist der Auffassung, die „Hippies“ hätten die Physik auf dreierlei Weise „gerettet“: Sie hätten spekulatives und philosophisches Denken neuerlich wieder hoffähiger gemacht, sie hätten den Blick auf Fragen von Nichtlokalität gerichtet, und sie hätten das „no-cloning theorem“ entdeckt, das der Quantenkryptografie zugrunde liegt.² Aber – haben die Hippies damit tatsächlich „die Physik gerettet“? Enorme Vorurteile von Physikern gegen die Parapsychologie bestehen jedenfalls weiterhin. Dies bestätigte beispielsweise erst unlängst die Art und Weise, in der eine Einladung für mich zu einer Physiker-Konferenz, die ich bereits angenommen hatte, nur deshalb wieder zurückgenommen wurde, weil mein Interesse an der Parapsychologie rüchbar geworden war. Man fürchtete, ich könne die Tagung kontaminieren, selbst wenn ich mich zu diesem Thema gar nicht äußerte.

2 Nach dem No-Cloning-Theorem ist es nicht möglich, ein System zu erzeugen, das jedes beliebige Qubit – oder Quantenbit, das nur durch die Quantenmechanik korrekt beschrieben wird und das nur zwei durch Messung sicher unterscheidbare Zustände hat – perfekt auf ein anderes Qubit kopiert, ohne dabei das ursprüngliche zu verändern. Die Ursache dafür liegt in der Linearität der Quantenmechanik. Das No-Cloning-Theorem bildet die Grundlage der Quantenkryptografie (Anm. d. Übers.).

Wegen solcher Tabuisierung dieses Gegenstandes ist die große Zahl von Wissenschaftler, die Umfragen zufolge das tatsächliche Vorkommen paranormaler Phänomene akzeptieren, zu dem Entschluss gekommen, ihre Auffassungen am besten für sich zu behalten. Noch immer liegt auch das gegenwärtige Schwergewicht weit stärker auf dem „Rechnen“ als auf dem vernünftigen Reden, auch wenn sich die Horizonte inzwischen ein wenig geweitet haben.

Alles in allem ist dies ein sehr lehrreiches Buch. Es schildert historische Ereignisse, die bisher kaum bekannt sind.

(aus dem Englischen von Gerd H. Hövelmann)

Richard Greene & K. Silem Mohammad (Eds.)

Die Untoten und die Philosophie

Schlauer werden mit Zombies, Werwölfen und Vampiren

Stuttgart: Klett-Cotta, 2010

ISBN 978-3-608-50403-3, 288 Seiten, € 19,95

Rezensent:

FRANZ SIEPE³

Nachdem ich zur Vorbereitung dieser Besprechung Gerd H. Hövelmanns Bibliographie zur wissenschaftlichen Vampir-Literatur mit ihren mehr als vierhundert Titeln (Hövelmann, 2007) bestaunt hatte, beschlich mich sogleich die Furcht, womöglich doch nicht der richtige Rezensent für Richard Greenes und K. Silem Mohammads *Die Untoten und die Philosophie* zu sein. Dieses Gefühl wollte erst recht nicht verebben, als ich das hier anzuzeigende Buch erstmals durchflog und feststellte, dass in der „Liste der erwähnten Filme“ circa fünf Dutzend Kino-, TV- und Computerspielprodukte zum Thema aufgelistet sind, die mir fast alle nichts sagen. Gut, Fritz Murnaus *Nosferatu – Eine Symphonie des Grauens* von 1922 ist selbst einem Kino-Abstinenzler wie mir ein Begriff; und Roman Polanskis *Tanz der Vampire* (1967) habe ich mehrfach gesehen, und zwar nicht allein wegen der Badeszene mit Sharon Tate. Ausgerechnet jedoch dieses herrliche Meisterwerk ist befremdlicherweise in Greenes und Mohammads Film-liste nicht aufgenommen. Ob Polanski wegen des Missbrauchs einer Minderjährigen selbst im

3 Franz Siepe studierte Germanistik, Politik und Philosophie an der Universität Marburg. Seit 1986 ist er als freiberuflicher Sprachberater tätig, seit 1998 außerdem als freier Autor und Publizist mit Schwerpunkten auf kultur- und literaturgeschichtlichen Themen. Essay- und Featureproduktionen für den Hessischen (HR) und den Westdeutschen Rundfunk (WDR) sowie den Deutschlandfunk folgten. Seit 2002 mehrere Buchveröffentlichungen u.a. zu *Fragen der Marienverehrung* und *Farben des Eros*.

Kreise von Vampirologen der *damnatio memoriae* verfallen ist? Andererseits scheint der in der Liste auftauchende Streifen *Barely Legal Lesbian Vampires* (Tim Swartz, 2003) auch nicht gerade für rigoristische Sexualmoralisten gedreht zu sein.

Jedenfalls gehen die zwei Autorinnen und zwölf Autoren dieses Sammelbandes – fast ausnahmslos US-Hochschullehrkräfte – offenbar von der Annahme aus, dass ihre Studierenden mit einer verblüffenden Menge solchen Filmmaterials vertraut sind, und setzen daher didaktisch an diesem medial vermittelten Weltwissen der jungen Leute an, um sie in einige Hauptgebiete der Philosophie einzuführen. Das also ist mit dem Untertitel „Schlauer werden mit Zombies, Werwölfen und Vampiren“ gemeint. Weniger fungiert die Sphäre der „Untoten“ daher als Explanandum denn vielmehr als Explanans des philosophischen Grundkurses. Und so führt ein lehrmethodischer Weg von Monstern zur Metaphysik, von Geistern zum Geist und von Halsbeißerinnen und Halsbeißern zu Heidegger.

Auf diese Weise können anhand der beliebigen Szenerie eines Horrorfilms „philosophische“ Problemkonstellationen ad libitum herbeipädagogisiert werden wie, um einige zu nennen:

- ethische (Gut versus Böse, Implikationen des Hedonismus, Glück),
- anthropologische (das spezifisch Humane, Leben und Tod),
- sozialphilosophische (Individualismus / Liberalismus versus Kommunitarismus),
- politisch philosophische (Gesellschaftsvertrag, Rousseau / Hobbes),
- epistemologische / metaphysische (Körper-Geist-Dualismus) sowie
- postmodern-postkolonialistische / genderspezifische (Immigranten, Körperpolitik [Schönheitsideale], Vampire als „Femmes fatales“ und vice versa).

Sichtlich bemüht zeigen sich die Damen und Herren Professoren an den transatlantischen Lehrstätten, alteuropäisches Bildungserbe nicht dem Orkus anheimfallen zu lassen. Während nämlich vielerorts in den Vereinigten Staaten eine nicht zuletzt akademisch genährte Aversion gegen die „Dead white males“ zu beobachten ist, setzen die Autorinnen und Autoren um Greene und Mohammad einem der fünf Hauptteile des Buchs demonstrativ die Überschrift „Untote weiße Männer“ voran, um die Aktualität von Heidegger, Aristoteles oder Spinoza zu pointieren.

Hochbildungen der abendländischen Geistesgeschichte amalgamieren sich dergestalt mit Erzeugnissen der – vornehmlich US-amerikanischen – Massenkultur, sodass durchaus denkbar ist, dass dieser Philosophiekurs für die studentischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer einen tauglichen Einstieg in die Welt von Plato, Immanuel Kant und Michel Foucault bedeutet. Deziert Position gegen die alte europäische Prävalenz des Hochkulturellen bezieht der Literaturwissenschaftler und Postkolonialismusforscher Adam Barrows in seinem Beitrag „Heidegger – Schrecken der Vampire: Die Untoten und die Fundamentalontologie“, indem er am Beispiel der – längst in Misskredit geratenen – Unterscheidung der beiden Seinsmodi Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nachzuweisen versucht, dass es böse enden muss, wenn jemand die Stirn hat, sich über unser Mittelmaß zu erheben, um Distanz zum ubiquitären Jedermannsunsinn zu wahren: „Der beunruhigendste Aspekt von Heideggers Ontologie in unserem Zusammenhang ist seine mitunter olympierhafte Verwerfung alles Alltäglichen und Gewöhnlichen. Die

schlichte Ausweisung als ‚bodenloses‘ Gerede – vom Werbeslogan bis zu den Trostworten am Sterbebett – scheint erschreckend verächtlich. Der Schritt von der Verachtung des Gewöhnlichen zur Rohheit gegen die, die da ‚reden‘, ist klein.“ (S. 104)

Da man in demokratisch orientierten Publikationen nun einmal gern auf den unnützen High-brow-Ballast dokumentarischer Anmerkungen verzichtet, mag Barrows nicht nachweisen, wo sein „Heil Heidegger?“ (S. 103) denn einmal gegen „Trostworte am Sterbebett“ polemisiert hat. (Ohnehin scheint er Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* besser zu kennen als „Heideggers Studie“ [sic] *Sein und Zeit* selbst.) Hauptsache ist wohl, der „deutsche Denker namens Martin Heidegger (1889-1976)“ (S. 96) ist – didaktisch ermöglicht durch „Dracula“ – mitsamt seinem „Hauptwerk“ im Kurs einmal vorgekommen, und die Absolventinnen und Absolventen sind dahingehend „schlauer“ geworden, dass Geisteshybris nach Kolonisatorenart zwangsläufig zum Schlimmsten, nämlich nach „Auschwitz und Dachau“ (S. 106), führt.

Bemerkenswert will es mir scheinen, dass Barrows nicht etwa die Nazi-Schlächter den Vampiren analogisiert, sondern umgekehrt, unter Berufung auf frühere „revisionistische Deutung[en]“ des *Dracula*-Stoffs, den Opfern der Konzentrationslager: Dracula „wurde als Symbol für den Juden, den Homosexuellen, den Orientalen gedeutet, als Opfer eines patriarchalischen Systems oder des Imperialismus – die Liste ist endlos“ (S. 106). Galt einst das Konstrukt des Blutsaugers als schlechthinniges Exemplum des Bösen, so figuriert nun der „revidierte“ Dracula als – kulturtheoretisch rehabilitiertes – Paradigma der „verfolgten Unschuld“ (vgl. Strasser, 2012: passim). Möglicherweise liegt in dieser Umwertung der Werte einer der Gründe für die derzeitige Beliebtheit des Horror-Genres. Wir dürfen ungeniert mit den Repräsentanten des „Anderen“ bis hin zur Identifikation sympathisieren, weil die kritische Kulturtheorie erkannt hat: Eine Abwehr des „Bösen“ wäre selbst böse. Phillip Cole hat 2006 ein Buch mit dem Titel *The Myth of Evil* (Cole, 2006) veröffentlicht und führt demgemäß hier (S. 230) aus: „Der Vampir sollte uns warnen vor solchen Verteufelungen und vor der Kennzeichnung derer, vor denen wir uns fürchten, als bösartige Ungeheuer, die nur eines im Sinn haben: uns zu vernichten. Wir sollten uns fragen, wie Mauern und Grenzen errichtet werden, und wir müssen unser Augenmerk auf ihre zutiefst willkürliche Struktur richten – um sie nicht länger fälschlich für *moralische* Grenzen zu halten.“

Phillip Cole würde es gewiss begrüßen, dass wir in Deutschland mittlerweile auf gutem Wege sind: Am 13. Februar 2012 wurde Katharina Henot, 1627 als „Hexe“ erwürgt und verbrannt, vom Ausschuss für Anregungen und Beschwerden des Kölner Rats „auch stellvertretend für andere Opfer der Hexenprozesse ‚sozialethisch‘ rehabilitiert“. (FAZ, 15.2.2012: 7)

Literatur

Cole, P. (2006). *The Myth of Evil: Demonizing the Enemy*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Hövelmann, G.H. (2007). Wissenschaftliche Vampir-Literatur. Eine bibliographische Heimsuchung. *Zeitschrift für Anomalistik*, 7, 205-235.

Strasser, P. (2012). *Unschuld. Das verfolgte Ideal*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Sandra Franz

Die Religion des Grals

Entwürfe arteigener Religiosität im Spektrum von völkischer Bewegung, Lebensreform, Okkultismus, Neuheidentum und Jugendbewegung (1871-1945)

(Edition Archiv der deutschen Jugendbewegung, Band 14)

Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag, 2009

ISBN 978-3-899-74510-8, 605 Seiten, € 58,00

Rezensent:

RENÉ GRÜNDER⁴

Studien zu neuheidnischen und völkisch-religiösen Gruppen und Strömungen im deutschsprachigen Raum des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts fokussieren zumeist auf deren Bedeutung im unmittelbaren ideologischen Vorfeld der nationalsozialistischen Machtergreifung. Von den bisher vorliegenden Untersuchungen zu ‚okkulten Wurzeln‘ des Nationalsozialismus sowie zur Verbreitung völkischer Rassenideologie im esoterisch-okkultistischen Milieu der Zwischenkriegszeit hebt sich Sandra Franz' umfangreiche Dissertationsschrift insofern ab, als hier die Rezeption eines gut gewählten symbolischen Sujets („Der heilige Gral“) durch völkische Autoren im Zentrum steht. Auf den ersten Blick mag diese Entscheidung für die Gralsthematik im Vergleich zu anderen zum Teil bereits untersuchten Themenfeldern wie Wald und Naturbegriff (Zechner, 2009), Frauenideal (Wiedemann, 2007), Volkstumskult und Rasse-religion (Schnurbein & Ulbricht, 2001), Stadtfucht und Agrarromantik (Puschner, 2001) usw. erklärungsbedürftig erscheinen. Wie die Autorin jedoch überzeugend darstellen kann, bieten sowohl die mittelalterliche Parzival-Dichtung des Wolfram von Eschenbach als auch deren Adaption in Richard Wagners Bühnenweihfestspiel Parsifal (1882) zahlreiche Anknüpfungspunkte für blutgnostische Heilslehren, wie sie im völkischen Spektrum seinerzeit verbreitet waren. Damit widmet sich Franz einem zentralen Desiderat der rezeptionsgeschichtlichen Forschung zur Genese neopaganer und völkisch-esoterischer Strömungen: der Bedeutung der Wagner-Rezeption für die Formierung ‚gegenchristlicher‘ Religionsentwürfe.

Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert: Der einleitende erste Teil bildete einen knappen Abriss der Werkgeschichte der Gralsdichtung von deren mythologischen Ursprüngen bis hin zu Wagners Parsifal. Der zweite Teil beleuchtet die „Grals- und Parzivalrezeption im Kaiserreich“ und zeigt damit bereits die notwendige Erweiterung des Forschungsgegenstandes an: Während in den historisch später angesiedelten Abschnitten der symbolische Gehalt des Grals

4 Dr. René Gründer ist Soziologe, Akademischer Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Pädagogischen Hochschule Freiburg i.Br., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Freiburg i.Br. sowie assoziiertes Mitglied der Abteilung Empirische Kultur- und Sozialforschung am IGPP e.V. Freiburg.

(als solchem) in den Vordergrund tritt, untersucht dieser Abschnitt vor allem die Werks- und Wirkungsgeschichte des wagnerianischen Bühnenweihfestspiels im engeren und weiteren Bayreuther Kreis, in den Sucherromanen (z.T. wenig bekannter) völkischer Schriftsteller, bei völkisch-okkultistischen Gruppierungen (zu denen hier Theosophie, Anthroposophie und Ariosophie gezählt werden), sowie bei neuheidnischen und deutschchristlichen Gruppierungen und Akteuren der Zeit bis zum Ende des Ersten Weltkriegs.

Im Folgenden dritten Teil wird die Grals- und Parzivalrezeption in der Weimarer Republik anhand des „Münchener völkisch-okkultistischen Untergrundes“) untersucht. Zu diesem Feld werden die Schwabinger „Kosmiker“ um Schuler und Klages usw., die für die Genese der NSDAP oft herbeizitierte Thule-Gesellschaft und der Germanen-Orden sowie der Runenokkultist Rudolf John Gorsleben gezählt. Die deutsche Jugendbewegung der Zwischenkriegszeit wird am Beispiel der völkisch ausgerichteten Neupfadfinder berücksichtigt. Die in diesen Teilen sehr differenzierte Darstellung zeigt, wie eine zunächst diffuse religiös-nationale Suchbewegung in einer außerkirchlichen bzw. gegenkatholischen Heilslehre die Selbsterlösung des deutschen=germanischen Menschen aus den Fährnissen der modernen Zivilisation und ihren vielfältigen sozialen wie politischen Verwerfungen im gnostischen Sinne proklamiert. Der vom „reinen Toren“ zu suchende „Gral“ wird ein (wenngleich nicht unbedingt *das*) Symbol dieser völkischen Religiosität, die strukturell dennoch an dem von ihr dezidiert abgelehnten Christentum orientiert bleibt.

Sandra Franz' Darstellungen konvergieren schließlich in der Rezeption von Parzivalmythos und Gralslegende im Nationalsozialismus, die am Beispiel der beiden bekannten Werke des ‚neuen Katharers‘ und SS-Mitglieds Otto Rahn exemplifiziert werden. Hier wird schließlich die blutgnostische Interpretation der Gralslegende als ‚nationalsozialistischer Religionsentwurf‘ erkannt. Ein übersichtlich nach 12 Quellengattungen ausdifferenziertes Literaturverzeichnis schließt die Arbeit ab, der auch ein tabellarischer Anhang zur „Vernetzung der völkischen Rechten“ im Untersuchungszeitraum beigefügt ist.

Insgesamt reiht sich diese ambitionierte rezeptionsgeschichtliche Untersuchung in aktuelle Diskurse zur Funktion mythologischer und neureligiös-esoterischer Gehalte in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts ein. Zu nennen wären hier etwa Rüdiger Sünners Ausführungen zum (Neo-)Mythos der ‚schwarzen Sonne‘ (Sünner, 2001) sowie Studien zum „Missbrauch der Mythen“ im Faschismus (Gugenberger & Schweidlenka, 1987 und 1993). Während allerdings in den Geschichtswissenschaften häufig ein Trend zur Rekonstruktion einer monolithischen „Kontinuitäts Erzählung“ faschistischen Denkens bzw. nationalsozialistischer Ideologie auf deren Wurzeln (die dann entweder in der Romantik, bei Nietzsche, Wagner oder letztlich im Okkultismus gefunden werden) zu beobachten ist, sind die Darstellungen bei Franz – insbesondere jene zur Gralsrezeption vor 1933 – von einem ausgeprägten Willen zu Differenzierung und zurückhaltender Wertung geprägt. Dies zeigt sich bereits in der um begriffliche Präzision bemühten Bestimmung des „Völkischen“ in der Einleitung des Buches, wird in der materialreich abgesicherten Zurückweisung rassistischer Implikationen in Wagners „Parsival“-Bühnenwerk deutlich und zeigt sich auch dort, wo die Autorin auf die Widersprüchlichkeiten der Gralsrezeption innerhalb des so genannten völkischen Spektrums hinweist. Besonders

aufschlussreich sind dabei die zahlreichen Verweise auf strukturelle wie inhaltliche Parallelen in der Religiosität des altvölkischen Spektrums und heutiger fundamentalistischer Strömungen – namentlich des evangelikalen Christentums. Franz gelingt es dabei, z.T. noch klarer als den von ihr intensiv rezipierten Vorarbeiten von Hieronimus (1982), Schnurbein (1992), Nanko (1993), Cancik (1982) und Puschner (2001), die protestantischen bzw. katholischen Wurzeln völkischer bzw. „arteigener“ Religionsentwürfe herauszupräparieren – gerade auch dort, wo sich jene als besonders deutsch- bzw. germanischgläubig oder gar „neuheidnisch“ verstanden.

Diese Argumentation verdichtet sich zur Einschätzung der völkischen Bewegung als einer gnostisch-apokalyptischen Erneuerungsbewegung, deren Endzeiterwartungen denen christlich-fundamentalistischer Gruppen entsprechen (S. 402). Neuheidnische wie christliche Referenzen werden dabei im Sinne einer „arteigenen Religion“ im Rahmen einer „germanischen Moderne“ (S. 407) miteinander verschmolzen. Der Gralsmythus bietet sich dieser vagierenden Religiosität als ideale Projektionsfläche sowohl blutmystischer Auserwähltheitsvorstellungen (Gesamtheit der Deutschen oder aber deren „okkulte Elite“ als „Wahrer des reinen Grals-Blutes“) wie zugleich als Integrationssymbol ‚alter‘ paganer und ‚neuer‘ christlicher Kulturvorstellungen an. Dazu jedoch bedarf es einer Bereinigung des Christentums um alle jüdischen Aspekte (namentlich des Alten Testaments). Dieser Diskurs wird bei den Völkischen entweder über eine Arisierung der Abstammung Christi oder aber im Rekurs auf die Wiedererrichtung einer „germanischen Hochreligion“ (zumeist auf der Grundlage katholischer Ordenskonzepte) geführt.

Der Gral als eine von der Kirche niemals anerkannte Reliquie (S. 13) wird von Franz als ein integratives Symbol der heterogenen deutschvölkischen, neugermanischen und völkisch-protestantischen Strömungen angesehen. Etwas unterbelichtet wird dem gegenüber die den völkischen Autoren stets präsente Gegenfolie des „Judentums“ als Projektionsraum ihrer Modernitätskritik. Es wird aber klar, wie stark die gesamte völkische Weltsicht – insbesondere in der Zwischenkriegszeit – durch einen manichäischen Gnostizismus geprägt war, der scharf dualistisch zwischen einem Reich des Lichts (des reinen, unverdorbenen, „ariogermanischen“ Blutes) und einer Sphäre der Dunkelheit (der „jüdischen“ Dekadenz der Städte, des Liberalismus, des Massenkonsums usw.) unterschied. Diese Klarstellung ist insbesondere für die Untersuchung heutiger neopaganer Strömungen von Belang, deren Weltbilder geradezu von „anti-gnostischem“ bzw. anti-dualistischen Vorstellungen geprägt sind (die aber gleichwohl häufig allein wegen ihrer Bezugnahme auf Kelten, Germanen usw. in entsprechende völkische Traditionslinien gestellt werden). Die zur Untersuchung herangezogenen Sphären völkischer Grals-/Parival-Rezeption sind mit völkischem Heimat-/Sucherroman, Esoterik, Neugermentum und NS-Okkultismus plausibel ausgewählt. Als Desiderat verbleibt allerdings die Beschäftigung führender (völkischer) Geisteswissenschaftler mit der Gralsthematik, deren Deutungen letztlich ihren Einfluss auch im esoterisch-okkultistischen Milieu entfaltet haben dürfte.

Die Arbeit mündet schließlich in einer aufschlussreichen Analyse der bis heute im esoterischen Bereich populären Werke Otto Rahns (*Kreuzzug gegen den Gral* und *Luzifers*

Hofgesind), die eine dezidiert völkische Gralsdeutung mit einer strikt antikatholischen Lesart der mittelalterlichen Häresien der Katharer und Albigenser verbinden und in denen Franz den Kulminationspunkt sämtlicher bislang diskutierter Rezeptionsstränge in einer völkisch-nationalsozialistischen „Gralsreligion“ erblickt. Der Otto Rahn des *Kreuzzugs* wird dabei als ein durchaus begabter, anfangs eher „grals-romantisch“ denn antisemitisch veranlagter Schriftsteller dargestellt, dessen Werk und Person jedoch durch Heinrich Himmler, der in seiner häretischen Grals-Gnosis eine Grundlage für eine „SS-Religion“ sah, instrumentalisiert und ideologisch korrumpiert wurde. Sandra Franz macht dies an der radikalisierten Deutung der katholischen Kirchen, der Katharer und des Grals im zweiten, bereits von Himmler in Auftrag gegebenen Buch Rahns, an *Luzifers Hofgesind*, fest.

Schließlich fehlen in diesem Kontext nicht ausführliche Hinweise zur Konzeption und Rolle der Wewelsburg (bei Paderborn) als „Gralsburg der SS“ sowie deren Rezeption in der Fantasy- und Esoterikliteratur der jüngeren Vergangenheit. Wie bei anderen historiografisch ausgerichteten Autorinnen und Autoren und ihren Studien zum Themenfeld völkischer Religiosität fällt der inhaltliche Differenzierungsgrad der Gegenstandsanalyse bei Franz hier gegenüber den aufschlussreichen Quellenarbeiten im Zentralteil deutlich ab. Die Autorin folgt in ihrer Einschätzung der heutigen „neuheidnischen Szene“ mehr oder minder unreflektiert den Thesen Stefanie von Schnurbeins (1992), die neopagane Gruppen primär in einer Scharnierfunktion zwischen Rechtsextremismus und esoterischem bzw. alternativkulturellem Milieu wahrnimmt. Franz spricht hier beispielsweise von einer „Infiltration großer Gruppen“ (S. 558) durch völkische Ideologie über neopagan und gralsmythologisch inspirierte Fantasy-Romane. Dabei wird von der Autorin nicht erwogen, inwiefern in der jüngeren Rezeption grals-mythischer Aspekte der völkischen Religion in neopaganen oder jugendkulturellen Sphären durchaus ambivalenter Deutungen mit konkreten Symbolen verbunden werden, als dies im Sinne einer (hypothetischen) „SS-Religion“ des Heinrich Himmler der Fall gewesen sein mag.

Positiv hervorzuheben ist demgegenüber die den gesamten Werkstext rahmende Deutung völkischer Religion als ein Phänomen vagierender Religiosität, deren Suche sich schließlich zu einem religiösen Fundamentalismus verdichtet, der in seiner Struktur klare christlich-apokalyptische Züge trägt. Eine Kernthese des Buches lautet: „Damit bestätigt sich für die völkische Religiosität, was die Forschung bereits im Hinblick auf verschiedene neue Religionen – und zwar solche außereuropäischer Provenienz – festgestellt hat, nämlich ihre Strukturverwandtschaft mit dem nordamerikanischen christlichen Fundamentalismus.“ (S. 559). Franz unterstreicht zum Abschluss ihrer Untersuchung, dass die völkische Religionsbewegung „eine protestantische Erscheinung“ (ebd.) war, die ohne das Christentum (und die Erosion seiner Institutionen!) kaum möglich bzw. verstehbar sei. Mit ihrer Parallelisierung der „Völkischen“ des Deutschen Kaiserreichs mit der heutigen christlichen Rechten in den USA hat die Autorin einen ebenso spannenden wie kontroversen und daher wesentlichen Beitrag zur Debatte um die Entstehungsbedingungen, Formen und Funktionen des religiösen Fundamentalismus in spätmodernen Gesellschaften geleistet.

Literatur

- Cancik, H., & Puschner, U. (2004). *Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion*. München: Saur.
- Gugenberger, E., & Schweidlenka, R. (1987). *Mutter Erde / Magie und Politik. Zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Gugenberger, E., & Schweidlenka, R. (1993). *Die Fäden der Nornen. Zur Macht der Mythen in politischen Bewegungen*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Hieronimus, E. (1982). Zur Religiosität der völkischen Bewegung. In Cancik, H. (Ed.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* (S. 159-175). Düsseldorf: Patmos.
- Nanko, U. (1993). *Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung*. Marburg: Diagonal.
- Puschner, U. (2001). *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schnurbein, S. von (1992). *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*. Heidelberg: Winter.
- Schnurbein, S. von, & Ulbricht, J.H. (Eds.) (2001). *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe ‚arteigener‘ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sünner, R. (2001). *Schwarze Sonne. Entfesselung und Missbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik*. Freiburg i.Br.: Herder/Spektrum.
- Wiedemann, F. (2007). *Rassenmutter und Rebellin. Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung, Neuhententum und Feminismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zechner, J. (2009). „Die grünen Wurzeln unseres Volkes“: Zur ideologischen Karriere des „deutschen Waldes“. In Puschner, U., & Großmann, U.G. (Eds.), *Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert* (S. 179-194). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Michael Nahm

Wenn die Dunkelheit ein Ende findet

Terminale Geistesklarheit und andere ungewöhnliche Phänomene in Todesnähe

Amerang: Crotona Verlag, 2012

ISBN 978-3-86191-024-4, 288 Seiten, € 17,95

Rezensent:

JOSEF BORDAT⁵

Die Nahtodforschung kann sich über mangelnde Aufmerksamkeit nicht beklagen. Der Tod als finale „Grenzerfahrung“ (Jaspers) ist seit jeher Gegenstand der professionellen Philosophie und des menschlichen Nachdenkens überhaupt. Mehr noch: Es fasziniert nicht nur, über eine Fortexistenz jenseits des Irdischen zu spekulieren, derartige Vorstellungen sind zudem konstitutiver Bestandteil jeder Religion, die hinter dem Phänomen das transzendente Numen vermutet, zu dem sie eine Beziehung aufbaut, welche sie rituell gestaltet. Die Nahtodforschung knüpft also einerseits an einen weitgehend geteilten kulturellen Habitus an, andererseits stößt sie auf ein großes öffentliches Interesse, auch in einem säkularen Umfeld –geradezu ideale Bedingungen. Das schlägt sich in zahlreichen Publikationen nieder, die zusammen genommen den Fortschritt der Nahtodforschung dokumentieren, zugleich jedoch qualitativ sehr unterschiedlich sind, da sie auf mehr oder weniger seriöser Arbeit basieren. Die Spreu vom Weizen zu trennen, ist nicht immer leicht und weltanschauliche Prädispositionen lassen die Beurteilung von Neuerscheinungen weit auseinander gehen. Eine gelungene Arbeit im Bereich der Nahtodforschung steht idealerweise über den geglaubten Vorannahmen und berücksichtigt aktuelle Laborerkenntnisse, deutet diese jedoch nicht unter Ausblendung tradierter Wissensbestände kulturell-religiöser Provenienz. Gute Nahtodforschung ist also weder ahistorisch noch gegenwartsblind. Gute Nahtodforschung verbindet natur- und geisteswissenschaftliche Resultate zu einer ganzheitlichen Interpretation des Geschehens am Rande unserer Existenz.

Ein Ertrag besonders gelungener Nahtodforschung ist in diesem Sinne die Studie *Wenn die Dunkelheit ein Ende findet* von Michael Nahm, der als Naturwissenschaftler die hirnhysiologischen Prozesse im Zusammenhang mit Nahtoderfahrungen kompetent beurteilt (ein ganzes Kapitel ist dem Gehirn, seiner Funktionsweise und organischen Anomalien gewidmet), in seinem Urteil jedoch die vorhandenen Erklärungslücken nicht leugnet, sondern sie im Gegenteil zugespitzt hervorhebt: „Je mehr wir über das Gehirn wissen, desto weniger verstehen wir es. Das sollte man zur Kenntnis nehmen.“ Diese Erkenntnis führt zu angemessener Bescheidenheit, wie sie nicht alle Nahtodforscher zeigen: „Alle nachfolgenden Spekulationen und Theoriebildungen bezüglich unserer Gehirnfunktionen sollten dementsprechend vorsichtig

5 Dr. Josef Bordat, geb. 1972, ist Dipl.-Ing. (Wirtschaftsingenieurwesen), M.A. (Philosophie) und wurde 2006 zum Dr. phil. promoviert; seit 2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin; Autor und Blogger (<http://jobo72.wordpress.com/>).

und undogmatisch geführt werden.“ Zu dieser methodologischen Demut gehört auch, den aktuellen Forschungsstand mit Befunden der Medizingeschichte zu konfrontieren, ohne dabei in eine anachronistische Verklärung vormoderner Deutungen zu verfallen. Kurz: Nahm betreibt sein schwieriges Handwerk mit der diesem gebührenden Skepsis und einer affirmativen Einbettung desselben in seine Geschichte.

Schlüsselbegriff in Nahms Darstellung ist die „terminale Geistesklarheit“. Wenn sich in der Todesstunde die Seele vom Körper löst (oder das Bewusstsein von seiner physischen Konkretion in der Gehirnmaterie), dann ergeben sich, so zeigen viele nicht-wissenschaftliche, zudem disparat vorliegende, schlecht zugängliche Quellen, in denen die Erfahrungen von Pflegepersonal in Hospizen ebenso gesammelt sind wie Erzählungen naher Angehöriger von sterbenden Menschen, oftmals Augenblicke geistiger Bewusstheit, trotz der Tatsache, dass die Sterbenden zum Teil seit Jahren unter Demenz (also: „Geistlosigkeit“) litten, gerade so, als erhalte die Seele im Tod „ihr ureigenes individuelles Potenzial zurück“. Diesen eigentümlichen Vorgang nennt Nahm „terminale Geistesklarheit“ und stellt ihn ins Zentrum seiner Nahtodforschung, indem er sich fragt, wie es sein kann, dass die Sterbenden wieder Zugriff auf Erinnerungen haben, die im Zuge der Demenz-Krankheit „durch die Zerstörung der relevanten Gehirnpartien unwiederbringlich gelöscht wurden“.

Mit dieser Frage betritt Nahm den Raum der Bewusstseinsforschung, die sich über Jahrhunderte von der Philosophie des Geistes zum neurowissenschaftlichen Gehirnscreening entwickelt hat, und die mit dem Befund „terminale Geistesklarheit“ wieder in die Kulturwissenschaft, i.e. die Philosophie zurückverwiesen wird. Denn wenn der Gedanke (hier: die Erinnerung) nicht uneindeutig an die Gehirnfunktion gebunden ist, legt dies die Vermutung nahe, dass man sich in den letzten Jahren allzu schnell vom Geist als ontologisch eigenständiger Entität verabschiedet hat.

Die Beschäftigung mit dem rätselhaften Phänomen geschieht dabei historisch (Nahm macht dankenswerter Weise einige der narrativen Quellen zugänglich) und systematisch (der Verfasser ordnet die dokumentierten Fälle „terminaler Geistesklarheit“ nach quantitativen und qualitativen Merkmalen und erläutert in dem bereits erwähnten Kapitel die hirnhysiologischen Hintergründe). Dabei gelangt er von der deskriptiven Darstellung der Fakten hin zu Explikationsansätzen, die sich um zwei grundlegend unterschiedliche Paradigmata gruppieren: entweder sie gehen von einer naturalistischen Erklärung aus („terminale Geistesklarheit“ lässt sich auf die „Biochemie des Gehirns“ zurückführen) oder sie halten sich offen für eine nicht-naturalistische Erklärung („terminale Geistesklarheit“ lässt sich nicht auf die „Biochemie des Gehirns“ zurückführen). Damit ist das klassische Spielfeld markiert. Nahm tendiert zur Offenheit, weil er meint, die Phänomenologie der „terminalen Geistesklarheit“ werfe „ein kritisches Licht auf die heute vielbeschworene Hypothese [...], der menschliche Geist samt Gedanken und Gefühlen sei ausschließlich ein (Neben-)Produkt der biochemischen Reaktionsprozesse von für sich genommen toten Atomen und Molekülen im Gehirn“.

Dieses „kritische Licht“ lässt Nahm hell erstrahlen, nicht nur, weil er zahlreiche „rätselhafte Gehirnbefunde“ und „unerklärte körperliche Veränderungen“ auflistet, die sich nicht ins Inter-

pretationsschema des „heute vielbeschworenen“ ontologischen Naturalismus pressen lassen, sondern vor allem, weil er schließlich eine überzeugende Vision einer „Hintergrundrealität“ entwickelt, die auch Nahtoderfahrungen verstehbar macht: Unsere „wahrnehmbare Umwelt“ könnte lediglich ein „Ausschnitt aus einem erheblich komplexeren Realitätszusammenhang“ sein, eine Art „Spitze des Eisbergs“, welche allein für die empirische Methode der modernen Naturwissenschaft zugänglich und für ihre empiristische Methodologie überhaupt nur relevant ist – unter systematischer Ausblendung von sechs Siebtel dessen, was überhaupt ist – unterhalb der Oberfläche oder jenseits eines Schleiers, durch den unser Bewusstsein (nach der Lektüre des Buches wagt man wieder zu sagen: unsere Seele) hindurchtreten muss. Der eingangs beschriebene „Ablösungsprozess“ erscheint weit plausibler als angenommen, auch wenn es für diesen im naturwissenschaftlichen Denken keinen Platz gibt und dessen Exklusivität bei der Deutung von Welt und Wirklichkeit „heute vielbeschworen“ wird. Denn, so Nahms Fazit: „Wer glaubt, dass in Todesnähe ungewöhnliche und bislang unerklärte Phänomene auftreten und das Bewusstsein den Tod sogar überleben kann, der vermag dafür einige gute Argumente geltend zu machen. Die skeptische Meinung, die in den Wissenschaftlerkreisen dominiert, muss sich hingegen auf reichlich konstruiert wirkende Hypothesen verlassen, die sich bei genauerem Hinsehen als wenig stichhaltig erweisen.“

Michael Nahm legt mit *Wenn die Dunkelheit ein Ende findet* ein hochinteressantes Buch vor, für das es keine Vorkenntnisse, aber wohl eine gewisse geistige Offenheit braucht. Es stellt nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Nahtodforschung dar, sondern darüber hinaus auch zur Philosophie des Geistes, deren immer naturalistischere Prämissen durch Nahms Analyse in Frage gestellt werden. Es sei daher allen empfohlen, die mit den Fragen des menschlichen Bewusstseins befasst sind. Und wie eingangs bemerkt: Im weiteren Sinne sind wir das alle.

Ehler Voss

Mediales Heilen in Deutschland

Berlin: Dietrich-Reimer-Verlag, 2011

ISBN 978-3-496-02843-7, 416 Seiten, € 34,95

Rezensent:

GERHARD MAYER⁶

Mit dem Begriff „Mediales Heilen“, der dem hier vorgestellten Buch den Titel gibt, wird ein wenig scharf konturiertes Konglomerat an unorthodoxen Heilungsmethoden bezeichnet, das auf den ersten Blick sehr unterschiedliche Ansätze und Verfahrensweisen umfasst. Der Autor,

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

Ehler Voss, bringt so Neoschamanismus in die Nachbarschaft von Reiki, den Heilungsritualen des Barbara-Gröning-Freundeskreises, dem Familienstellen nach Bert Hellinger, der Tätigkeit brasilianischer Geistheiliger sowie der ‚Energearbeit‘ europäischer medialer Heiler mit teilweise sehr individuell geprägten Ansätzen. Solche Rundumerfassungen kennt man sonst vor allem von Seiten skeptisch orientierter Esoterikkritiker, die in diesem Feld eine differenzierende Betrachtung nicht für nötig halten (vgl. dazu beispielsweise Mayer, 2003: 26). Doch mit einer solchen Assoziation würde man hier auf eine falsche Fährte geführt. Voss liefert eine hinreichende und nachvollziehbare Begründung für sein Vorgehen, so dass ein Vorwurf mangelnder Differenzierung unangebracht ist.

Ehler Voss hat Religionswissenschaften, Philosophie, Medienwissenschaft, Germanistik und Ethnologie studiert. Das vorliegende Buch basiert auf seiner Dissertation im letztgenannten Studienfach. Den Kern bildet dementsprechend auch eine ethnographische Feldstudie zu Akteuren im Feld jüngerer Esoterikströmungen und unorthodoxer Heilverfahren, die in einer inzwischen beträchtlichen Tradition steht.⁷ Die in den oben genannten Studienfächern erworbenen akademischen Fachkompetenzen erweisen sich einerseits als ein Vorteil, denn sie ließen den Autor eine weite, aber auch besondere Perspektive auf den beforschten Gegenstand einnehmen und die Ergebnisse seiner Forschung in einer eher ungewöhnlichen Form präsentieren; dass andererseits die Vielfalt der verinnerlichten Forschungsperspektiven aber auch Nachteile mit sich bringen kann, liegt auf der Hand. Hier könnte man sie am ehesten in einer Art internalem Interessenkonflikt sehen, dem Voss ausgesetzt gewesen zu sein scheint: nämlich eine originelle, auch an ästhetischen Prinzipien sich orientierende Form mit einer fundierten theoretisch-philosophischen Erörterung und Kontextualisierung sowie einer lebendigen ethnographischen Darstellung des Feldes und der empirisch erhobenen Daten zu verbinden, wobei letztere teilweise aus erhobenem Interviewmaterial, teilweise auf subjektiven Wahrnehmungen, Empfindungen und Selbstreflexionen während der Interviewsituationen und auch während der Teilnahme an Kursen, Workshops, Heilungsritualen usw. bestehen. Damit dürfte die Komplexität der Aufgabe, die sich der Autor gestellt hat, deutlich umrissen sein. Um es vorwegzunehmen: Voss hat sie erstaunlich gut bewältigt. Der Band ist angenehm lesbar und informativ; der Autor hat reichlich Literatur rezipiert, und ist man erst einmal am Ende der 360 Seiten Text (ohne Literaturverzeichnis) angekommen, dann hat man auch die innere Logik des Aufbaus und speziell der Auswahl der im ersten, theoretisch ausgerichteten Teil des Buches („Stimmen zum Feld“) behandelten Themen verstanden.

Der Band ist in drei Hauptteile gegliedert: Neben den „Stimmen zum Feld“ wird im zweiten Teil („Stimmen aus dem Feld“) das empirische Material vorgestellt und im dritten Teil („Stimmen über das Feld“) versucht, die empirischen Daten anhand der im ersten Teil

7 Zum Neoschamanismus im deutschsprachigen Raum sind in den letzten Jahren (mindestens) drei Feldstudien durchgeführt worden (Moos, 2001; Mayer, 2003; Gredig, 2009). Ethnologische Studien zu Geist-, Gebets-, Natur- und Laienheilern gibt es noch deutlich mehr (z.B. Chmielewski-Hagius, 1996; Binder & Wolf-Braun, 1995 und 1997; Badura, 2004; Hanf, 2007; in der umfangreichen Literaturliste von Voss' Arbeit finden sich weitere Titel).

angeschnittenen Problemstellungen theoretisch zu kontextualisieren und auf bestimmte Themenkomplexe hin zu amplifizieren. Dieses Konzept ist allerdings zu Beginn noch nicht recht durchschaubar, obwohl Voss natürlich in der Einleitung eine entsprechende ‚Landkarte‘ liefert. Mir ging es jedenfalls so, dass ich während der Lektüre des ersten Teils gelegentlich dachte: Hoppla, hier wird aber schweres theoretisches Geschütz aufgefahren. Ist zwar durchaus interessant, aber nicht zwingend für die Präsentation einer solchen empirischen Studie notwendig. Das betrifft hauptsächlich die selbstreferentiellen Teile, die sich mit der „Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden“ und dem Aspekt des „Forschen(s) & Schreiben(s)“ beschäftigen. Ein vor allem an den empirischen Befunden interessierter Leser kann hier ungeduldig werden.

Als unentbehrlich erscheinen hingegen die Ausführungen zum „medialen Heilen“ – ein Ausdruck, den Voss als eine Metapher für bestimmte Formen unorthodoxer Heilungsmethoden verwendet – und damit zusammenhängend die Erörterung dafür relevanter Gesundheits- und Krankheitskonzepte. Weiterhin wichtig ist die kurze Skizzierung verschiedener Gruppierungen und Heilungsmethoden, die er mit seiner Metapher des „medialen Heilens“ (als einer Unterkategorie des „geistigen Heilens“) erfasst und die demgemäß zu den potenziellen Untersuchungsobjekten gehören. Dies sind „Spiritismus und Channeling, die Vermittlung des göttlichen Heilstroms durch Bruno Gröning, Reiki, Schamanismus und Familienaufstellungen nach Hellinger“ (S. 42). Als Grundlage für den empirischen Teil der Arbeit dienten dem Autor Kontakte zu 30 in Deutschland tätigen Heilerinnen und Heilern, die allerdings nicht alle in gleicher Weise Berücksichtigung in der Ethnographie fanden. Weiterhin nahm Voss an vielen Workshops, selbstorganisierten Gruppen und auch größeren Veranstaltungen (Esoterik- und Gesundheitsmessen, Großveranstaltungen mit Heilern) teil und tauschte sich in diesem Kontext mit vielen Besuchern und Teilnehmern aus (siehe S. 18). Leider muss man sich diese praktischen Informationen zur Stichprobenbeschreibung und zur konkreten Durchführung der Untersuchung in der Arbeit zusammensuchen. Sie sind nicht direkt über die vorgegebene Gliederung zu finden und könnten insgesamt etwas ausführlicher sein.

Der zweite Teil des Buches stellt die Ergebnisse der Feldforschung dar und ist in drei Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel kommen Schamanen und schamanisch Tätige zu Wort, im zweiten werden Medien, Familiensteller und Reiki-Meister vorgestellt und im dritten und kürzesten die Begegnungen mit den Bruno-Gröning-Freunden beschrieben. Die Kapitel selbst sind wiederum in einzelne, mit Überschriften versehene Abschnitte untergliedert, die jeweils einer interviewten Person bzw. einer thematisch abgegrenzten Interviewpassage oder einer Erlebniseinheit (z.B. auf einem Workshop, in einer Gruppe usw.) gewidmet sind. Die Abschnittsüberschriften selbst bestehen aus Zitaten, die den betreffenden Interviewteilen entnommen sind. Sie werden ergänzt durch kurze Zusätze (z.B. Namen der interviewten Personen und inhaltsbezogene Stichworte), die die jeweiligen Inhalte etwas genauer charakterisieren. Dieses stilistische Mittel ist sinnvoll eingesetzt und erscheint bei der fortlaufenden Lektüre als durchaus anregendes Element. Es erschwert aber das Nachschlagen und Wiederfinden von bestimmten Informationen, da sowohl Personen als auch Themen abschnittsübergreifend auftauchen. Diese wenig scharfe strukturelle Untergliederung der drei Kapitel des zweiten Buchteils hat indes ihre Entsprechung

in der Struktur des untersuchten Feldes selbst. So lassen sich viele der befragten Personen nicht alleine einer Methode zuordnen, sondern oft werden Techniken und Weltbilder kombiniert und zu individuellen Ansätzen verschmolzen. Dieser phänomenologisch-beschreibende Teil ist aufgrund der Fülle an Informationen aus dem Feld spannend zu lesen und imponiert zudem durch die angenehm offene und nicht zu sehr auf Abgrenzung beharrende Haltung des Autors sowie seine beeindruckend zahlreichen Kontakte zu ganz unterschiedlichen Akteuren.

Das Engagement und Involvement des Autors war beträchtlich, ohne dass die notwendige wissenschaftliche Distanz jemals wirklich gefährdet zu sein schien. Dies wird in den eingeschobenen selbstreflexiven Passagen deutlich, in denen auch konkrete Probleme des Feldzugangs angesprochen werden, denen der Forscher ausgesetzt war. Ähnlich, wie dies die französische Ethnologin Favret-Saada (1979) in ihrer grundlegenden Arbeit über den Hexenglauben in einer westfranzösischen Provinz erfahren hatte, musste sich Voss bestimmten ‚Prüfsituationen‘ unterziehen und wurde bis zu einem gewissen Grad auch von den Interviewten funktionalisiert, die ihn z.B. als Sprachrohr zur Publikation eigener Ideen in einem seriösen Rahmen benutzen („Wenn das in Ihrer Doktorarbeit steht, wird das vielleicht eher mal wahrgenommen“ – S. 197).

Für den dritten Teil des Buches kündigt der Autor eine „Analyse des Feldes“ an (S. 19), wobei allerdings meiner Ansicht nach synthetisierende Bemühungen im Vordergrund stehen. Die Vielfalt der Einzelstimmen und Positionen wird vor dem Hintergrund der im ersten Teil vorgestellten theoretischen Konzepte (Kultur, Orthodoxie – Heterodoxie, Wissenschaftlichkeit, Medium – Medialität, Krankheits- und Gesundheitskonzepte, Fremdheit) zu einem bestätigenden Gesamtbild zusammengefasst. Rückgreifende Passagen auf theoretische Ausführungen im ersten Teil werden mit passenden Interviewpassagen illustriert und empirisch validiert, was Voss im Großen und Ganzen überzeugend gelingt. Allerdings bringt dieses Verfahren aufgrund von Wiederholungen einige Redundanzen mit sich. Die Auswahl der Konzepte, die dem dritten Teil die Struktur verleihen und unter die drei Kapitelüberschriften „Kultur & ihre Verortungen“, „Charisma & seine Etablierungen“ und „Fremdheit & ihre Normalisierungen“ gefasst sind, ist nachvollziehbar und sinnvoll. Sie leitet sich allerdings nicht zwingend aus dem empirischen Material ab, sondern ist der vorweg gewählten theoretischen Perspektive geschuldet und schließt damit auch – bezogen auf das Material – einen willkürlichen Aspekt ein. Das ist legitim und nicht zu verurteilen, stellt es ja auch gerade die Besonderheit des multidisziplinären Blicks von Voss dar.

Dieser ist letztlich an einem prägenden philosophischen Leitgedanken orientiert, auf den hin das Buch ausgerichtet ist, nämlich dem der „radikalen Fremdheit“ des Philosophen Bernhard Waldenfels. Er findet sich in einem dem Band als Motto vorangestellten Zitat von Waldenfels⁸ und bildet auch den Leitgedanken des zusammenfassenden Schlussabschnitts. Doch trotz dieser theoretischen Grundierung gelingt es dem Autor, die Vielstimmigkeit über-

8 „Die Herausforderung durch ein radikal Fremdes, mit der wir uns konfrontiert sehen, bedeutet, daß es keine Welt gibt, in der wir völlig heimisch sind, und daß es kein Subjekt gibt, das Herr im eigenen Hause wäre. Bis heute stellt sich allerdings die Frage, wieweit diese Herausforderung angenommen, wieweit sie verdrängt wird“ (Waldenfels, zitiert in Voss, 2011, ohne Seitenzahl).

zeugend darzustellen und bei der Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten die „bestehende(n) Differenzen, Brüche, Widersprüche und die Heterogenität dieses Feldes“ (S. 355) nicht zu eliminieren. „Mediales Heilen in Deutschland“ ist ein lesenswertes Buch, das den Blick für Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Bereich der unorthodoxen Heilmethoden schärft, viel zum Verständnis der darin involvierten Personen beiträgt und darüber hinaus zu einigen philosophischen Gedankengängen anregt.

Literatur

- Badura, M. (2004). *„Herr, nimm du die Warzen mit!“: Laienmedizinische Praktiken in einem Dorf auf der Schwäbischen Alb*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Binder, M., & Wolf-Braun, B. (1995). Geistheilung in Deutschland. Teil 1: Ergebnisse einer Umfrage zum Selbstverständnis und zur Arbeitsweise Geistiger Heiler und Heilerinnen in Deutschland. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 37, 145-177.
- Binder, M., & Wolf-Braun, B. (1997). Geistheilung in Deutschland. Teil 2: Teilnehmende Beobachtung bei zwei Heilern und Befragung ihrer Patienten. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 39, 183-218.
- Chmielewski-Hagius, A. (1996). *„Was ich greif, das weich...“: Heilerwesen in Oberschwaben*. Münster & New York: Waxmann.
- Favret-Saada, J. (1979). *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gredig, F. (2009). *Finding New Cosmologies: Shamans in Contemporary Europe*. Münster: LIT.
- Hanf, W. (2007). *Dörfliche Heiler. Gesundbeten und Laienmedizin in der Eifel*. Köln: Greven Verlag.
- Mayer, G. (2003a). *Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen*. Würzburg: Ergon.
- Mayer, G. (2003b). Über Grenzen schreiben. Presseberichterstattung zu Themen aus dem Bereich der Anomalistik und der Grenzgebiete der Psychologie in den Printmedien Spiegel, Bild und Bild am Sonntag. *Zeitschrift für Anomalistik*, 3, 8-46.
- Moos, U. (2001). *Spiritueller Heilen. Der schamanische Weg zur Gesundheit*. München: Heyne.

Gerd Overbeck und Ulrich [J.] Niemann

Stigmata

Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012

ISBN 978-3-534-24866-7, 108 Seiten, € 24,90

Rezensenten:

FRANZ SIEPE⁹ UND GERD H. HÖVELMANN¹⁰

Dass es Menschen gab und immer noch gibt, welche Wundmale tragen, die denen der Passion Christi ähneln, ist fraglos ein Faktum voller Geheimnisse. Kaum minder mysteriös will uns das Erscheinen der unter der Koauthorschaft von Gerd Overbeck und Ulrich Niemann firmierenden schmalbrüstigen Schrift *Stigmata. Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens* vorkommen.

Ein geisterhaftes Fragezeichen setzt bereits das Vorwort, das – im Jahr 2011 – Prof. Dr. Gerd Overbeck, ehemaliger Direktor der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt, „Für die Autoren“ (S. 9) unterzeichnet. Overbeck tut dies, ohne auch nur ein Wort darüber verloren zu haben, dass sein Koautor Niemann, Facharzt für Psychotherapeutische Medizin und Dozent für Pastoralmedizin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, bereits seit dem 30. Juni 2008 nicht mehr unter den Lebenden weilt. Von diesem Umstand erfährt der Leser auch an keiner anderen Stelle des Buches. Nur beiläufig ist einmal, abermals kryptisch, von Ulrich Niemann als einem „der o.g. Autoren“ die Rede, wobei „o.g.“ eigentlich nur auf die Titelseite des Buches verweisen kann.¹¹

9 Franz Siepe studierte Germanistik, Politik und Philosophie an der Universität Marburg. Seit 1986 ist er als freiberuflicher Sprachberater tätig, seit 1998 außerdem als freier Autor und Publizist mit Schwerpunkten auf kultur- und literaturgeschichtlichen Themen. Essay- und Featureproduktionen für den Hessischen (HR) und den Westdeutschen Rundfunk (WDR) sowie den Deutschlandfunk folgten. Seit 2002 mehrere Buchveröffentlichungen u.a. zu *Fragen der Marienverehrung* und *Farben des Eros*.

10 Gerd H. Hövelmann, M.A., studierte Philosophie, Linguistik, Literaturwissenschaft und Psychologie, war von 1984 bis 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Marburg und ist seither selbständig. Er ist der Redaktionsleiter der *Zeitschrift für Anomalistik*.

11 Dr. Ulrich J. Niemann SJ wird auch einigen Lesern dieser Zeitschrift in Erinnerung sein. Er war langjähriges Mitglied der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie e.V. und hat sich u.a. durch seine kritischen Stellungnahmen zum Exorzismus-Fall Anneliese Michel (Niemann, 1982, 2006; Mischo & Niemann, 1983) hervorgerufen.

Möglicherweise führt eine Angabe im Vorwort auf des Rätsels Spur: „Das Buch erhält durch die bevorstehende Seligsprechung von Therese von Konnersreuth einen aktuellen Bezug. Ihre Stigmatisierung ist sehr umstritten, da die Echtheit ihrer angeblichen Nahrungslosigkeit angezweifelt wird. Außerdem ist der 780. Todestag (2006) des bekanntesten Stigmatisierten, des heiligen Franz von Assisi, ebenfalls für uns ein Anlass gewesen, der Frage der Entstehung der Stigmata und ihren Erklärungsmöglichkeiten nach heutigem Wissensstand nachzugehen.“ (S. 7)

Auffällig ist¹² eigentlich schon, dass ein 780. Todestag als Forschungs- bzw. Publikationsanlass herhalten muss. Und wenn dann weiter auf die „bevorstehende Seligsprechung“ der Stigmatisierten von Konnersreuth angespielt wird, verdichtet sich der Nebel; denn beim Konnersreuther Pfarramt (Pfarrer Vogel) wusste man selbst am 3. März 2012 lediglich, dass vor mittlerweile über sieben Jahren, am 13. Februar 2005, der Seligsprechungsprozess eingeleitet worden ist. Die Akten befanden sich zum Zeitpunkt unserer telefonischen Anfrage nicht einmal in Rom, sondern wurden noch auf Diözesanebene verhandelt.

Die Umstände des Entstehens eines Buches gehen dessen späteren Käufer oder Leser nicht notwendigerweise etwas an, solange herrschende Unklarheit über diese Umstände den Buchinhalt selber nicht beeinträchtigt. Eben Letzteres aber scheint hier der Fall zu sein, und die Umstände der Entstehung des hier anzuzeigenden Buches sind alles andere als transparent. Vorstellbar wäre, dass ein gewisses Konvolut von Manuskripten und Dateien Niemanns und Overbecks, welches einst zur koauthorschaftlichen Veröffentlichung gedacht war, seit Jahren irgendwo im Verborgenen geschlummert hat und jetzt auf Overbecks Betreiben hin hervorgeholt und der Öffentlichkeit präsentiert worden ist. Freilich ist das Spekulation. Doch wenn sie stichhaltig wäre, würde man wohl fragen dürfen, ob dieses Projekt überhaupt von Niemanns himmlischem Segen autorisiert ist, enthält es doch eine Fülle überaus bedenklicher Schwächen und Fehler, die der gewissenhafte und hochgebildete Jesuit wohl nicht einmal im Zustand rauschhaften Entrücktseins hätte durchgehen lassen.

Leichtfertiger Umgang mit den Fakten

Der „Wer-einmal-lügt“-Effekt erschwert die Lektüre dieses streckenweise kaum rezensierbaren Buches, mit dem man offenbar das Lektorat der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft gar nicht erst behelligen wollte, von Beginn an: Wer (S. 32) über Freuds „Melancholie und Trauer (1909)“ (recte *Trauer und Melancholie* [1915/17]) gestolpert ist, die berühmte Benediktinerdevise wohl als „Bete und arbeite“, mitnichten aber als „Arbeite und bete“ (S. 66) kennt und nicht einmal mehr schmunzeln mag, wenn das herzogowinische Medjugorje als marianischer „Wohlfahrtsort“ (S. 46) und die Gospa (Maria, die „Herrin“) als „Gaspa“ (S. 45) erscheint, der liest keine

12 Nicht minder auffällig ist der Umstand, dass im mittleren der drei vorstehend zitierten Sätze eine sehr eigentümliche logische Verknüpfung zwischen zwei klärungsbedürftigen Sachverhalten hergestellt wird. Was soll es denn heißen, dass Thereses Stigmatisierung sehr umstritten sei, „da“ die Echtheit ihrer Nahrungslosigkeit angezweifelt werde? Oder ist „Stigmatisierung“ hier ohnehin schon nur generisch für alle Sorten begleitender Einzelerscheinungen gebraucht?

Zeile mehr ohne Misstrauen und hat sich vom Text zu einem peinigenden Überprüfungszwang nötigen lassen.

Aber wer mag schon ein Buch erstehen, um dann beim Lesen mehr Zeit, Genauigkeit, Grips und Nerven zu investieren als der Autor beim Schreiben? Zu manchem Faktum bringen die Autoren (bringt der überlebende Autor?) überhaupt keinen Quellenbeleg (z.B. in puncto Fatima, S. 45); dann wieder fehlen serienweise die Seitenangaben zur angeführten Literatur. Es ist eine Plage – aber doch nur die erste Andeutung eines Problems des Literaturnachweises, auf das wir unten notgedrungen noch zurückkommen müssen.

Großspurig hat man das erste Kapitel (oder den Textabschnitt zwischen dem Vorwort und dem ersten Kapitel – die Logik des Inhaltsverzeichnisses kann bestenfalls als flüchtiger Versuch der Unordnungsminimierung gelten) mit „Die historische Befundlage bei Franz von Assisi“ übertitelt und liefert gerade einmal acht Seiten dazu, von denen anderthalb für Abbildungen draufgehen und weitere anderthalb für eine nicht nur nichtssagende, sondern darüber hinaus auch noch dubiose tabellarische Franziskus-Vita. Beispielsweise sei dem Heiligen schon 1213 ein Seraph erschienen, „der ihm Trost für die ganze Zeit seines Lebens gibt“, wovon indes weder die von uns gesichtete Literatur etwas weiß noch ein persönlich konsultierter Franziskaner, der in der Lebensgeschichte seines Ordensgründers sehr bewandert ist. Dies ist nun deshalb nicht ganz unerheblich, weil – so wird es im Buch (S. 14) auch korrekt gesagt – die Seraph-Vision sich überlieferungsgemäß 1224 *zugleich* mit der Stigmatisation ereignete. Sodann wurde dem heiligen Franz der Titel „zweiter Christus“ (*alter Christus*) nicht erst, wie es die tabellarische Vita im Buch suggeriert, 1924 von Papst Pius XI. verliehen; vielmehr geht diese Benennung sehr viel weiter, nämlich auf das frühe 14. Jahrhundert zurück (Feld, 1994: 260). Ferner lag die *Legenda maior*, Franziskus' Lebensbeschreibung aus der Feder des Bonaventura, nicht erst 1266, sondern bereits 1263 vor (Feld, 1994: 514) – ein Detail von vergleichsweise geringem Gewicht, das jedoch abermals die prinzipielle Nichtverlässlichkeit des Geschriebenen bezeugt.

Nach der ersten Textseite des Franziskus-Kapitels, die mindestens ebensoviel Falsches wie Hinnehmbares enthält, hatte sich der Autor bereits erschöpft zurückgelehnt und es sich im Sessel der Selbstgefälligkeit bequem gemacht: „Soweit zum historischen soziokulturellen Hintergrund einer Zeit, in der die Stigmatisierungen aufkamen.“ (S. 12) – „Arbeite und bete!“, möchte man ihm zurufen und zugleich anraten, die Franziskus-Ausstellung in Paderborn zu besuchen, zumindest aber den im Hirmer-Verlag dazu herausgekommenen Katalog (Stiegemann, Schmies & Heimann, 2011) gründlich zu studieren, um sich ein differenziertes Bild von der komplizierten Quellenlage sowie über den heiligen Franz und dessen bis in unsere Tage lebendige, wirkungsreiche Bewegung zu machen. Viele schöne und vortrefflich erläuterte Bilder sind in Ausstellung und Katalog außerdem zu betrachten.



Abb. 1: Carlo Mense: *Die Stigmatisation des Heiligen Franziskus* (1922).
Foto: Katalog Paderborn (Bauhaus-Archiv Berlin).

Hinsichtlich der Geschichte der stigmatisierten Augustinernonne Anna Katharina Emmerick aus dem westfälischen Dülmen und ihrer weithin bekannten, von Clemens Brentano verschriftlichten „Visionen“ stiftet das Buch erneut Verwirrung: Auf S. 42 wird nämlich behauptet, sie habe ihre Schauungen dem Dichter „über fünf Jahre“ mitgeteilt; auf S. 68 ist – fälschlich – von „der dreijährigen ‚Beziehung‘ zu C. von Brentano“ die Rede. Nachdem die sachliche Inkompetenz solcherart gründlich offengelegt ist, wirft sich der Text in die Pose des gewiefen Psychoanalytikers, indem er tiefenhermeneutisierend herumdeutet: „Wie sexualisiert ihre [Brentanos und Emmericks] Beziehung zueinander war, zeigt auch das Verhalten von Brentano, der seinerseits Visionen von einem nackten weiblichen Teufel hatte, der in die Kirche drang und auch in einer ‚Nebenübertragung‘ mit ihrer Schwester ein Kind zeugte.“ (S. 68) Wer diesen schwerverständlichen, sich ätiologisch gerierenden Unkeuschheitsverdacht auf seine

anamnestische Fundierung hin befragen möchte, wird kurzerhand auf den „Film ‚Das Gelübde‘ von Dominik Graf (2007)“ verwiesen. Es ist nicht zu glauben!

Davon, dass Anna Katharina Emmerick 2004 seliggesprochen wurde, weiß dieses Buch nichts, welches hingegen wiederholt von einer bevorstehenden Seligsprechung Therese Neumanns phantasiert (s.o.). Die Konnersreutherin ihrerseits muß partout als Kind „einen sexuelle[n] Tagtraum“ (S. 42) gehabt haben, wobei sich Overbeck (und Niemann?) auf Gerd Schallenberg's einschlägige Darstellung berufen, die allerdings von einem „psychischen Trauma sexueller Natur“ (Schallenberg, 1990: 53) spricht, was, wenn wir recht sehen, etwas durchaus anderes ist. Schallenberg's *Visionäre Erlebnisse* datieren aus dem Jahr 1990; unser Buch gibt (S. 42) „1919“ als Erscheinungsjahr an. Hierzu passt auch, dass der Leser über Johannes Steiner, der in den 1970er Jahren zwei Bände mit *Visionen der Therese Neumann* veröffentlicht hat, erfährt, dass dieser bereits „vor Brentano ebenfalls die Visionen von Katharina Emmerich protokollierte“ (S. 43-44), was dann wohl vor dem September 1818 geschehen sein muss. Zu einer solch bemerkenswerten Langlebigkeit können wir Herrn Steiner nur unsere Glückwünsche aussprechen. Abgeschmackt und wissenschaftlich unwürdig ist es zudem, wenn ein hämisches „oh Wunder!“ (S. 44) die rätselhafte Nahrungslosigkeit der stigmatisierten Therese ironisiert, ganz gleich, wie man ansonsten zu dieser Behauptung stehen mag. Selbst dass das für manche Stigmatisierte in Anspruch genommene „Konzept der Dissoziation auf Janet [...] zurückgeht“ (wie S. 33 versichert wird), ist nur die halbe Wahrheit, eine verkürzte, wenn auch vielerorts gängige Sicht der Entwicklung psychiatrischer Konzepte und Begrifflichkeiten (vgl. Alvarado, 2002).

Höchst unangenehm mutet es schließlich an, wenn, um die Etymologie von „Hokuspokus“ zu klären, umstandslos Falsches aus einem FAS-Artikel Heinrich Deterings übernommen wird. Detering (2009) hatte geschrieben: „Das ‚Hokuspokus‘ lässt da wieder seinen Ursprung im verballhornten ‚Hic est corpus‘ erkennen, mit dem der Priester die gewandelte Hostie den Gläubigen zeigt.“ Overbeck (für die Übernahme einer 2009 publizierten Quelle kann Ulrich Niemann schlechterdings nicht mehr verantwortlich gemacht werden) führt aus: „Er [Detering] deckt den sprachlichen Ursprung von Hokuspokus als teuflische Profanisierung und Verballhornung von ‚Hic est corpus‘ auf, mit dem der Priester den Gläubigen die gewandelte Hostie zeigt“ (S. 76). Beiden, Detering und Overbeck, ist entgegenzuhalten, dass die Wendung „Hic est corpus“ in der römisch-katholischen Liturgie überhaupt nicht vorkommt¹³. „*Hoc est enim corpus meum*“ lauten die Worte zur Wandlung des Brotes. Wenn der Priester danach „die gewandelte Hostie den Gläubigen zeigt“ (Elevation), schweigt er. Doch welchen Kenntnisreichtum in theologischen Fragen will man auch von jemandem erwarten, dem (S. 22) anscheinend nicht einmal bewusst ist, dass es sich beim *Johannesevangelium* überhaupt um ein Evangelium handelt?

Vergebene Chancen

All dies ist ein ausgemachtes Ärgernis. Dabei hätte dieses schmale Bändchen an manchen Stellen durchaus das Potenzial gehabt, dem interessierten Leser (zuma! in Deutschland) längerfris-

13 Persönliche Mitteilung des Trierer Liturgiewissenschaftlers Prof. Dr. Andreas Heinz am 5. 3. 2012.

tig von Nutzen zu sein. Mancherlei Sachdienliches, darunter auch bisher wenig oder gar nicht Bekanntes kommt ja durchaus zur Sprache und hätte die Diskussion über Stigmatisierungen nachhaltig um bisher nicht (oder jedenfalls so noch nicht) diskutierte Facetten erweitern können. Insbesondere zwei Aspekte hätten sich dafür geradezu angeboten.

Der erste betrifft die (auf S. 50 immerhin Erwähnung findende) mitochondriale DNA-Analyse, die von Münchner Rechtsmedizinern¹⁴ im Auftrag der Abteilung für Selig- und Heiligsprechungsverfahren des Bistums Regensburg im Falle der Therese Neumann von Konnersreuth durchgeführt worden ist (Rolf, Bayer & Anslinger, 2006). Vorgelegen haben den Gerichtsmedizinern dazu zwei mutmaßlich von der bayerischen Stigmatisierten stammende blutgetränkte Verbandstoffreste sowie Speichelproben, die von zwei durch Therese Neumann in den Jahren 1932 und 1937 versandten Briefumschlägen abgenommen wurden. Als Vergleichsmaterial stand die Speichelprobe einer mütterlichen Verwandten Therese Neumanns zur Verfügung. Die Analyse hat nachgewiesen, dass die Blutflecken auf den Kompressen und die von den Briefumschlägen gewonnenen Speichelspuren unzweifelhaft von Therese Neumann stammen. Die Untersucher schließen darüber hinaus: „[O]ur investigations gave no indication for any manipulation“ (*ibid.*: 105) und: „In our case of stigmatization, no evidence for manipulation or faking could be found“ (*ibid.*: 109).

Nur – was genau zeigt uns das? Hier hätte die Gelegenheit bestanden, der Diskussion, die schon seit den 1920er Jahren immer wieder auf (einander nicht selten diametral widersprechende) medizinische Gutachten heruntergespielt worden ist, gerade in dieser Hinsicht eine rationale Orientierung zu geben, indem man beispielsweise die Aussagekraft und die Reichweite des vorliegenden DNA-Befundes erörtert hätte. In der Sondierung und kritischen Gewichtung solcher Befunde (und bei der Untersuchung durch Rolf und seine Kollegen handelt es sich immerhin um die erste einschlägige DNA-Analyse überhaupt) hätte, zumal für Mediziner, eine verdienstvolle Aufgabe bestanden. Der Befund der Münchner Rechtsmediziner, so verlässlich und innovativ er auch ist, beweist ja lediglich – und wem fiel es ein, *dieses* zu bestreiten? –, dass Therese Neumann vor Jahrzehnten zwei Briefe verklebt und ebenfalls vor Jahrzehnten unter nicht mehr nachvollziehbaren Umständen geblutet hat¹⁵, und dass sich von allen diesen Vorgängen jeweils bis heute nachweisbare Spuren erhalten haben. Für die Gerichtsmedizin mag dies Anlass zur Befriedigung darüber sein, dass sich auch alten Spurenrägern analysfähiges Material abgewinnen lässt; für den konkreten Stigmatisierungsfall ist dieser Befund jedoch unter nahezu allen Gesichtspunkten (religiösen, medizinischen, anomalistischen) praktisch ohne Belang. Bei einem gegenteiligen Befund hätten die Befürworter der „Echtheit“ der Stigmatisierung Thereses sich von nicht viel mehr als von einigen (ohnehin unter gar keinen

14 Im übrigen eine rechtsmedizinische Topadresse, der vor einigen Jahren auch die Identifikation der skelettalen Überreste Martin Bormanns gelungen ist (Anslinger *et al.*, 2001).

15 Über die viele Jahrzehnte zurückliegende Gewinnung der beiden blutgetränkten Spurenräger (von deren zwischenzeitlicher Behandlung und Aufbewahrung gar nicht zu reden) lässt sich heute lediglich noch sagen, dass sie, wie zu erwarten, „on a Friday“ (Rolf, Bayer & Anslinger, 2006: 105) erfolgte. Über die Umstände ist ansonsten nichts Verlässliches bezeugt.

vorstellbaren Bedingungen beweistauglichen) Memorabilia verabschieden müssen. Eine ausgiebigere Diskussion von Fragen wie diesen hätte dem Buch möglicherweise trotz all seiner Mängel einen bleibenden Wert verliehen.

Wirklich verdienstvoll – und das erkennen wir gerne an – ist hingegen der Hinweis auf eine bemerkenswerte Untersuchung des schon bibelbekannten Phänomens der *Haematidrose*, des sogenannten Blutschwitzens, durch ein Team aus Dermatologen und Pädiatern des Universitäts-Hospitals in Bangkok (Manonukul *et al.*, 2008). Wie auch die Autoren dieser Untersuchung nicht müde werden zu betonen, handelt es sich bei dieser Ausscheidung von Blut über die Schweißdrüsen und die Talgdrüsen der Haare um eine (zumindest heute) außerordentlich seltene Erscheinung („an extremely rare phenomenon“ – *ibid.*, 135, *passim*), obwohl sie in Bayern im 19. Jahrhundert, zu Zeiten des Vormärz¹⁶, wie Gissibel (2006) in einer exzellenten religionshistorischen Untersuchung anhand zeitgenössischer Kirchendokumente hat belegen können, unter bestimmten religiösen Konstellationen sogar epidemisch aufgetreten ist. Die frühesten ausdrücklich nicht von Theologen, sondern von Medizinern verfassten Darstellungen des Phänomens, von denen wir Kenntnis haben, stammen aus den 1860er Jahren (Chambers, 1861; Anderson, 1867). Aus späterer Zeit kennen wir kaum ein Dutzend weiterer Studien, denen es, teils phänomenologisch ausgerichtet, jedoch in keinem Fall gelingt, den Verlauf dieses Phänomens auch nur hinreichend präzise zu beschreiben oder gar seine Ursachen zu ergründen. Das gilt per saldo selbst für Untersuchungen der jüngeren Zeit (etwa Holoubek & Holoubek, 1996).

Die Arbeit von Manonukul *et al.* (2008) setzt nun mittels der Untersuchung eines 14jährigen Thai-Mädchens in doppelter Hinsicht ganz neue Maßstäbe: Zum einen tragen sich der Fall, seine Untersuchung und seine (übrigens erfolgreiche) Therapie, anders als alle bisher registrierten Beispiele¹⁷, nicht in einem katholischen Umfeld zu, und zum anderen ist es den Medizinern durch umgehende Biopsien gelungen, den zugrunde liegenden Mechanismus zu klären: kleine, kurzzeitig sich bildende intradermale „Blutseen“, die sich über die Haarfollikeln entleeren und schon kurz darauf nicht mehr nachweisbar sind.

Diese beiden Untersuchungen sind im Buch zwar kurz (bis sehr knapp), aber doch zuverlässig dargestellt.¹⁸ Erkennbare Folgen für die Diskussion der Stigmatisierungsfälle hat dies indes nicht. Und möglicherweise wird die Mehrheit der ohnehin erwartbar wenigen Leser, die

16 „Vormärz“ bezeichnet die Periode zwischen dem Ende des Wiener Kongresses (1815) und der „Deutschen Revolution“ von 1848/49.

17 Es gibt, wie es scheint, auch einen ähnlich verlaufenen, von Manonukul *et al.* (2008) mitgeteilten chinesischen Fall aus dem Jahr 2004, der im Westen wegen der Sprachbarriere offenbar unbeachtet geblieben ist.

18 Übers Ziel schießt man jedoch unseres Erachtens hinaus, wenn man blutschwitzende Marienstatuen *prinzipiell* den „Trickbetrügereien“ zuschlägt. Bezüglich des ziemlich populär gewordenen Falls von Civitavecchia (1995) wird (S. 26) ein Laborbefund – ohne Quellennachweis – ins Feld geführt. Dass es „männliches Blut“ war, welches aus den Augen der Madonna von Civitavecchia floss, spricht indes weder für noch gegen die „Wunderhaftigkeit“ des Geschehens.

solche filigranen, für die Kasuistik aber entscheidend wichtigen Details zu goutieren wüssten, angesichts der bis dahin schon begangenen vielfältigen Fehler kaum bis zu den betreffenden Textstellen schon nach der Mitte des Buches durchgehalten haben? Am Ende „versickert“ unser Buchtext dann zusehends, und das mit einem eigentlich doch lesenswerten Kapitelchen (S. 83-93) über das virtuelle Körperelbst – veranschaulicht u.a. anhand der inzwischen weithin bekannt gewordenen Gummihandillusion (Botvinick & Cohen, 1998) – und über Körperschemastörungen, ohne dass irgendein nennenswerter Versuch unternommen würde, dem Leser hinreichend zu verdeutlichen, inwiefern auch dies womöglich, wenn nicht zu einer Erklärung so doch zu einer Deutung mancher Aspekte von Stigmatisierungsfällen beitragen könnte.

Im Ernst können wir den beiden Autoren schwerlich vorwerfen, dass sie nicht das Buch geschrieben haben, das wir gerne gelesen hätten. Kritisieren können wir aber sehr wohl, dass ihnen auch das Buch, dass sie sich offenkundig vorgenommen hatten, zwischen sachlich ungelassenen Fingern zerronnen ist. Eben dies veranschaulicht auch ihr schlechterdings nicht zu rechtfertigender Umgang mit den Quellen.

Neben der Literaturspur

Denn zum Schluss kann man selbst beim besten Willen, so noch vorhanden, auch über die bereits angedeuteten eklatanten Mängel eines Literaturverzeichnisses einfach nicht pietätvoll hinweggehen, das den Eindruck erweckt, als habe man seine Erstellung einem Zufallsgenerator überantwortet. Die Art und Weise, wie hier allenthalben gegen die Nachweispflicht der mutmaßlich zu Rate gezogenen Literatur verstoßen wird, übertrifft jeden vernünftigen Pessimismus. Da findet man im Literaturverzeichnis – beispielsweise und wie es sich gehört – die Literaturangabe zu den bereits kurz diskutierten mitochondrialen DNA-Analysen an Blut- und Speichelproben der Therese Neumann. Von einer kleinen, hinnehmbaren Zitierungeschicklichkeit abgesehen ist der Literaturhinweis korrekt: Rolf, Bayer & Anslinger (2006), im Wesentlichen so, wie er auch in unserem anhängenden Literaturverzeichnis nachgewiesen wird. Eine Verwechslung des Vor- und des Nachnamens des Hauptautors dieser Studie, Burkhard Rolf, hat dann jedoch dazu geführt, dass exakt dieselbe Literaturangabe (sicherheitshalber?) als „Burkhard, Bayer & Anslinger (2006)“ noch ein zweites Mal aufgeführt wird. Das wirft die Frage auf, ob diese Arbeit (deren Autorennamen im Originalbericht unmissverständlich sortiert sind) den Verfassern tatsächlich vorgelegen hat und von ihnen rezipiert worden ist. Literarische Mehrfachnennungen gibt es zudem von unterschiedlichen Ausgaben derselben Schriften Bonaventuras, ohne dass dem das Erfordernis einer entsprechenden Differenzierung im Text gegenüberstünde.

Dieser partiellen bibliografischen Überversorgung stehen auf der anderen Seite eklatante Nachweislücken gegenüber. Denn selbst, wenn man zahlreiche alphabetische Verwerfungen im Literaturverzeichnis – die zur Folge haben, dass z.B. Bösch vor Blanke, Kohl vor Kerner und Niemann vor Newberg gelistet sind – in Rechnung stellt, sucht man mancherlei, teils auch mehrfach und bisweilen mit großem Gestus im Text mit Namen und Jahreszahl vermeldete Quellen unter den Referenzen völlig vergebens: Dies gilt beispielsweise für „Singer und Ricardo (2008)“ (S. 62), „Dierks (1999)“ (S. 62 – allerdings kommt im Literaturverzeichnis ein Aufsatz

von T. Dierks mit nicht weniger als sechs Koautoren, aber vergessener Jahresangabe vor, der womöglich gemeint sein mag), „Most (2005)“ (S. 79, mehrfach) – alles nicht da, keine Spur. Des weiteren: „Richter (2001)“ im Text (S. 65) findet man als „Richter (2005)“ unter den Referenzen, „Frugoni (1993)“ vorne (S. 83) entspricht mutmaßlich „Frugoni (2004)“ hinten, „Slater (2005)“ vorne (S. 92) meint günstigenfalls „Slater [nebst drei Mitverfassern] (2008)“ hinten. Hinzu kommt eine Reihe weiterer bibliografischer Schlampereien wie fehlende Jahres- oder Seitenangaben. Ein Autor I.O. Boxley, mit einer Arbeit aus dem Jahr 1970 korrekt im Literaturverzeichnis gemeldet, taucht im Text als „Bixley (1970)“ auf (S. 59); der bedeutende „Theologe Karl Barth“ (S. 42) erweist sich unter den Referenzen, dort zutreffend, als ein völlig anderer Theologe „H.M. [Hans-Martin] Barth“ etc. Und da, wie jeder selbst nachprüfen kann, der 26. April 2009 ein Sonntag war, ist auch der früher schon zitierte Text von Heinrich Detering nicht in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* erschienen, sondern unter dem fraglichen Datum eben in der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* (Detering, 2009), und dort wiederum nicht, wie Overbeck notiert, auf S. 59, sondern auf S. 56.

Problematisch sind neben Literatur- bisweilen auch die Angaben zu Bildquellen. Das gilt beispielsweise für Abbildung 5 auf S. 25, die „stigmatische Wundformen“ als generell typische Ausformungen von Stigmata vorstellt. Diese Darstellung ist zweifellos eindrucksvoll. Nur wird sie, wie manche andere, letztlich dem Übersichtsband von Höcht (2004: dort S. 425) zugute gehalten, wo sie allerdings selbst bereits (mindestens) sekundär verwendet ist. Tatsächlich entstammt diese Abbildung einem umfangreichen Bericht über die pfälzische Stigmatisierte Barbara Pfister (Molz, 1930: zwischen S. 256 und S. 257) und sollte dort ausdrücklich der Illustration von lokal offenbar besonders bevorzugten Formen von Blutmalen dienen. Frühere Berichterstatter, etwa der kenntnisreiche Mediziner Franz Schleyer (1948), der die zu seiner Zeit vermutlich vollständigste Übersicht über bekannt gewordene Stigmatisierungsfälle vorgelegt hat, wussten das noch auseinanderzuhalten.

Nicht jedem ist bibliografische Pingeligkeit als Gabe in die Wiege gelegt, und den wenigsten gerät sie zu einem nachträglichen Bedürfnis. Ein gehöriges Mindestmaß dieser Eigenschaft zählt jedoch zu den verbindlichen Regeln des akademischen Spiels, zumal dann, wenn es sich um ein Sortiment vollmundiger Formulierungen aus einem renommierten wissenschaftlichen Verlagshaus handelt. Entsprechende Sorgfalt muss daher gegebenenfalls auch eingefordert oder angemahnt werden können. Dieses Literaturverzeichnis zählt ohne Zweifel zu den irreführendsten, die die Rezensenten in den letzten Jahren zu Gesicht bekommen haben. Die in großen Teilen wertlose Auflistung von immerhin 119 Quellen nimmt im vorliegenden Buch nicht weniger als 9 Druckseiten und damit weit überdurchschnittliche 8,3% des Buchumfangs ein (man rechne das auf ein 500-Seiten-Opus hoch). Ihr ist also offensichtlich ein gewisser Stellen- und Orientierungswert zugezählt gewesen, eine Aufgabe, der sie in keiner Weise gerecht wird. Genug davon...

Literatur

- Alvarado, C.S. (2002). Dissociation in Britain during the late nineteenth-century: The Society for Psychological Research, 1882-1900. *Journal of Trauma and Dissociation*, 3, 9-33.
- Anderson, M. (1867). Ehidrosis cruenta or bloody sweat with remarks. *Journal of Cutaneous Medicine and Diseases of the Skin*, 1, 328-333.
- Anslinger, K., Weichhold, G., Keil, W., Bayer, B., & Eisenmenger, W. (2001). Identification of the skeletal remains of Martin Bormann by mtDNA analysis. *International Journal of Legal Medicine*, 114, 194-196.
- Botvinick, M., & Cohen, J. (1998). Rubber hands “feel” touch that eyes see. *Nature*, 391, 756.
- Chambers, T.K. (1861). The case of blood sweat. *Lancet*, 1, 207-209.
- Detering, H. (2009). Aus Eins mach Zehn? Und Zwei lass gehn? *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 26. April, Nr. 17, S. 56.
- Feld, H. (1994). *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gissibl, B. (2006). Zeichen der Zeit? Wunderheilungen, Visionen und ekstatische Frömmigkeit im bayerischen Vormärz. In Freytag, N., & Sawicki, D. (Eds.), *Wunderwelten. Religiöse Ekstase und Magie in der Moderne* (S. 83-114). München: Wilhelm Fink.
- Höcht, I.M. (2004). *Träger der Wundmale Christi*. Stein am Rhein: Christiana.
- Holoubek, J.E., & Holoubek, A.B. (1996). “Blood, sweat and fear”: A classification of hematidrosis. *Journal of Medicine*, 27, (3-4), 115-133.
- Manonukul, J., Wisuthsarewong, W., Chantorn, R., Vongirad, A., & Omeapinyan, P. (2008). Hematidrosis: A pathologic process or stigmata. A case report with comprehensive histopathologic and immunoperoxidase studies. *American Journal of Dermatopathology*, 30, 135-139.
- Mischo, J., & Niemann, U.J. (1983). Die Besessenheit der Anneliese Michel (Klingenberg) in interdisziplinärer Sicht. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 25, 129-194.
- Molz, F. (1930). *Barbara Pfister, eine pfälzische Stigmatisierte, Terziarin des Dritten Ordens des hl. Franziskus*. Speyer: Pilger-Druckerei [1928, mit Imprimatur].
- Niemann, U.J. (1982). „Besessenheit“ – Teufelswerk und/oder Psychose? Nervenärztliche Überlegungen nach Teufel und Tod in Klingenberg. *Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, 46, 195-199.
- Niemann, U.J. (2006). Das Böse und die Psychiatrie. Zur Diskussion über Besessenheit und Exorzismus. *Herder Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion*, Nr. 3/2006, S. 119-123.
- Rolf, B., Bayer, B., & Anslinger, K. (2006). Wonder or fake – investigations in the case of the stigmatisation of Therese Neumann of Konnersreuth. *International Journal of Legal Medicine*, 120, 105-109.
- Schallenberg, G. (1990) *Visionäre Erlebnisse. Visionen und Auditionen in der Gegenwart. Eine psychodynamische und psychopathologische Untersuchung*. Augsburg: Pattloch.

Schleyer, F. L. (1948). *Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Biographische Auszüge und medizinische Analyse*. Hannover: Schmorl & von Seefeld Nachf.

Stiegemann, C., Schmies, B., & Heimann, H.-D. (Eds.) (2011). *Franziskus. Licht aus Assisi*. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn (9.12.2011-6.5.2012). München: Hirmer.

Etzel Cardeña & Michael Winkelman (Eds.)

**Altering Consciousness – Multidisciplinary Perspectives
Volume 1: History, Culture, and the Humanities; Volume 2: Biological
and Psychological Perspectives.**

Santa Barbara, CA: Praeger, 2011

ISBN: 978-0-313-38308-3, 401 + 399 Seiten, \$ 124,95

Rezensent:

MARC WITTMANN¹⁹

Es war der Neurologe Antonio Damasio, der in einem seiner Bücher sinngemäß niederschrieb, was nun überall als *Bonmot* kursiert: Noch vor 20 Jahren konnte es sich ein aufstrebender Wissenschaftler nicht leisten, offen am Thema Bewusstsein zu forschen. Der Rat damals war, dass man sich erst nach Erlangung einer unkündbaren Lebenszeitstellung damit „outen“ durfte, ein so „esoterisch“ anmutendes Thema zu bearbeiten. Es waren noch die Zeiten als die schon alt gewordenen Granden in Psychologie und Neurowissenschaften, in den angloamerikanischen Ländern auch in der Philosophie noch vom Behaviorismus geprägt waren. Im Reiz-Reaktions-Schema kam Bewusstsein nicht vor. Auch als sich die *Black Box* mit Kognition und neuronalen Netzen füllte, wurde Bewusstsein nicht benötigt. Wie viel schwerer hatten es die Wissenschaftler, die gar an „Veränderten Bewusstseinszuständen“ forschten; wenn Bewusstseinsforscher schon nicht satisfaktionsfähig waren, dann gab es erst recht keine Notwendigkeit *Altered States of Consciousness* zu untersuchen.

¹⁹ PD Dr. Marc Wittmann ist Psychologe und Humanbiologe. 1998 Peter-Jacobi-Preis der Deutschen Gesellschaft für Medizinische Psychologie. Von 2000 bis 2004 war Wittmann Leiter des „Generation Research Program“ des Humanwissenschaftlichen Zentrums der Universität München und von 2004 bis 2009 Research Fellow am Department of Psychiatry der University of California in San Diego. Seit 2009 ist er wissenschaftlicher Angestellter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. (IGPP) in Freiburg i.Br.

Die Zeiten ändern sich. Es ist die Frage an die Wissenschaftssoziologie, ob die alte Garde erst nach und nach emeritieren muss, damit es einen Wandel der Ideen geben kann. Ähnlich der Abstrafung von Ignaz Semmelweis, dessen Hygienevorschriften als „spekulativer Unfug“ abgetan wurden, musste im 19. Jahrhundert erst eine neue Generation Ärzte die alte ablösen, damit das Kindbettfieber wirksam bekämpft werden konnte. Die Welt der Medizin, Psychologie und Hirnforschung wandelt sich. Ein Beispiel unter vielen: die Psycho-Onkologie. Noch vor etwa 20 Jahren wurden Krebspatienten mit ihrer Erkrankung, die mit einer existentiellen Krisenerfahrung einhergehen kann, von professioneller Seite psychisch und sozial allein gelassen. In den Kliniken fand kaum eine psychologische Betreuung der Patienten statt, für die der Tod als Möglichkeit plötzlich ganz nah herangerückt ist (Vollmer et al., 2011). Heute sind psychoonkologische und psychotherapeutische Angebote im Klinikalltag integriert (Tumorzentrum München, 2005). Der Patient wird nicht nur mit seinem Körper, sondern auch mit seinen seelischen Nöten und Ängsten wahrgenommen.

Der Einstellungswandel über Wissenschaftlergenerationen hinweg lässt sich auch an den zwei Bänden von *Altering Consciousness* festmachen, einer Sammlung von englischsprachigen Aufsätzen renommierter Autoren, herausgegeben von Etzel Cardeña und Michael Winkelman. Während in Band 1 die Kulturgeschichte und geisteswissenschaftliche Aspekte von veränderten Bewusstseinszuständen beleuchtet werden, berücksichtigt Band 2 die biologischen und psychologischen Perspektiven dieses Themas. Ein interdisziplinäres Unterfangen, wie es nur wünschenswert ist. Und ein inter-generationalles obendrein. Einer der Pioniere der experimentellen Erforschung von veränderten Bewusstseinszuständen, Charles T. Tart, schreibt das Vorwort als historischen Abriss über die Kämpfe um die Themen wie Meditation, Hypnose, Träume oder Halluzinogene. Wie Tart es beschreibt, fand in den 1960er und 1970er Jahren eine Form von Unterdrückung („it was repressed“) durch das Mainstream-Establishment der Naturwissenschaften statt. Immerhin, das sei hier angemerkt, konnte Tart 1972 einen Perspektiven-Artikel in *Science* publizieren (Tart, 1972).

Auf der einen Seite also einer der Vorreiter für die Erforschung von veränderten Bewusstseinszuständen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der eine historische Rückschau gibt;²⁰ auf der anderen Seite die heute etablierten Natur- und Geisteswissenschaftler der Universitäten dieser Welt, die ganz selbstverständlich über außergewöhnliche Bewusstseinszustände forschen und über ihre Konzepte und Befunde in den beiden Sammelbänden berichten. Die Geisteswissenschaftler in Band 1: Historiker über Handlungen und Techniken zur Bewusstseinsveränderung in prähistorischer Zeit, der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit; Kulturwissenschaftler über den Gebrauch von psychedelischen Substanzen, Techno-Rave und virtuelle Welten; spirituelle Erfahrungen innerhalb und außerhalb des Kontextes von Religion in verschiedenen Kulturen; Bewusstseinsveränderungen, wie sie in der Literatur und Kunst rezipiert werden. Die Naturwissenschaftler in Band 2: etwa Mario Beauregard über neuronale Korrelate von mystischen und transzendenten Erfahrungen; mehrere Kapitel über die Wir-

20 Selbstverständlich eher in dem Sinne einer Wiederbelebung nach den Jahrzehnten des Behaviorismus, einer Wiederbelebung, die etwa an William James Ende des 19. Jahrhunderts anknüpft.

kungen von LSD, Psilocybin und Peyote; ein Kapitel über Neurotransmitter, Bewusstsein und Schamanismus; Olaf Blanke u.a. über *Out-of-Body* und *Near-Death Experiences*; weiterhin die Verbindung von außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen und psychiatrischen Störungen.

Diese Themen rücken im Bereich der Naturwissenschaften immer mehr in den Vordergrund; es gibt gar Kollegen, die schon lamentieren, dass man heute gerade mit solchen Themen in den renommierten Fachzeitschriften Artikel unterbringen kann, da diese für so große Aufmerksamkeit in den Medien sorgen. Heute gibt es nicht mehr den Makel, über Bewusstsein zu forschen. Im Gegenteil, heute hat man fast den Eindruck, dass jeder halbwegs renommierte Hirnforscher eine eigene Bewusstseinstheorie aus der Tasche zieht. Die Forschung über veränderte Bewusstseinszustände, wenn sie durchaus noch als etwas Besonderes gilt, regt keinen mehr so richtig auf.²¹ Franz X. Vollenweider vom Burghölzli in Zürich forscht seit Jahren an den Wirkungen von Psilocybin; ebenso hat sich die Traumforschung etabliert; die Effekte von der aus dem Buddhismus entlehnten Achtsamkeitsmeditation werden seit einigen Jahren in den gewichtigen etablierten Journalen diskutiert.

Die einzelnen Artikel im Sammelband sind sicherlich von unterschiedlicher Güte. Manche Beiträge sind eher trocken, wie das von David Lukoff über *Visionary Spirituality and Mental Disorders*, welches durchaus eine umfassende Kategorisierung von Phänomenen (mystische Erfahrungen, Nahtoderlebnisse, parapsychologische Wahrnehmungen, Berichte über eine Entführung durch Außerirdische) und den damit verbundenen Symptomlisten gibt, aber letztendlich wenig zu einem tiefer greifenden Verständnis beiträgt. Aber das ist vielleicht der Arbeit von David Lukoff geschuldet, der mithilfe die DSM-IV Kategorien von religiösen und spirituellen Problemen zu entwickeln, wie dem Autorenregister zu entnehmen ist. Da geht es schließlich um die Auflistung von Symptomen zur Diagnose von Störung. Vorbildlich hingegen das Kapitel von Stacy Schaefer über *Peyote and Meaning*, in dem die objektive Außenperspektive, die kulturellen Rahmenbedingungen, die pharmakologische Wirkung auf das Gehirn einerseits, und die subjektive Perspektive der phänomenalen Wirkung andererseits – Berichte von Zuständen unter Peyote-Einfluss – zusammengebracht werden. Durch dieses Kapitel wird man an die Kraft der Ausführungen von William James in seinen *Varieties of Religious Experience* von 1901/1902 erinnert, der Innen- und Außenperspektive einander gegenüberstellte (James, 2011).

Wollte man eine kritische Anmerkung machen, dann müsste man die Heterogenität der Aufsätze erwähnen, die eine Synthese der Konzepte und Befunde erschweren. Schon in den beiden einleitenden Kapiteln von Etzel Cardeña und Michael Winkelman wird die Schwierigkeit einer Definition von außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen thematisiert. Dies liegt sicher zunächst an der Schwierigkeit, die man mit der adäquaten Konzeptionalisierung von Bewusstsein hat. Die Begrifflichkeit von einem „Zustand“ mag dazu verleiten von einer Entität des „Bewusstsein“ zu sprechen, dieses also zu verdinglichen. Darüber hinaus muss man außergewöhnliche Bewusstseinszustände (als Erfahrungen) von anomalen Erfahrungen abgrenzen.

21 Eine Ausnahme macht dabei sicherlich das von David Luke mit einem Kapitel bedachte Themengebiet der Anomalistik und Parapsychologie, das nach wie vor starke Widerstände aus dem *Mainstream* der Forschung und der Leitmedien erfährt.

Während außergewöhnliche Bewusstseinszustände qua Definition seltene Ereignisse sind, die vom „normalen“ (Baseline-)Bewusstseinszustand des einen abweichen, können anomale Erfahrungen den Grundzustand eines anderen bedeuten (etwa die alltägliche Erfahrung eines Menschen mit Synästhesie). Auch wird die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob sich Bewusstseinsforschung, wie oft ähnlich diskutiert auch die Psychologie, in einem vorwissenschaftlichen Stadium befindet, das noch keine akzeptierten Grundannahmen und Gesetzmäßigkeiten aufweist. Allerdings ließe sich darauf verweisen, dass sich die Bewusstseinsforschung auch ohne einheitliche Ontologie, aber mit pragmatischen Ansätzen, durchführen lässt, wie die Aufsätze in den beiden Bänden eindrücklich belegen.

Dennoch bleibt der Eindruck einer störenden Heterogenität der Aufsätze. Dies gilt nicht für die Grenzen zwischen den Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften. Es gilt eher für die verschiedenen Ansätze innerhalb der Disziplinen, vor allem der Naturwissenschaften, die sich doch sehr als „gemischter Salat“ präsentieren. Das mag zum einen tatsächlich einer mangelnden Ontologie geschuldet sein, wie oben diskutiert, aber es könnte auch daran liegen, dass die Themen, Methoden und Autoren zu disparat gewählt sind. Die Forschungsrichtungen lassen sich nicht leicht vereinigen. Es mag vermessen sein, eine klar erkennbare Schnittmenge, gar nicht zu reden von einer vereinheitlichenden Theorie, von den im Buch präsentierten Forschungen zu fordern. So muss man sich mit einer losen Sammlung von Ansätzen und empirischen Befunden begnügen.

Was aber hat den Bewusstseinswandel ermöglicht, warum ist die Forschung am Bewusstsein und seinen Veränderungen Teil der etablierten Forschung in den Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften geworden? Vielleicht haben mehr Menschen Erlebnisse dieser Art gehabt? Oder haben mehr Menschen, die solche Erlebnisse hatten, eine wissenschaftliche Laufbahn eingeschlagen?²² Wissenschaftliche Dogmen, Lebenshaltungen lassen sich nicht durch rationale Argumente durchbrechen, sondern durch Erlebnisse. Der logische Positivist A.J. Ayer (seine Philosophie paraphrasierend: „Es gibt nur das, was ich empirisch und objektiv verifizieren kann“) hatte gegen Ende seines Lebens nach einem Herzinfarkt eine Nahtoderfahrung, die ihn nachdenklich werden ließ, was zu einem Artikel im London *Sunday Telegraph* führte mit dem Titel: „What I saw when I was dead“²³ (ausführliche Fassung in Ayer, 1989). Die eigenen Erlebnisse motivieren dazu, die Forschungsthemen überhaupt anzugehen. Durch die Erfassung der subjektiven Erlebnisse anderer lässt sich zudem erst verstehen, warum Menschen

22 Thomas Metzinger beschreibt in seinem Buch *Der Ego-Tunnel* (2009), wie er als junger Erwachsener selbst regelmäßig Out-of-Body-Erfahrungen hatte, Erfahrungen, die seine Konzeptionen stimuliert haben.

23 Einen Artikel zur Philosophie A.J. Ayers und dem erwähnten Vorfall: MacFarlane (2011). Siehe auch den Wandel der Einstellung des Schlafforschers Allan Hobson, der erst nach einem eigenen einschneidenden Erlebnis zur Einsicht kam, dass Träume durchaus eine Bedeutung haben könnten. Man will es kaum glauben, aber der führende Schlafforscher entdeckt erst gegen Ende seiner Karriere, dass „Träume nicht nur Schäume“ sind. Siehe dazu den Artikel in der Online-Zeitschrift *Believer* „Hobson's Choice“ von Rachel Aviv: <http://www.believermag.com/issues/200710/>.

veränderte Bewusstseinszustände aufsuchen, etwa beim *Bungee Jumping*, Marathonlauf oder Tanz, beim Sex oder beim Drogen- und Alkoholkonsum, in der Meditation und im Gebet. Nur über eine Kombination aus objektiver, wissenschaftlicher Perspektive und der Erfassung von Erlebnisberichten (der ersten Person-Perspektive) werden Bewusstseinszustände für Dritte verstehbar.²⁴ Ohne die Erfassung der Phänomene, gewöhnlicher wie außergewöhnlicher Art, gibt es kein Verständnis der Beweggründe menschlichen Handelns.

Literatur

- Ayer, A.J. (1989). That undiscovered country. In Ayer, A.J., *The Meaning of Life* (S. 198-204). New York: Charles Scribner's Sons.
- Dittrich, A., Lamparter, D., & Maurer, M. (1999). *5D-ABZ: Fragebogen zur Erfassung aussergewöhnlicher Bewusstseinszustände. Eine kurze Einführung*. Zürich: PSIN Plus.
- James, W. (2011). *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* [1901]. New York: Penguin.
- MacFarlane, A. (2011). A.J. Ayer. *Philosophy Now*, 85, 32–33.
- Metzinger, T. (2009). *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsforschung*. Berlin: Berlin-Verlag.
- Tumorzentrum München (Ed.). (32009). *Manual Psychoonkologie: Empfehlungen zur Diagnostik, Therapie und Nachsorge*. 3. Aufl. Germering: W. Zuckschwerdt.
- Tart, C.T. (1972). States of consciousness and state-specific sciences. *Science*, 176, 1203-1210.
- Vollmer, T.C., Wittmann, M., Schweiger, C., & Hiddemann, W. (2011). Preoccupation with death as predictor of psychological distress in patients with haematologic malignancies. *European Journal of Cancer Care*, 20, 403-411.

24 Die Erlebnisse können natürlich ihrerseits wieder wissenschaftlich kategorisiert werden als objektivierbare Daten. Man denke etwa an den Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Bewusstseinszustände von Dittrich *et al.* (1999).

Bettine Menke und Barbara Vinken (Eds.)

Stigmata. Poetiken der Körperinschrift

München: Wilhelm Fink, 2004

ISBN: 3-7705-3945-1, 384 Seiten, € 58,00

Rezensent:

FRANZ SIEPE²⁵

Im Wilhelm-Fink-Verlag kam schon im Jahr 2004 unter der Herausgeberschaft der Literaturwissenschaftlerinnen Bettine Menke und Barbara Vinken ein Band heraus, der sechzehn Aufsätze einer interdisziplinären und internationalen DFG-Tagung des Jahres 2000 unter dem Thema *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift* versammelt. Die Tatsache, dass zwei weibliche Literaturwissenschaftler für den Tagungsband verantwortlich zeichnen, lässt bereits ahnen, dass hier erstens nicht die medizinische Sicht auf das Stigmatisationsphänomen diskursbestimmend ist und dass zweitens Gender-Fragen (neun der Beiträger sind weiblich, sieben männlich) ausgiebig mitverhandelt werden.

Barbara Vinken selbst referiert über "Herz Jesu und Eisprung. Jules Michelets *devotio moderna*". "Die Frau als Körper und Nahrung" ist der Aufsatz von Caroline Walker Bynum übertitelt, in dem es um die erlösungsgeschichtliche Adäquanz der milchspendenden Brüste der Gottesmutter (*Maria lactans*) und der geöffneten Seitenwunde Christi geht. Auch Ulrike Sprengers raum- und texttheoretisch kapriziöser Beitrag über Bußprozessionen im Sevilla der Frühen Neuzeit liegt in ziemlich ferner Nähe zum Zentralproblem der Stigmata. Aber so verhält es sich ja oft bei wissenschaftlichen Zusammenkünften, dass die Spezialgebiete der Eingeladenen dem Tagungsgegenstand in unterschiedlichster Weise kompatibel sind. Zwei Texte widmen sich dem Zusammenspiel von Anna Katharina Emmerick und Clemens Brentano, wozu Bettine Menke vermerkt: "Die Nachschriften Brentanos nehmen den stigmatisierten Körper als den Schauplatz nicht bloß der paradoxen Evidenz eines Transzendenten in wunderbaren Zeichen, Indizes transzendentaler Kundgebung, sondern auch der Evidenz (der Beglaubigung) jener visionären Rede, deren Mit-Schrift sie zu sein vorgeben. Im *punctum* oder *Indize*, das diese Wunde ist, muß die Authentizität der wahren Rede, einer neuen Offenbarung *Evidenz* gewonnen haben." (S. 283) Auch etwa die Überschrift Bernhard Teubers zu seinem Teresa-von-Avila-Kapitel, "Transverberation als figurale Schrift des weiblichen Begehrens", zählt zu derartigen Manierismen, die den Autor selbst mehr beglücken als den Leser.

25 Franz Siepe studierte Germanistik, Politik und Philosophie an der Universität Marburg. Seit 1986 ist er als freiberuflicher Sprachberater tätig, seit 1998 außerdem als freier Autor und Publizist mit Schwerpunkten auf kultur- und literaturgeschichtlichen Themen. Essay- und Featureproduktionen für den Hessischen (HR) und den Westdeutschen Rundfunk (WDR) sowie den Deutschlandfunk folgten. Seit 2002 mehrere Buchveröffentlichungen u.a. zu *Fragen der Marienverehrung* und *Farben des Eros*.

Dennoch war die DFG-Tagung 2000 über Stigmata ausweislich des Sammelbandes eine Veranstaltung von einer Qualität, welche die Publikation zweifellos rechtfertigt. Zwei Texte möchten wir hervorheben, weil sie allein die Anschaffung lohnen: Die italienische Historikerin Chiara Frugoni befasst sich in einer hochgelehrten Abhandlung mit der Seraph-Christus-Vision des Franziskus und legt überzeugend dar, dass es nicht, wie man gemeinhin glaubt, der “Christus patiens”, sondern der “Christus triumphans” war, der dem Heiligen als Meditationsbild vorlag und ihm die Stigmata übertrug. “Imitatio Christi” bedeutete für den Poverello aus Assisi noch nicht Leidensmystik, sondern Verzicht auf den Egoismus des eigenen Willens nach dem Vorbild des Gottessohnes: “Franziskus, der auf dem Alverna der Verzweiflung nahe gewesen war, der sich, wie Christus, verlassen und verraten gefühlt hatte, konnte also nach dem Zusammentreffen mit dem Seraphen den *Lobpreis Gottes* schreiben, eine Hymne des Dankes und der überbordenden Freude an den Vater, weil er, wie der Sohn auf dem Ölberg, den Frieden in der Hingabe an den Willen des himmlischen Vaters gefunden hatte. Die Stigmata, wenn sie in einigen der vielen Wunden eines von Krankheiten verzerrten Leibes erkannt wurden, wurden von den engsten Gefährten wie der Beweis und das sichtbare Zeichen einer ‘Sequela Christi’ erlebt, die konsequent im Geist (nicht im Leib!) gelebt wurde bis ans Ende” (S. 111).

Für den Forschungskontext dieser Zeitschrift dürfte der Aufsatz Stefan Riegers, “Stiche des Wissens. Zur Genealogie der Psychophysik”, von besonderem Interesse sein: Die Aporien des psychophysischen Parallelismus, wie er um 1830 von dem Göttinger Anatomen und Physiologen Ernst Heinrich Weber postuliert worden war, mündete schließlich über manche wissenschaftsgeschichtliche Kurven und Verzweigungen in der Anthropologie Helmuth Plessners, die ein “Zwischenreich der *psychophysischen Indifferenz*” einklagt – eine Sphäre, welche sich genuin solchen Forschungsanstrengungen öffnet, die mit dem Präfix “para” ausgezeichnet, d.h. in der Wahrnehmung der majoritären Wissenschaftsgemeinschaft stigmatisiert sind.

Wim H. Kramer, Eberhard Bauer & Gerd H. Hövelmann (Eds.)

Perspectives of Clinical Parapsychology

An Introductory Reader

Bunnik, NL: Stichting Het Johan Borgman Fonds, 2012

ISBN 978-90-818357-0-1, 320 Seiten, € 29,75

Rezensent:

GERHARD MAYER²⁶

[T]here is an urgent need for a new category of health-care professionals: „clinical parapsychologists“. (Djohar SiAhmed, S. 67)

Im Jahr 2007 kamen in den Niederlanden zwanzig Experten aus acht verschiedenen Ländern zusammen, die professionell mit einer besonderen Klientel zu tun haben. Es geht um Rat und Hilfe bei (Lebens-)Krisen, die im Zusammenhang mit außergewöhnlichen – ‚paranormalen‘ – Erfahrungen (AgE) auftreten. Solche Erfahrungen haben häufig eine stark irritierende Qualität, scheinen sie doch zumindest für die Erlebenden im Widerspruch zu den bekannten Naturgesetzen zu stehen. Für manche bedeutet dies einen Schock, eine Erschütterung ihres Weltbilds oder aber die Bestätigung eines schon angelegten oder explizit vorhandenen Glaubenssystems, in dem magische oder paranormale Phänomene Platz finden, was aber keineswegs als beruhigend empfunden werden muss. Dass man solchen potenziell traumatisierenden Erfahrungen nicht einfach mit den gleichen Mitteln entgegentreten kann, die sich im klinisch-therapeutischen Alltag (etwa im Rahmen der Forschung zu kritischen Lebensereignissen oder zur Psychotraumatologie) bewähren, zeigen die teilweise langen Patientenkarrerien vieler Ratsuchender. Oftmals bedarf es einer kleinen Odyssee, bis sie auf umsichtige und verständnisvolle Therapeuten bzw. Berater stoßen. Dementsprechend sind Bestrebungen zu begrüßen, die diesen Missstand zu beheben versuchen. Der als ein Resultat des Expertentreffens veröffentlichte Sammelband *Perspectives of Clinical Parapsychology* ist als ein Teil solcher Bemühungen zu verstehen, der die interessierte Fachöffentlichkeit über den Problemstand informieren und für die spezifischen Anforderungen in diesem Feld sensibilisieren will. Wie aus dem Titel der Anthologie ersichtlich wird, wurde auch schon ein Fachbegriff für das neue Arbeitsfeld geprägt, nämlich „Klinische Parapsychologie“. Dieser Begriff wurde in den 1990er Jahren eingeführt und findet inzwischen auch außerhalb des engeren Feldes der Parapsychologie zunehmende Beachtung. Er bezeichnet einen Ansatz, bei dem Ergebnisse der parapsychologischen Forschung in der psychologischen/psychiatrischen Praxis und Beratung berücksichtigt werden. Dieser Ansatz lässt sich, wie

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

Eybrechts und Gerding (S. 37) in ihrem Beitrag zum Band in einer Arbeitsdefinition anführen, durch fünf Merkmale charakterisieren. Er

1. beschäftigt sich mit menschlichen Erfahrungen, die mit anomalistischen Ereignissen und den sie begleitenden Fragen und Problemen verknüpft sind,
2. versucht, zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu anomalistischen Phänomenen und den alltäglichen Problemen, die mit der Erfahrung von anomalistischen bzw. als anomal interpretierten Erfahrungen einhergehen, zu vermitteln,
3. bemüht sich, effektive Coping-Strategien für Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen auf der Basis der wissenschaftlichen Befunde zu anomalistischen Phänomenen zu entwickeln,
4. ist bestrebt, den Betroffenen ein klareres und erweitertes Verständnis der möglichen Bandbreite anomalistischer Phänomene zu vermitteln und plausible Deutungsrahmen anzubieten, die den weltanschaulichen Hintergrund der Klienten berücksichtigen, und
5. ist auf die Ausbildung eines neuen Typus von Beratern ausgerichtet, die gleichermaßen auf die klinische Psychologie, Psychotherapie und psychologische Beratung und auf Kenntnisse im Bereich der Anomalistik als Grundlage ihrer Tätigkeit zurückgreifen.

Obgleich unter den Experten ein hohes Maß an Einverständnis mit diesen fünf Charakteristika hinsichtlich ihrer Bedeutung als professionellen Leitlinien bei der Beratung von Klienten mit AgE herrschen dürfte, tönen die Einzelbeiträge keineswegs in einer einheitlichen Stimmlage. Das war auch nicht angestrebt, denn – so heißt es im Vorwort – „[e]ach chapter is a stand-alone contribution since the aim of the conference was not to come to a general agreement on the topic but rather to inform each other on the currently existing ideas, theoretical concepts, personal attitudes and practical experiences“ (S. 3). So ist etwa auch nicht die Verwendung des Terminus ‘ „Klinische Parapsychologie“ unstrittig, denn neben damit verknüpften definitivischen Problemen stellt sich die berechnigte Frage, ob wir es bei dem Bezeichneten mit einer distinkten Disziplin zu tun haben, wie durch den Begriff suggeriert wird. Diese Probleme benennt beispielsweise Niko Kohls in seinem Beitrag, und Ian R. Tierney äußert, dass „approaching such cases under the rubric of parapsychology, clinical or otherwise, confused the issue“ (S. 27). Er hält die professionelle Verwendung eines solchen Begriffs für verfrüht. Zahradnik und von Lucadou hingegen weisen auf die Vorteile der pragmatischen Verwendung einer solchen Bezeichnung hin, da außergewöhnliche Erfahrungen oft mit Parapsychologie assoziiert werden und demgemäß solchen Beratungsstellen ein höherer Vertrauensvorschluss entgegengebracht wird, die diesen Begriff im Namen führen (S. 121).

Das Buch enthält neben dem Vorwort 13 Aufsätze sowie eine sehr umfangreiche, über 120 Seiten umfassende und mit einem Einleitungstext versehene Arbeitsbibliographie des Mitherausgebers Gerd H. Hövelmann. Ein inhaltlicher Schwerpunkt liegt auf Berichten aus der praktischen Beratungsarbeit. Den Einstieg bildet ein Reprint eines schon 1993 publizierten Aufsatzes von Wim H. Kramer („Experiences with Psi Counseling in Holland“), der darin die Umstände der Gründung des „Parapsychologisch Adviesburo“ im Jahr 1986 schildert und die Art der

Anfragen bzw. des Beratungsbedarfs sowie zwei Formen der Beratungsarbeit beschreibt. Diese von ihm gegründete private parapsychologische Beratungsstelle stand in enger Kooperation mit dem damals noch existierenden Parapsychologischen Labor an der Universität Utrecht und bildete eine Art Blaupause für weitere Initiativen ‚parapsychologischer Beratung‘ in anderen Ländern. So etwa für die 1989 gegründete „Parapsychologische Beratungsstelle“ in Freiburg, deren Arbeit ebenfalls Gegenstand eines Aufsatzes ist (Zahradnik & von Lucadou: „A Counseling Approach to Extraordinary Experiences“). Eine weitere institutionell verankerte Beratungseinheit ist die „Abteilung Beratung und Information“ des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. (IGPP), ebenfalls in Freiburg befindlich, die als fester Teil der Institutsstruktur im Jahr 1996 eingerichtet worden ist.²⁷ Auch deren Ansatz und Tätigkeit werden in zwei Aufsätzen vorgestellt (Bauer, Belz, Fach, Fangmeier, Schupp-Ihle & Wiedemer: „Counseling at the IGPP – An Overview“ und Belz & Fach: „Theoretical Reflections on Counseling and Therapy for Individuals Reporting ExE“). Eine vierte Einrichtung dieser Art ist in dem Buch durch den Argentinier Alejandro Parra vertreten, der das 1994 gegründete *Instituto de Psicología Paranormal* in Buenos Aires leitet.²⁸ In seinem Beitrag „Group Therapy Approach to Exceptional Human Experiences“ zeigt er, dass auch gruppentherapeutische Ansätze sinnvolle Beratungs- und Bewältigungsarbeit im Zusammenhang mit krisenhaften AgE ermöglichen.

Bei den übrigen im Buch vertretenen ‚Praktikern‘ handelt es sich um Einzelpersonen, die – meist als Psychologen, Psychotherapeuten oder Psychiater – versuchen, in ihrem Arbeitsfeld die besondere Natur der AgE sowie die Erkenntnisse der parapsychologischen Forschung mit zu berücksichtigen. Dies ist etwa bei Giovanni Iannuzzo der Fall. Der italienische Psychiater zeigt in seinem Aufsatz „Clinical Parapsychology and Parapsychological Counseling in Psychiatric Practice“, wie seine Kenntnis paranormaler Phänomene bei der Diagnose und Behandlung eines psychiatrischen Notfalls eine vorschnelle Pathologisierung eines Patienten verhinderte, die ansonsten wohl zwangsläufig eingetreten wäre. Er schreibt in seinem Fazit: „My patient was lucky. Nevertheless, the most important question is *how many patients may be so lucky?*“ (S. 64) Daran knüpft er die Forderung, dass die Perspektive der Klinischen Parapsychologie in das Feld der Psychiatrie integriert werden solle. Ein gleich gelagertes Pochen auf die Notwendigkeit einer Integration der ‚neuen Disziplin‘ wird von verschiedenen Autoren in ähnlicher Weise geäußert, was in der Gesamtheit den Eindruck einer gewissen Redundanz hinterlässt. Doch das liegt im Anlass der Konferenz und in der Natur dieses Sammelbandes begründet: dass nämlich eine sich neu zu etablieren versuchende Richtung der beratenden und therapeutischen Tätigkeit sich ihrer Daseinsberechtigung versichert. Die unterschiedlich gesetzten Schwerpunkte fügen dann auch jeweils hinreichend neue Aspekte hinzu, so dass sich der Blick in die einzelnen Kapitel lohnt. Sei es, dass mit verschiedenen Settings gearbeitet wird (holotropes Atmen, Telepathie-

27 Allerdings ist der Aufgabenbereich schon 1950 bei der Institutsgründung unter dem Stichwort „Psychohygiene“ mit berücksichtigt worden.

28 Es gibt weitere wissenschaftliche Institutionen, die Beratung und Hilfe bei Fragestellungen und Problemen aus dem Kontext von AgE und paranormalen Phänomenen anbieten; so etwa in Brasilien das „Integrated Centre of Experimental Research“ (ICER) in Curitiba und das „Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofisicas“ (IPPP) in Recife.

Trainingsgruppen bei SiAhmed: „Psychotherapeutic Approaches to Major Paranormal Experiences [MPE]“), sei es, dass von Studien berichtet wird, die die Folgen von AgE bei Klienten und deren Erfahrungen bei der Suche nach professioneller Hilfe thematisieren (Eybrechts & Gerding: „Explorations in Clinical Parapsychology“), sei es, dass der Fokus auf der narrativen Struktur von schriftlichen Anfragen und Hilfesuchen an eine parapsychologische Beratungsstelle liegt (Zahradnik & Lucadou: „A Counseling Approach to Extraordinary Experiences“), um nur einige Beispiele zu nennen.

Neben diesen Beiträgen, die aus der Praxis der Klinischen Parapsychologie berichten und stark mit Fallmaterial illustriert sind, gibt es auch einige theoretisch ausgerichtete Kapitel sowie einen Beitrag zu den Ergebnissen dreier differentialpsychologischer Studien, die das Verhältnis von AgE, Schizotypie und geistiger Gesundheit zum Gegenstand hatten (Goulding: „Paranormal Beliefs and Experiences: Signs of Mental Health or Mental Disorder“). Franz Caspar versucht in seinem kurzen Aufsatz, das Verhältnis von Klinischer Psychologie und Klinischer Parapsychologie zu bestimmen („Clinical Parapsychology: Its Relation to ‚Regular‘ Clinical Psychology“), plädiert für eine ‚Normalisierung‘ der Parapsychologie als wissenschaftlicher Disziplin und schlägt dementsprechend vor: „However, CPP (= *clinical parapsychology* – GM) probably would have to get rid, at least to some extent, of this field’s traditional aspiration of being in any way special among the sciences“ (S. 34). Diesem Vorschlag kann man getrost zustimmen, solange es sich auf das Einhalten wissenschaftlicher Standards und um einen angemessenen Professionalismus bezieht. Kritisch müsste man dies allerdings dann betrachten, wenn damit gemeint wäre, dass es sich bei den das Feld der Parapsychologie charakterisierenden Gegenständen um ‚normale‘, d.h. prinzipiell problemlos austauschbare Forschungsgegenstände handelte. Dies wäre eine reduktionistische Perspektive, wie sie etwa auch durch die „Anomalistic Psychology“ im Sinne von Christopher French vertreten wird.²⁹ Caspar bleibt in diesem Punkt unscharf.

Niko Kohls betont die Besonderheit des Forschungsfelds „Klinische Parapsychologie“, indem er deren Beziehung zum Bereich spiritueller Erfahrungen und – allgemein – zur transpersonalen Psychologie herausarbeitet („Spiritual and Transpersonal Aspects in Clinical Parapsychology“). Denn obgleich sowohl der Begriff „Parapsychologie“ als auch der Begriff „Spiritualität“ unter definitorischer Unschärfe leiden, sind die Auswirkungen der unter diese Begriffe subsumierten Phänomene und Erfahrungen auf Gesundheit und Wohlbefinden der Menschen unzweifelhaft nachgewiesen und die beiden Bereiche oft miteinander verknüpft. Dementsprechend vertritt er die Ansicht, dass ein neu sich etablierendes Fach „Klinische Parapsychologie“ zwingend Aspekte von Spiritualität und transpersonaler Psychologie zu integrieren habe.

Ian R. Tierney („Lessons From a Case Study“) präsentiert mit Hilfe eines markanten Fallbeispiels seine Folgerungen aus den langjährigen Erfahrungen mit der Beratung von Menschen mit AgE und weist unter Punkt 1 seiner „gezogenen Lehren“ auf die Notwendigkeit hin, die therapeutischen Ziele klar von dem Wunsch, Beweise für ‚echte Psi-Phänomene‘ zu erlangen,

29 Vgl. <http://www.gold.ac.uk/apru/what/> [Zugriff: 19.6.2012].

zu trennen. Diese Unterscheidung von Zielen ist seiner Ansicht nach zwingend notwendig, da sie teilweise im Widerspruch zueinander stehen und deshalb eine explizite Positionierung vor dem Beginn einer Untersuchung erforderlich machen.³⁰

Einen interessanten theoretischen Ansatz verfolgen Martina Belz und Wolfgang Fach („Theoretical Reflections on ExE Counseling and Therapy“) mit ihrem Versuch einer Kartierung außergewöhnlicher Phänomene und Erfahrungen, die sie in ein Quadrantenschema mit den beiden Dimensionen Internale vs. Externale Phänomene sowie Psychophysikalische Dissoziation vs. Koinzidenzphänomene einordnen. Damit legen sie ein heuristisches Modell vor, das die Besonderheit der Phänomene berücksichtigt, ohne sie zu mystifizieren. Allerdings bleibt der Ansatz mit seiner Bezugnahme auf Metzingers Realitätsmodell und auf die Aspekte subjektiver Realitätserfahrung in seiner Reichweite begrenzt und ist damit in einem gewissen Sinn reduktionistisch.

Johan L.F. Gerding, Philosophie-Professor und Leiter des Parapsychologischen Instituts in Utrecht, schlägt einen dezidiert *nicht*-reduktionistischen Ansatz mit seinem philosophischen Beratungsangebot für Personen mit außergewöhnlichen Erfahrungen vor („Philosophical Counseling as Part of Clinical Parapsychology“). Damit soll ein geschützter „philosophischer Raum“ bereitgestellt werden, in dem die Klienten angstfrei, d.h. vor allem frei von Angst vor Pathologisierung, Stigmatisierung, aber auch vor reduktionistischer Entzauberung über ihre Erfahrungen reden und reflektieren können. Gerding beschreibt die Anforderung an einen philosophischen Berater in diesem Feld folgendermaßen: “[He] should [...] be familiar with that spectrum (*der unterschiedlichen AgE – GM*), and should, as a consequence, be acquainted with the findings of transpersonal psychology and (experimental) parapsychology and their relation with philosophy and spirituality“ (S. 109).

Man spürt in den Beiträgen deutlich das Bemühen, sich auf das gemeinsame Ziel einzustimmen, das unter das Etikett „Klinische Parapsychologie“ gefasst ist; doch bleibt der weite noch zurückzulegende Weg bis zu dessen Etablierung unter allgemein akzeptierten Prämissen und Grundsätzen offensichtlich. Die Heterogenität der Ansätze zeigt sich beispielsweise schon in der Verwendung unterschiedlicher Bezeichnungen bzw. Abkürzungen für die zentralen Gegenstände einer „Klinischen Parapsychologie“, die die verschiedenen Herangehensweisen und Schwerpunktsetzungen widerspiegeln. In manchen Aufsätzen ist in Anlehnung an die Arbeiten von Rhea White von „Exceptional Human Experiences“ (EHE) die Rede (bei Parra und Kohls), anderswo von „Extraordinary Experiences“ (EE) (bei Zahradnik & von Lucadou); „Exceptional Experiences“ (ExE) lautet die Bezeichnung bei Belz & Fach, und SiAhmed spricht von „Major Paranormal Experiences“ (MPE), Goulding von „Paranormal Experiences“ bzw. „Unusual Experiences“ (UE) und Tierney von „Anomalous Experiences“. Die Einführung eines einheitlichen Sprachgebrauchs wäre hier schon ein erster Schritt zur Homogenisierung und

30 Diese Unterscheidung hat die Arbeit des IGPP von Beginn an begleitet und fand auch in der Namensgebung ihren Niederschlag. Mischo (1983: 171) listet drei prinzipielle Fragestellungen auf, die sich „bei den allermeisten RSPK-Phänomenen ergeben [...]: eine parapsychologische, eine psychodiagnostische und eine psychohygienische“. Vgl. dazu auch Mayer & Schetsche (2011: 40-41).

gewiss einer ‚Normalisierung‘ der Klinischen Parapsychologie als wissenschaftlicher Disziplin zuträglich. Die damit verbundene inhaltliche Auseinandersetzung wäre ein geeigneter Anlass, sich über notwendige gemeinsame Grundlagen zu verständigen.

Der Sammelband, der den Untertitel „An Introductory Reader“ trägt, ist vor allem an eine professionelle Zielgruppe (Therapeuten, psychologische Berater, Wissenschaftler) gerichtet und bietet gerade auch in der Unterschiedlichkeit der Beiträge eine Einführung in das Feld und die dort herrschenden Problemlagen. Von großem Wert und deshalb auch besonders zu erwähnen ist die Arbeitsbibliographie, die Gerd H. Hövelmann zusammengestellt hat. Sie stellt für den an einer Vertiefung interessierten Leser ein äußerst hilfreiches und zeitsparendes Instrument dar.

Wie bei einer solchen Anthologie zu erwarten ist, sind die Einzelbeiträge von unterschiedlicher Qualität. Mancherorts finden sich kleinere inhaltliche Schlampereien, die hier aber nicht beckmesserhaft aufgelistet werden sollen. Offensichtlicher, aber für den Gebrauchswert von geringer Relevanz sind einige formale Mängel, wobei besonders übrig gebliebene Silbentrennungen innerhalb der Zeilen ins Auge fallen. Beide Sorten von Mängeln sind vermutlich den Bedingungen der Zusammenstellung und Produktion des Buchs geschuldet. Insgesamt handelt es sich um ein verdienstvolles und empfehlenswertes Buch. [Das Buch ist erhältlich über: Hövelmann Communication, Carl-Strehl-Strasse 16, DE-35039 Marburg, Fax: +49 (0) 6421-13278, Email: hoevelmann.communication@kmpx.de.]

Literatur

Mayer, G., & Schetsche, M. (2011). *N gleich 1. Methodologie und Methodik anomalistischer Einzelfallstudien*. Edingen-Neckarhausen: Gesellschaft für Anomalistik.

Mischo, J. (1983). Parapsychische Erfahrungen und Psychodiagnostik im „affektiven Feld“. In Bauer, E., & Lucadou, W. von (Eds.), *Spektrum der Parapsychologie. Hans Bender zum 75. Geburtstag* (S. 167-192). Freiburg i.Br.: Aurum.

Birk Engmann

Mythos Nahtoderfahrung

Stuttgart: Hirzel Verlag, 2011

ISBN 978-3-777-62146-3, 110 Seiten, € 14,90

Rezensent:

JOSEF BORDAT³¹

Der Tod zählt zu den Themen, die den Menschen beschäftigen, schon deshalb, weil jener für diesen unausweichlich ist. Doch auch, weil sich der Tod unserer Wissenschaft vom Menschen entzieht. Die finale „Grenzerfahrung“ (Karl Jaspers) ist deshalb von Spekulationen und Mythen umrankt, weil sich der Mensch dieser Grenze mit seiner sinnlichen Erfahrung nur von einer Seite her nähern kann. Die andere Seite, das „Jenseitige“, entzieht sich dem empirischen Zugang (und damit der Wissenschaft). Das Jenseits ist wesentlicher Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens. So kommt es zu einem Paradox: Wir wissen nichts mit größerer Sicherheit, als dass wir sterben müssen, doch wir wissen zugleich mit größter Sicherheit nichts über das, was uns im Tod und danach erwartet.

Umso faszinierender ist der Umstand, dass es Menschen gibt, die offenbar diese Erkenntnisbarriere durch kurzzeitiges Überschreiten der Todesgrenze gleichsam zu überwinden und den Tod beziehungsweise das Sterben als Qualität sinnlicher Erfahrung zu erleben vermochten und daher über ein solches Erlebnis berichten. Die Rede ist von „Nahtoderfahrungen“.

Die Frage, die sich stellt und die Birk Engmann, ein Neurologe und Nervenarzt aus Leipzig, in seinem Buch *Mythos Nahtoderfahrung* ergründet, richtet sich darauf, wie diese Erlebnisse wissenschaftlich zu charakterisieren sind. Dazu gilt es, sie zu sammeln, zu ordnen, intersubjektive Gemeinsamkeiten herauszufiltern und diese wiederum *naturwissenschaftlich* (also physiologisch) zu erklären. Wie dies geschehen ist beziehungsweise geschehen kann, führt der Verfasser unter Hinweis auf die Geschichte der Nahtod-Forschung, auf einschlägige medizinische Studien und mit Hilfe eigener Interpretationsansätze vor.

Der Kürze der Darstellung ist geschuldet, dass hierbei oft etwas oberflächlich vorgegangen wird; für die Betrachtung nicht-naturwissenschaftlicher Deutungen ist in dem 100-Seiten-Buch nur sehr wenig Raum. Bei der Darstellung religiöser „Widersprüche“ ist zudem oft ein eklatantes Fehlverständnis von Glaubensinhalten ursächlich für die postulierte Ungereimtheit, die der

31 Dr. Josef Bordat, geb. 1972, ist Dipl.-Ing. (Wirtschaftsingenieurwesen), M.A. (Philosophie) und wurde 2006 zum Dr. phil. promoviert; seit 2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin; Autor und Blogger (<http://jobo72.wordpress.com/>). Diese Buchbesprechung erschien ursprünglich auf literaturkritik.de, Nr. 4, vom 16. April 2012. Der Wiederabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Rezensenten und der Redaktion von literaturkritik.de.

Verfasser zwar in Frageform aufwirft, doch kann auch dieses Stilmittel nicht verhehlen, dass der Glaube mit nur wenig Gespür für dessen Sinn- und Bedeutungsgehalt abgehandelt wird – etwa, wenn Engmann rhetorisch fragt, wie es denn sein könne, dass selbst der „sterbende“ Otto Normalgläubige von einer „Gottesbegegnung“ als Form persönlicher Offenbarung berichtet. „Ist die intensive Tuchfühlung mit Gott nicht nur eine Gnade, die Heiligen und Aposteln zuteil wird, sondern die manche schon zu Lebzeiten für sich reklamieren können?“, fragt der Verfasser „aus christlicher Sicht“, offenkundig bar jeder genaueren Information hinsichtlich der Begriffe „Gott“, „Gnade“ und „Heiligkeit“ – aus *christlicher* Sicht. Weiterhin zu fragen, welchen „Stellenwert“ eine „christliche Lebensführung“ überhaupt noch habe, wenn man die Gottesbegegnung per Nahtod quasi kostenlos geliefert bekommt, zeugt nicht unbedingt von großer Kenntnis des christlichen Glaubens und ist wohl bestenfalls abwegig zu nennen. Das alles wirft kein gutes Licht auf die Ernsthaftigkeit der Bemühung des Verfassers um ein Verstehen „alternativer“ (also: nicht-naturwissenschaftlicher) Zugänge zum Phänomen Nahtod, deren Vertretern an anderer Stelle auch schon mal kurzerhand die Vernunft abgesprochen wird: Wer medizinische Theorien einer methodologischen Fundamentalkritik unterzieht, ist in des Autors Augen „Gegner einer rationalen Sichtweise“.

Dabei wäre es nicht nur wichtig, erkannte Probleme und scheinbare Widersprüche in der Nahtodforschung vergangener Jahrzehnte und Jahrhunderte einer naturwissenschaftlichen Kritik zu unterziehen, sondern auch die medizinischen Theorien in kompetenter Manier mit Nahtod-Deutungen nicht-naturalistischer Provenienz zu konfrontieren, wie etwa mit der einschlägigen Forschungsarbeit Pim van Lommels, dessen 2009 erschienenes Buch *Endloses Bewusstsein: Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung* vom Verfasser unberücksichtigt bleibt.

Dieser geht stattdessen recht schnell und zielsicher auf ein naturwissenschaftliches Erklärungsmodell zu. Nach Engmanns Analyse basieren „Nahtoderfahrungen“ auf einer Hirnfunktionsstörung des „Sterbenden“, die zu „neurologischen Basisphänomenen“ führt, die, ergänzt um das, was Engmann „sekundäre Nachbearbeitung“ nennt, zu jener Qualität der Erfahrung als echtes, gleichwohl subjektives Erleben führen: Tunnel, Licht, Schweben. Zwar sind hier nachweislich physiologische Korrelate aufgefunden worden (als „Mitbeteiligung bestimmter Hirnstrukturen“), doch sagt dies ja noch nichts über deren Kausalität für die Erfahrung und schon gar nichts über die Wahrheit der Sinn- und Bedeutungszuschreibung im Zuge der „sekundären Nachbearbeitung“, auch wenn es freilich einen „Einfluss weltanschaulicher Überzeugungen auf die Ausgestaltung der Schilderungen“ gibt, so, wie es eben stets einen „Einfluss weltanschaulicher Überzeugungen“ auf den Umgang mit Interpretamenten gibt, ohne dass dieser Umgang etwas über die Überzeugung selbst aussagen könnte – zumindest nicht, ohne dabei wiederum unter dem „Einfluss weltanschaulicher Überzeugungen“ zu stehen. Soweit dem Autor zuzustimmen ist, dass eine Nahtoderfahrung kaum als *Beweis* für die Wahrheit eines religiösen Glaubens, in dem der Transzendenzbezug konstitutiv ist, gelten kann, so ist ihm ebenso in seiner Auffassung Recht zu geben, die Wissenschaft könne nicht „die Nichtexistenz Gottes“ beweisen.

Am Ende bleiben – erwartungsgemäß – viele Fragen offen. Hinsichtlich der Sache selbst, der Formulierung einer naturwissenschaftlichen Nahtodtheorie, räumt der Autor ein, keine „finale, allumfassende Lösung“ anbieten zu können. Das kann jedoch kaum als Schwachpunkt gewertet werden, eher im Gegenteil. Die methodologische Engführung unter der Prämisse eines ‚Rationalität-Wissenschaft‘-Junktim schon eher. Denn offen bleibt ebenso, welche Bedeutung eine naturwissenschaftliche Erklärung, die man in ihrem Duktus als Absage an den Transzendenzgehalt von Nahtoderfahrungen auffassen kann und wohl auch muss, überhaupt hat, wenn das Phänomen von vorne herein unter der Maßgabe naturwissenschaftlicher Erklärbarkeit aufgesucht wird. Denn dann geraten nur die Aspekte in den Fokus, die passen, während die, die sich sperren, angepasst werden. Nicht immer vermag das zu überzeugen. Mit dieser naturalistischen Brille, die ein Neurologe freilich tragen muss, will er im Rahmen seines Gebietes zu seriösen Aussagen kommen, könnten gar Aspekte ganz übersehen worden sein, die einer geisteswissenschaftlichen (das heißt theologischen) Perspektive als relevant auffielen, weil und soweit sie nur in ihrer religiösen Bedeutung einen Sinn ergeben.

Einen solchen, der naturalistischen Deutung möglicherweise widerstrebenden Befund zu übergehen und einen darauf basierenden Beitrag vorsorglich als „nicht-rational“ zu diskreditieren und von vorne herein aus dem Diskurs auszuklammern, das wird wohl weder der Wahrheitsfindung im Kontext des Nahtodphänomens, noch der Nahtodforschung selber dienlich sein, eine Forschung, die nach Überzeugung vieler ihrer Akteure (auch der Naturwissenschaftler unter ihnen) nur inter-, besser noch: transdisziplinär geschehen kann. Dazu gehört auch die Bereitschaft, allzu starre Disziplinbarrieren zu hinterfragen. Birk Engmanns Beitrag bleibt dagegen methodologisch und epistemologisch auf der naturalistischen Seite und bietet daher nur eine eingeschränkte Sicht, die den Diskurs punktuell bereichern, aber nicht zum Ziel führen kann, schon gar nicht mit der postulierten Exklusivität.

Claudia Wustmann

Die „begeisterten“ Mägde

Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts

Leipzig und Berlin: Edition Kirchhof & Franke, 2008

ISBN: 978-3-933816-38-2, 244 Seiten, € 35,00

Rezensent:

FRANZ SIEPE³²

Als ich vor gar nicht langer Zeit im Zusammenhang von Recherchen zum Thema Marienerscheinungen ins Gespräch mit einem katholischen Bischof kam, meinte dieser, eher beiläufig, er selbst werde solche Erfahrungen sicherlich niemals haben, weil er ein studierter Mann sei. Marienerscheinungen hätten immer prinzipiell nichtintellektuelle Personen; das sei ihre Möglichkeit, sich in religiösen Dingen zu artikulieren, während der akademisch gebildete Theologe seine Glaubensüberzeugungen in völlig anderer Weise zu formulieren pflege. Aus diesen bischöflichen Worten sprach weniger das Überlegenheitsgefühl des Klerikers als vielmehr eine tendenzielle Offenheit seiner Kirche für sogenannte Privatoffenbarungen. Wenngleich oder gerade weil die *Catholica* den Umgang mit Wundersamem aller Art lehr- und hirtenamtlich streng reglementiert und institutionalisiert hat,³³ lebt sie weiterhin selbstbewusst in ihrer Tradition, die Wunder für zwar außergewöhnliche, nicht aber markerschütternde Vorkommnisse hält. Wie man weiß, sind veritable Wunder eine Voraussetzung für Selig- und Heiligsprechungen.

Der Protestantismus hingegen scheint sich auf den ersten Blick als eine von allem Mirakulösen freie Glaubenslandschaft darzubieten.³⁴ Doch auch die evangelische Kirche kann sich

32 Franz Siepe studierte Germanistik, Politik und Philosophie an der Universität Marburg. Seit 1986 ist er als freiberuflicher Sprachberater tätig, seit 1998 außerdem als freier Autor und Publizist mit Schwerpunkten auf kultur- und literaturgeschichtlichen Themen. Essay- und Featureproduktionen für den Hessischen (HR) und den Westdeutschen Rundfunk (WDR) sowie den Deutschlandfunk folgten. Seit 2002 mehrere Buchveröffentlichungen u.a. zu *Fragen der Marienverehrung* und *Farben des Eros*.

33 In katholischen Kreisen wird gemeinhin auf Niemann & Wagner (2005) verwiesen: Marion Wagner betrachtet in dieser Publikation das „Phänomen der Vision in theologischer“, Ulrich Niemann „in humanwissenschaftlicher“ (medizinischer und neurophysiologischer) Sicht. Des weiteren werden Fallbeispiele einzelner Visionäre der Diskussion unterzogen.

34 Auf meine Frage, wie denn die evangelische Kirche mit Phänomenen wie Visionen, Auditionen, Ekstasen etc. umgehe, meinte jemand aus dem Umfeld der Sektenbeauftragten (Einrichtungen für „Weltanschauungsfragen“) spontan und in einem leicht selbstironisierenden Ton: „So etwas haben wir nicht; und wenn es vorkommt, fliegen die raus.“ Zum Umgang mit Wunderlichem im Protestantismus des ausgehenden 17. Jahrhunderts siehe ausführlich auch Rieger (2011).

Debatten über solche Phänomene nicht gänzlich entziehen,³⁵ zumal sich an den Rändern der verfassten Kirche eine Vielzahl relativ autonomer Gebilde etabliert hat, die zur lutherischen Orthodoxie in einer von außen nur schwer durchschaubaren Beziehung leben.³⁶

Was nun den heutigen Pietismus angeht, so ergab eine von mir stichprobenartig vorgenommene Befragung von Theoretikern und Praktizierenden (Predigern), dass in diesem Milieu zwar durchaus ein individualisiertes Verständnis der Charismen (Geistgaben) nach 1 Kor 12 seine Geltung behauptet, zu denen unter anderem auch die prophetische Rede zählt, dass aber zugleich die „Nüchternheit“ der eigenen Glaubenshaltung betont wird: Man halte nichts von „Übertreibungen“, schon gar nicht wolle man als „Schwärmer“ angesehen werden. „Außergewöhnliche Erfahrungen“ gebe es wohl anderwärts.

Mit diesem „Anderwärts“ sind augenscheinlich charismatische Bewegungen gemeint, die sich, teils den Landeskirchen verbunden, teils freikirchlich organisiert, an den Rändern der Ränder bewegen, historisch rekonstruierbar pietistische Wurzeln haben, zu Anfang des 20. Jahrhunderts jedoch von der Orthodoxie marginalisiert wurden. Dort finden individuelle Charismen wie „Zungenreden“ (Reden in fremden Sprachen), prophetische Verkündigungen oder spirituelle Krankenheilungen ein Asyl, stehen aber unter ständigem Legitimationsdruck der jeweiligen Gemeinde: Falls es dort jemand innerhalb der Liturgie zu ekstatisch treibt und sich nicht zurücknimmt, wird auch ihm geboten zu schweigen.³⁷

Am Rand der Ränder der Ränder des Protestantismus scheinen dann wieder Zirkel zu existieren, in denen solche Praktiken, die externe Beobachter für „übertrieben“, „verrückt“ oder „durchgeknallt“ halten würden, ihr wirkliches, diskretes Zuhause haben, für die indes das Etikett „Radikalpietismus“, das sich im Untertitel des hier zu besprechenden Buches von Claudia Wustmann findet, unangemessen zu sein scheint. Dieser Radikalpietismus oder auch „radikale Pietismus“ ist wahrscheinlich am besten als vergangenes, historisches Phänomen begriffen, welches heutzutage in religionsphänomenologischer Hinsicht vielleicht hier und dort seine vereinzelt Analoga hat, währenddessen ihm religionssoziologisch keine aktuelle Relevanz mehr zukommt.³⁸

Indes gestalteten sich die Abgrenzungsverhältnisse auch in der frühen Zeit des Pietismus keineswegs einfach, wie Claudia Wustmann (S. 101) andeutet, wenn sie mit Blick auf das späte

35 So etwa Geppert & Kössler (2011: 23f.). Einen guten Überblick über die derzeitige Stellung der evangelischen Kirche zu dem, was der Katholizismus Privatoffenbarungen nennt, liefert Pöhlmann (2003).

36 Empfehlenswert hinsichtlich des Verhältnisses randständiger evangelischer Glaubensverbindungen zueinander und zum landeskirchlich verfassten Protestantismus: Lüdke (2009).

37 So jedenfalls habe ich die Äußerungen eines Repräsentanten der GGE (Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der evangelischen Kirche) verstanden. Die evangelische GGE hat ihr katholisches Pendant in der CE (Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche).

38 Eine bündige Einführung gibt Brecht (2011). Als Standardwerk zum radikalen Pietismus verweist Martin Brecht so wie auch einmütig alle von mir um Rat gebetenen Fachleute auf die zwei Arbeiten von Hans Schneider in der *Geschichte des Pietismus* (Brecht u.a., 1995-2004).

17. Jahrhundert zu der Ansicht gelangt, dass die Grenzen zwischen dem „radikalen“ und dem „kirchlichen“ Pietismus „ohnehin fließend“ waren. Hierbei darf die Minimaldefinition gelten (S. 14): „Der Pietismus entstand im 17. Jahrhundert im deutschen Protestantismus als eine neue Form der Frömmigkeit, deren verschiedenen Strömungen eine Abwendung von den als starr empfundenen Glaubenssätzen der lutherischen Orthodoxie hin zu einer stärkeren religiösen Innerlichkeit gemein ist.“

Eine Gründungsschrift ist Philipp Jakob Speners *Pia desideria* (1675), das „Reformprogramm des Pietismus“ (Spener, 1995). Mit Speners Schüler August Hermann Francke (1663-1727) gewann der Pietismus in Halle ein wirkmächtiges und expansionsstarkes Zentrum. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) rief die Herrnhuter Brüdergemeine ins Leben, und der Name Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) mag stellvertretend für den württembergischen Pietismus stehen. Als „Wegbereiter[n] des radikalen Pietismus“ widmet Wustmann den folgenden Personen je eine Kurzbiographie: Johann Arndt (1555-1621), Jakob Böhme (1575-1624), Jane Leade (1624-1704), Jean de Labadie (1610-1674), Johann Georg Gichtel (1638-1710), Gottfried Arnold (1666-1714) und Ernst Christoph Hochmann von Hohenau (1670-1721).

Letzterer, Hochmann von Hohenau, war laut Wustmann „sicherlich der bekannteste und auch bedeutendste Prediger des radikalen Pietismus, da er aufgrund seiner Wanderschaft viele Menschen erreichte und seine Botschaft weit verbreitete.“ Er „verkündete den baldigen Beginn des Tausendjährigen Reiches und wollte daher, ähnlich wie Jane Leade, die Aufspaltung der Christenheit in verschiedene Konfessionen überwinden [...] Hochmann, wegen seiner Lehre verfolgt, wurde wiederholt verhaftet und ins Gefängnis verbracht, wurde dadurch aber wohl eher in seiner Endzeiterwartung bestärkt. Vielerorts kam es infolge seiner Predigten zu Verzückungen und Visionen, Ekstasen und Offenbarungen.“ (S. 110)

In diesem Moment subjektivistischer Innerlichkeit, in „Verzückungen und Visionen, Ekstasen und Offenbarungen“, hat man ein Merkmal radikalpietistischer Glaubenspraxis zu erkennen. In den 1690er Jahren waren die Erfahrungsträger in auffälligem Ausmaße die „begeisterten Mägde“: ledige Frauen mit niedrigem Sozialstatus, die, irgendwie – in der Regel vermittels ihrer Dienstherrn – in die pietistischen Netzwerke verwoben, außergewöhnliche, enthusiastische Erfahrungen hatten, wodurch sie in den Ruf gerieten, Prophetinnen zu sein. Der Nachzeichnung einschlägiger Vorkommnisse besonders in den mitteldeutschen Städten Leipzig, Erfurt, Quedlinburg, Halberstadt und Halle wendet sich Wustmanns fünftes Kapitel zu.

Womöglich verhielt es sich auch damals so, wie der eingangs genannte Bischof meinte; dass nämlich akademisch geschärfte Intelligenz und gelehrte Bildung dem Auftreten anomaler Erfahrungen generell abträglich sind. Jedenfalls ist die Geringschätzung zerebraler Höchstleistungen nebst Hochschätzung geistig-geistlicher Schlichtheit originär pietistisch. In Speners *Pia desideria* kann man lesen: „Die ganze Theologie muß wieder zu der apostolischen Einfalt gebracht werden. Hierzu könnten vor allem die Professoren dadurch beitragen, daß sie sowohl ihre ganzen Studien und Schriften danach einrichten wie auch den lüsternen Geistern und ihrem Fürwitz mit Ernst Einhalt gebieten“ (Spener, 1995: 74).

Ein eindrucksvolles Zeugnis der Begünstigung außergewöhnlicher Erfahrungen durch Schlichtheit des Gemüts liefert die Fallgeschichte der Anna Maria Schuchart aus Erfurt, die erstmals im November 1691 ekstatisch wurde. In den zahlreichen Quellen wird „[i]hre Unwissenheit und fehlende theologische Bildung [...] immer wieder betont“. (S. 131) Bevor sie 1693 in einer Gruppe von Glaubensgeschwistern nach Pennsylvania auswanderte, wo sie ihr Prophetentum fortsetzte, erregte sie im Untersuchungsgebiet Aufsehen, indem sie, die nur Thüringisch sprach, lieblichste Gesänge auf Hochdeutsch produzierte. Um die Echtheit der Ekstasen zu testen, verbrannte man ihr während ihrer Verzückungszustände die Fußsohlen, so dass sie danach geraume Zeit nicht gehen konnte.

Einmal schwitzte sie, inzwischen in Halle wohnhaft, in Anwesenheit mehrerer Zeugen Blut aus der Stirn, während sie psalmodierte: „Ach mein Jesus wird bald kommen / Mit der süßen Herrlichkeit, / Er wird suchen die Seelen frommen / Macht euch nur darzu bereit.“ (S. 226) Derartige Töne fügten sich in ihrer mystischen Vereinigungssehnsucht und ihrer endzeitlichen Erwartungsstimmung bestens in die (radikal) pietistische Vorstellungswelt ein und riefen selbst bei den Gebildeten unter dem staunenden Publikum ergriffene Begeisterung hervor. Wie immer und überall gab es aber auch Skeptiker. Francke etwa gab sich – unter dem Einfluss Speners – zunehmend distanziert, während der Glaubensbruder Georg Heinrich Brückner an der Gottgewirktheit der Offenbarungen festhielt.

Zu Quedlinburg fiel die wegen ihres Lebenswandels nicht sonderlich gut beleumdete Magdalena Elrichs am 9. Dezember 1691 erstmals in der Kirche während einer Predigt in Ekstase. Es wurde beobachtet, wie „sie alle Sinnlichkeit und Bewegung gänzlich verlor / und gleichsam als eine unbewegliche Seule mit offenen und gen Himmel gerichteten Augen / nach geendigtem Gottesdienst / in der Kirchen sitzen blieb / und auff keinerley Art mochte erwecket werden. Ungefähr nach Verfliessung einer Stunde kam sie wieder zu sich selbst / und erlangte ihre Empfindlichkeit und Bewegung wieder; Nachdem man einige Seufftzer von ihr gehört hatte.“ (S. 144) Den Berichten zufolge weinte sie jetzt und sah „sehr glücklich“ aus. Der offenbar auf die Bekehrung von Frauen spezialisierte pietistische Pfarrer Andreas Achilles deutete die Ekstasen der Elrichs folgendermaßen: „Sie ist so brünstig / daß sie kaum den Namen Jesu / oder der Erinnerung seiner Liebe und Gnade leiden kan / alsbald sie davon redet / oder davon gedencket / wird sie hingezücket.“ (S. 145) Im Jahr 1699 wurde diese Prophetin nach Aussage ihrer Schwester in Ermsleben geschwängert, brachte das Kind in Quedlinburg zur Welt und verdiente sich ihren Lebensunterhalt von da an als Amme.

Einige Einblicke in die damaligen Zustände gewährt die 1693 in Leipzig unter dem Verfassernamen des orthodoxen Johann Benedict Carpzov publizierte Tendenzschrift mit dem sprechenden Titel *Ausführliche Beschreibung Des Unfugs / Welchen Die Pietisten zu Halberstadt im Monat Decembri 1692 umb die heilige Weyhnachts-Zeit gestiftet. Dabey zugleich von dem Pietistischen Wesen in gemein etwas gründlicher gehandelt wird*. Carpzov nimmt sich auch der Quedlinburger Prophetin Anna Eva Jacobs an, die ein Beispiel ist für die – so urteilt Wustmann – radikalisierte und aggressionsgesteigerte Entwicklung des femininen Enthusiasmus jener Jahre. Die „Schinder-Anna“ (nach dem Beruf ihres zweiten Ehemannes) gerät nach einem frommen Traum in die Kreise der Pietisten, fängt das Fasten an, bekommt Visionen,

die sich um das nahe Weltende drehen, und ruft zu allgemeiner Buße auf. Der Analphabetin zeichnen sich Blutspuren nicht nur in Gestalt der Dornenkrone Christi, sondern auch in Form von Buchstaben (u.a. „I.H.S.“) um die Stirn. Weil sie tumultuöse Massenaufläufe bewirkt, wird sie inhaftiert und entschwindet nach ihrer Entlassung dem Blickfeld der historischen Betrachtung. Wustmann hält es für „durchaus möglich“, dass Anna Eva Jacobs in der Folgezeit durch „schändliches Benehmen [...] im Sinne von unsittlich“ (S. 155) auffällig wurde.

In Halberstadt standen zwei Ekstatikerinnen unter dem Einfluss des oben genannten Pfarrers Achilles: Catharina Reinecke und Anna Margaretha Jahn. Erstere, von gesundheitlichen Problemen heimgesucht, war von der „brünstig[en]“ „Liebe JEsu“ erfüllt und musste in ekstatischer Erstarrung aus einem Weihnachtsgottesdienst entfernt werden.

Anna Margaretha Jahns Visionen begannen 1692: „Wenn sie eine Entzückung hatte, fing sie laut an zu jubilieren und zu schreien und zeigte heftige physische Reaktionen: Sie wurde sehr blass, ihr Herz raste. Laut einem zeitgenössischen Text rühmte sie sich selbst, „daß sie den HErrn JEsu[m] fleischlich im Herzen habe; weswegen sie auch ihre vermeinte Andacht viel närrischer und ungebärdiger / als die anderen bezeuget.“ (S. 159) Die Jahn stand im Ruf störrischer Unbotmäßigkeit und galt als „frech und unverschämt“, worin Claudia Wustmann einen „Beleg“ für „Unangepastheit an das traditionelle weibliche Rollenbild“ (S. 160) zu finden meint: „Sie [A.M. Jahn] handelte sehr eigenständig und war äußerst aktiv“. (S. 159) Anna Margaretha Jahn ihrerseits unternahm zwei erfolglose Wunderheilungsversuche, wurde festgenommen, medizinisch auf ihre Zurechnungsfähigkeit untersucht und schließlich aus Quedlinburg vertrieben.

Hier nun wäre der Ort, abschließend Frau Wustmanns Erfurter religionswissenschaftliche Dissertation mit einem Fazit zu versehen. Obschon der Rezensent weder ein Fachmann für Pietismusgeschichte noch ein Liebhaber von Genderdebatten ist, ist mithin – in gebotener Selbstbescheidung – folgendes festzustellen: Fast immer tut man im Falle wissenschaftlicher Arbeiten mit einem historischen Thema gut daran, das obligate methodologische Vorgeplänkel zu ignorieren. So auch hier; denn am Ende tut es wenig zur Sache, ob und unter welchen filigranen Vorbehalten anfangs die Rational-Choice-Theorie oder eine modifizierte Art der Diskurstheorie diskutiert worden ist. Und wie so oft wird auch hier nacherzählt, was die Quellenrecherche hergegeben hat, und dies dann beliebigst mit Ad-hoc-Kommentaren garniert. Immerhin schreibt Claudia Wustmann ein unkapriziöses, lesbares Deutsch und gerät niemals in die Gefahr, durch hochdifferenzierende Sprachanstrengungen überkomplex zu argumentieren.

Was die anomalistisch relevanten Phänomene anlangt, geht die Autorin den ontologieasketischen Weg der allermeisten: „Es lässt sich keine Aussage darüber treffen, ob die Offenbarungen der untersuchten Prophetinnen übernatürlichen oder innerweltlichen Ursprungs sind.“ (S. 209) Oder: „Es kann nicht Aufgabe der Religionswissenschaft sein, die mystischen Erfahrungen selbst, beispielsweise auf ihren Wahrheitsgehalt hin, zu untersuchen.“ (S. 61)

Bei der Frage nach der Herkunft der prophetiebegünstigenden realhistorischen Kontexte spricht die Autorin wiederholt die „Bedeutung des sozialen Standes“ (S. 188) und den „Einfluss des sozialen Umfeldes“ (S. 183) an. Von der Beobachtung, dass die „begeisterten Mägde“

zumeist „unverheiratet und kinderlos“ (S. 210) waren, lässt sie sich nicht zu ätiologischen Vulgarismen psychoanalytischer und/oder sexistischer Provenienz verführen, sondern überlegt schlicht: „Unverheiratete Frauen mussten den Vorwurf, sie vernachlässigten aufgrund ihres religiösen Engagements ihre Kinder, nicht fürchten, und man trat ihnen aufgeschlossener gegenüber. Ob sie auch mehr Zeitressourcen zur Verfügung hatten und deshalb häufiger als Prophetin auftraten, lässt sich schwer sagen – eine Magd hatte auch viel Arbeit – und spielt auch nicht die entscheidende Rolle.“ (S. 210f.)

Ob nach alledem der (radikale) Pietismus ein „Wegbereiter der Frauenemanzipation“ (S. 212) war? Vielleicht ein bisschen, aber eigentlich auch nicht; denn: „Frauen, gerade auch Vertreterinnen der unteren Stände, hatten im Radikalpietismus Ende des 17. Jahrhunderts mehr Möglichkeiten, sich religiös zu engagieren, als im orthodoxen Luthertum. Dieser größere Handlungsfreiraum beschränkte sich aber auf den religiösen Bereich und hatte kaum gesellschaftliche Konsequenzen.“ (S. 223)

Da ich mir, wie angesprochen, hinsichtlich der sachgeschichtlichen Zuverlässigkeit des besprochenen Buches und des Umgangs der Autorin mit ihren Quellen kein qualifiziertes Urteil anmaßen darf, bin ich dem Leipziger Pietismusforscher und Spener-Herausgeber Klaus vom Orde dankbar dafür, dass er mich auf seine Rezension des Buches hingewiesen hat. Er bemängelt dort u.a. Wustmanns unzureichende theologische Begriffsschärfe, die Benutzung nicht mehr aktueller Sekundärliteratur, einen nicht immer zuverlässigen Umgang mit den Quellen und inhaltlich mangelnde Innovativität.³⁹ Die eigene Lektüre sollte dies in Rechnung stellen.⁴⁰

Literatur

- Brecht, M. (2011). Der radikale Pietismus – die Problematik einer historischen Kategorie. In Breul, W., Meier, M., & Vogel, L. (Eds.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. 2., durchges. Aufl. (S. 11-18). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brecht, M., Deppermann, U., Gäbler, U., & Lehmann, H. (Eds.) (1995-2004). *Geschichte des Pietismus* (4 Bde.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Geppert, A.C.T., & Kössler, T. (2011). Einleitung: Wunder der Zeitgeschichte. In Geppert, A.C.T., & Kössler, T. (Eds.), *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert* (S. 9-68). Berlin: Suhrkamp.
- Lüdke, F. (2009). Evangelikales Christentum. In Mühling, M. (Ed.), *Kirchen und Konfessionen. Grundwissen Christentum, Band 2* (S. 153-169). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

39 Klaus vom Ordes Rezension findet der Interessent in dem ständig auch mit der Erforschung des Pietismus befaßten *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* (Orde, 2010).

40 Eine der „begeisterten Mägde“, Anna Margaretha Jahn, war soeben, weit nach Vorlage des Rezensionsmanuskripts, auch Gegenstand einer Fallstudie in Lucinda Martin: The „Language of Canaan“: Pietism’s esoteric sociolect. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, 12, 2012, 237-253. (Red.)

- Niemann, U., & Wagner, M. (2005). *Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch*. Regensburg: Pustet.
- Orde, K. vom (2010). Rezension. *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*, 24, 348-350.
- Pöhlmann, M. (Ed.) (2003). „*Ich habe euch noch viel zu sagen ...*“. *Gottesboten – Propheten – Neuoffenbarer* (EZW-Texte 169). Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Rieger, M. (2011). *Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Spener, P.J. (1695). *Pia desideria. Umkehr in die Zukunft*. In neuer Bearbeitung von E. Beyreuther. 5., durchges. und bearb. Aufl. Gießen: Brunnen-Verlag.

Dieter Hassler

Indizienbeweise für ein Leben nach dem Tod und die Wiedergeburt

Band I: Spontanerinnerungen kleiner Kinder an ihr „früheres Leben“

Aachen: Shaker Media, 2011

ISBN: 978-3-86858-646-6, 459 Seiten, € 26,90

Rezensent:

ARMIN ALBANO-MÜLLER⁴¹

Der Titel dieses Buches legt nahe, dass sein Autor, Dieter Hassler, die so genannte animistische Deutung nicht für alle außergewöhnlichen Phänomene gelten lassen will. Er zeigt in seinem gründlich recherchierten Buch, welche Gründe es gibt, um die „spiritistische“ Hypothese als bessere Erklärung für vieles nicht alltägliche Geschehen zu verstehen. Sein Ziel ist, rationale Begründungen aus allen menschlichen Erfahrungsfeldern zusammen zu tragen, welche die Idee der Wiedergeburt und des Weiterlebens nach dem Tod untermauern, ohne allerdings die zahlreichen Gegenargumente zu verschweigen. Mit Antworten zu 37 kritischen Fragen, wie sie Skeptiker stellen würden, aber auch solchen zur sachlichen Klärung, versucht Hassler, das Terrain für die unvoreingenommene Erörterung seiner Themen vorzubereiten.

41 Dr. Armin Albano-Müller (geb.1935, Schwelm/Westf.), Industriekaufmann, dann Jura-Studium in Freiburg, London, Berlin und Hamburg. Assessorexamen, Promotion im Völkerrecht, pensionierter Geschäftsführer einer Unternehmensgruppe. Einführung in Parapsychologie durch Hans Bender und autodidaktische Weiterbildung, Mitglied der SPR.

Man meint, den früheren Beruf des Autors als Diplomingenieur der Nachrichtentechnik darin zu spüren, wann und wie er seine Darstellung systematisch weiterführt. Er schildert, welchen Forschern die etwa 3.000 bekannten Fälle zu verdanken sind, in denen Kinder über frühere Leben berichten: in erster Linie dem Amerikaner Ian Stevenson (1918-2007), aber u.a. auch Erlendur Haraldsson, Professor in Reykjavik und in Deutschland gut bekannt, der ein Vorwort zum Buch geschrieben hat.

Die untersuchten Fälle stammen in der Mehrzahl aus Ländern, deren Religionen den Glauben an Reinkarnation einschließen, also aus Indien, Sri Lanka, Burma, aber eben auch der Türkei, Brasilien, USA und Deutschland, letztere von Hassler selbst ermittelt. Er schildert zunächst ausführlich 10 gut dokumentierte Fälle, „so ausgewählt, dass möglichst viele unterschiedliche Forscher, Kulturkreise und Fallmerkmale vorkommen“ (S. 71). Einer dieser stupenden Fälle (Nr. 7) aus den USA sei hier kurz wiedergegeben. Schon mit 2 Jahren erklärte James Leininger, geb. 10.4.1998, seinen Eltern, die von Reinkarnation nichts wissen wollten, dass seine Alpträume von seinem Flugzeugabsturz im 2. Weltkrieg im Kampf um Japan herrührten. Er erinnerte sich an viele Einzelheiten seines Kampfeinsatzes im früheren Leben als James Huston und berichtete eine Menge technischer Einzelheiten – als „Spezialwissen“ –, das er unmöglich irgendwo aufgeschnappt haben konnte. Mit 4 Jahren erzählte er, wann und wo er seine jetzigen Eltern „gefunden“ und sie „ausgesucht“ habe, weil er gewusst habe, dass sie gut zu ihm sein würden. Mit 5 Jahren lernte James eine ca. 86 Jahre alte Frau kennen – seine Schwester aus dem früheren Leben. Seinen Eltern war es gelungen, die alte Dame trotz eines durch Heirat veränderten Nachnamens aufzuspüren. James nannte sie gleich mit ihrem Vornamen Annie und erzählte – „verstecktes Wissen“ – u.a. von der gemeinsamen älteren Schwester Ruth. Alle Dinge wurden von Annie als zutreffend bestätigt. (S. 144 ff.).

Hassler erörtert dann die wichtigsten, immer wieder gefundenen Identifikationskriterien und verdeutlicht sie an 269 erforschten Beispielen, die er nach Induktionsprinzip, in „Bottom-up“-Methode, wie er es nennt, analysiert, um dann die am besten passende Erklärung und Hypothese oder Theorie zu finden. Für unser gewohntes Denken ist es absolut überraschend zu erfahren, wie viele Eigenschaften, Merkmale und Erinnerungen aus einem früheren Leben im gegenwärtigen Leben eines Kindes sich fortsetzen bzw. erhalten bleiben können. Unter der großen Zahl solcher Charakteristika, mindestens 40, finden sich Träume, Muttermale, physische Deformationen oder Ähnlichkeiten, die Wiedererkennung von Namen, Personen, Orten und Objekten, Beschreibungen ihres eigenen damaligen (meist dramatischen) Todes, ungewöhnliche Verhaltensweisen und Fähigkeiten und noch viele weitere solcher Auffälligkeiten. Hassler zitiert ein Beispiel, dass sogar eineiige Zwillinge auffällige Unterschiede im Verhalten und auch bei Muttermalen zeigen, die nicht mit äußeren Umständen und eigentlich nur durch die Reinkarnationshypothese erklärt werden können (S. 306). Erstaunlich sind auch die Fälle, in denen die Wiedergeburt vorausgesagt wird (S.171; ausführlich dargestellt bei Stevenson, 2003: 200ff., 247ff.).

Die Zeitspanne zwischen Tod und Reinkarnation, so Hassler, variere erheblich: Sie habe in 9 Fällen mehr als 20 Jahre betragen. Anscheinend ist die Zwischenzeit oft kürzer, wenn die Person durch Gewalteinwirkung stirbt – als ob die „Seele“ den frühen und unerwarteten Tod zu kompensieren trachte (S. 194, 226, 236).

Ein sehr interessanter Aspekt dieser Erforschung von Reinkarnation liegt in deren medizinischen Konsequenzen. Wenn man den Zusammenhang von Muttermalen und Missbildungen der lebenden Person mit denen der verstorbenen Person akzeptiert, die die erstere gewesen zu sein behauptet, dann muss es – abgesehen von genetischen und äußeren Einflüssen – einen psychischen Einfluss der „Seele“ auf die physische Entwicklung des reinkarnierten Kindes gegeben haben. Hassler bringt viele Beispiele und auch Photos solcher verbindender Merkmale.

Nach einer umfangreichen, eine Fülle an Literatur auswertenden, systematischen und durch Querverweise erleichterten Darstellung der bisher erforschten einschlägigen Phänomene erörtert der Autor ausführlich kritische Stellungnahmen zu diesen Berichten. Stevenson hat selbst Regeln für die Datenerhebung und Fehlervermeidung aufgestellt, und er hat die Aussagen verschiedener Zeugen und zu unterschiedlichen Zeiten mit Folgeinterviews nach Jahren und mit schriftlichen Dokumenten verglichen: Er habe im Zeitverlauf Fehlerquoten von lediglich 10-12% und fast nur bei eher nebensächlichen Details gefunden (S. 316ff). Kritiker monieren z.B. mögliche Irrtümer, Betrügereien durch die betroffenen Personen, unbewusste Beeinflussung durch die Eltern. Eine „sozio-psycho-kulturelle Erklärung“ könne vorkommen, passe aber in den meisten untersuchten Fällen nicht zu den Umständen (S. 352f.).

Hassler zeigt die verschiedenen Theorien auf, welche die „Anomalität“ der Fälle relativieren, und er erörtert Monismus, Dualismus, die Ideen der modernen Hirnforschung, ferner Themen wie Besessenheit (dazu ausführlich Stevenson, 2003: 377ff.), Zufall als Erklärung (Wiseman), die sog. Super-ASW-Theorie (d.h. die Phänomene der geschilderten Fälle könnten durch extrem ausgeprägte Fähigkeiten Lebender mit paranormaler Begabung erklärt werden) sowie andere mögliche Theorien und Einwände. Interessant ist in diesem Zusammenhang die sog. Transmissionshypothese oder Filtertheorie, auf die schon William James, F.W.H. Myers und Henri Bergson hingewiesen haben. „Das Hirn könnte theoretisch wie ein Transceiver, also wie Sender und Empfänger gleichzeitig arbeiten, indem es mit einem immateriellen Datenfeld (Hinweis auf Sheldrake und C.G. Jung) kommuniziert und gleichzeitig eine Filterfunktion übernimmt, um eine Überflutung der Psyche mit Daten zu vermeiden“ (S. 327).

Hassler kommt zu dem Ergebnis, dass die die Reinkarnationshypothese bestreitenden, vorstehend erwähnten Alternativklärungen nicht alle Elemente der Fälle, sondern jeweils nur einen Teil erklären können. Er folgt Stevenson in dessen Beurteilung: „Reinkarnation ist nicht endgültig bewiesen, aber durch die empirischen Befunde als beste Erklärung nahe gelegt“ (S. 373, Stevenson, 2003: 385ff.), die ein Leben nach dem Tod voraussetzt. Er räumt ein, dass man natürlich trotzdem die Realität einer Wiedergeburt bezweifeln könne (S. 373), weil die Phänomene so sehr ungewöhnlich und mit gegenwärtigem Wissen unerklärlich sind. Aber es sei leicht, diese letzten Zweifel zu überwinden, wenn man sich eingehend mit den weltweit gesammelten Forschungsergebnissen zur Reinkarnation befasse. Dem sei hier hinzugefügt: Bei der Überwindung restlicher Zweifel helfen auch die Forschungen zu Nah-Tod-Erfahrungen (Osis & Haraldsson, 1997: 220; Ewald, 2012) und die Erfahrungen medialer und instrumenteller Transkommunikation (Senkowski, 1995: 119).

Hassler hat seinem Buch noch mehrere Anhänge beigefügt. Besonders interessant ist die Wiedergabe der Erinnerungen von Kindern, die diese über ihr Erleben zwischen ihrem Tod bis zur Zeit kurz vor der Wiedergeburt berichten. Er zitiert dazu aus über 100 Fällen, jeweils unterschieden nach östlichem und westlichem Kulturkreis. Der 1980 geborene argentinische Junge Cabobianco habe mit 6 Jahren gesagt: „Der Tod ist nicht das Ende des Lebens“; und mit 7 Jahren: „Es ist gut, wenn man wunschlos stirbt. Denn wenn man einen starken Wunsch hat, nimmt man ihn mit ins nächste Leben“; und mit 5 Jahren: „Menschen, die später Gespenster sind, sind sehr ungern gestorben... Deshalb schweben sie nicht zur Sonne (ins Licht), sondern bleiben in der Nähe der Erde“ (S. 387).

Das Mädchen Courtney aus den USA verkündete als Vierjährige: „Wenn du in den Himmel kommst, hast du etwas Zeit zum Ausruhen, so ähnlich wie Ferien, aber dann musst du an die Arbeit. Du musst beginnen darüber nachzudenken, was du in deinem nächsten Leben lernen sollst. Du musst damit beginnen, dir deine nächste Familie auszusuchen, eine, die dir helfen wird zu lernen, was auch immer du als Nächstes lernen musst. Der Himmel ist nicht nur ein Platz zum ewigen Rumhängen. Es ist kein Platz zum Entspannen. Du hast was zu arbeiten dort.“ (S. 393) Es fällt schwer, von der prinzipiellen Übereinstimmung oft allerdings nur stichwortartiger Erzählungen nicht beeindruckt zu werden: Es gibt (irgend)eine Art von Existenz des Bewusstseins über den Tod hinaus. Hier passt analog der Augustinus zugeschriebene Satz: „Wunder geschehen nicht im Widerspruch zur Natur, sondern nur im Widerspruch zu dem, was wir über die Natur wissen.“

Hasslers Buch ist gut ausgestattet mit Stichwortverzeichnis und Bibliographie, auch mit Ratschlägen für Eltern, deren Kinder Hinweise geben, sie könnten ein früheres Leben gehabt haben. Außerdem gibt es ein Glossar mit wichtigen Begriffen im Zusammenhang mit Themen dieses Buches (wie „Holismus“, „Karma“, „Instrumentelle Transkommunikation“).

Die von Hassler vorgelegte Arbeit ist das bisher umfassendste Handbuch über Reinkarnationserinnerungen kleiner Kinder in deutscher Sprache – wie Professor Haraldsson in seinem Vorwort feststellt. Es hat den großen Vorzug, in gründlich strukturierter Form verfügbare Fakten und Meinungen zu wesentlichen Aspekten des Verlaufs der menschlichen Existenz zu präsentieren.

Literatur

Ewald, G. (2012). *Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen*. 2. Aufl. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker.

Osis, K., & Haraldsson, E. (1997). *At the Hour of Death*. Washington: United Publishers Group.

Senkowski, E. (1995). *Instrumentelle Transkommunikation*. Frankfurt/M.: R.G. Fischer.

Stevenson, I. (2003). *Reinkarnation. Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt*. 8. Aufl. Bielefeld: Kamphausen.

Walter von Lucadou mit Peter Wagner

Die Geister, die mich riefen
Deutschlands bekanntester Spukforscher erzählt

Köln: Bastei-Lübbe, 2012

ISBN: 978-3-7857-6073-4, 200 Seiten, € 14,99

Rezensent:

WOLFGANG HASSELBECK⁴²

Goethes Zauberlehrling musste erfahren, wie gefährlich es sein kann, die Geister zu zitieren, um sie für eigene Zwecke einzuspannen. Erst als bereits das ganze Haus zu ersaufen drohte, gebot der im letzten Moment zurückkehrende alte Hexenmeister dem existenzbedrohenden Treiben der gnadenlos stur-gehorsamen Wasserträger per Machtwort Einhalt. Walter von Lucadou begegnet synchronistischen Überschwemmungen und anderem Spuk ähnlich erfolgreich, ohne dass er der Machtworte bedürfte, um Geister zu beschwören oder zu bannen. Ganz souverän belässt er vielmehr ihre Existenz in der Region des Fragwürdigen und begegnet ihnen dabei zugleich mit unbedingtem Respekt und offener Neugier. Ihrem Ruf seit Jahrzehnten mit unermüdlicher Hilfsbereitschaft folgend, weiß er schon lange: „Geister sind auch nur Menschen“, und jeder verdient, in seiner Einmaligkeit anerkannt zu werden.

Von dieser sokratischen Haltung eines offenen Dialogs ist das erzählerisch angelegte Sachbuch über das – bisherige und hoffentlich noch weiter wachsende – Lebenswerk von Deutschlands bekanntestem Spukforscher durchwoben. Der Leser wird mitgenommen und aus der Ich-Perspektive des renommierten Parapsychologen nicht nur in dessen tägliche Arbeit, sondern auch in seine Haltung gegenüber „unerklärlichen“ Begebenheiten und den mit ihnen konfrontierten Menschen eingeführt. Anhand von 30 „Fallberichten“, viele davon in der wörtlichen Schilderung durch Betroffene, bietet v. Lucadou einen ganz konkreten Einblick in die Herausforderungen, mit denen er in der von ihm geleiteten (in dieser Form bundesweit einmaligen) Parapsychologischen Beratungsstelle in Freiburg konfrontiert wird. Er weist auf charakteristische und sich häufig wiederholende Phänomene – etwa „Gestaltwahrnehmung“, „hypnagoge Halluzinationen“, „Synchronizitäten“ – hin. Spannend erläutert er den Rahmen, in den entsprechende Begebenheiten oft eingebettet sind und dann ihre charakteristische Eigendynamik entwickeln, indem er u.a. das von ihm erarbeitete Spukmodell vorstellt und das „Verhexungs-Syndrom“ erläutert. Bei der fesselnden Lektüre von knapp 200 Seiten erfährt der

42 Dr. Wolfgang Hasselbeck ist in eigener Praxis in Frankfurt am Main als Sozialpsychiater und gerichtlicher Sachverständiger an der Erkundung, Aufklärung und Modifikation irritierender und „verrückter“ Systeme beteiligt und profitiert seit Mitte der neunziger Jahre kontinuierlich vom Gedankenaustausch im Rahmen der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie zum besseren Verständnis und Wohl seiner selbst und Betroffener.

Interessierte, wie in konstruktiver Form mit Spuk-Betroffenen und anderen Irritierten über ihre Erlebnisse reflektiert und verhandelt werden kann; auch Strategien zur Vermeidung oder Lösung von „Problemen“ in der Begegnung mit Ungewöhnlichem, Strittigem und „kaum Glaublichem“ werden aufgezeigt und erklärt. Dem Leser wird klar, welche Theorien und Realitätskonzepte parapsychologischer Forschung zugrunde liegen; in einfacher und klar verständlicher Form werden so komplexe Denkansätze wie das von Walter v. Lucadou selbst entwickelte Modell der Pragmatischen Information (MPI) und das systemtheoretische (und nicht im engen Sinn „physikalische“) Konzept der verallgemeinerten Quantentheorie transparent gemacht.

In didaktischer und mnemotechnischer Hinsicht ist dem Autoren-Team eine Meisterleistung gelungen: In eher ruhigem, bedächtigem Erzähltempo wird eine imponierende Informationsdichte erreicht. Geschickt werden mehrere Stränge verflochten: Neben dem Grundgerüst der Beschreibung eines Arbeitstages in der Freiburger Parapsychologischen Beratungsstelle berichten (auto-)biographische Kapitel von der äußerlichen und geistigen Entwicklung eines der bedeutendsten Parapsychologen unserer Zeit; elegant und mühelos wird der Leser dabei mit der jüngeren Geschichte des Faches und mit einigen seiner bedeutenden Protagonisten der letzten Jahrzehnte bekannt gemacht. Die konsequente Entfaltung und Vertiefung der menschlichen und wissenschaftlichen Persönlichkeit v. Lucadous gewinnt durch die Darstellung seines Lebenswegs und seiner Tätigkeiten Gestalt. In komplexer Vielschichtigkeit erweisen sich biographische Anekdoten als Beispiele zu theoretischen Modellen, deren Wurzeln bei allem hohen Abstraktionsniveau wiederum in existenziellen Erfahrungen verankert sind. In Walter v. Lucadou wird die Parapsychologie mit Wärme, Authentizität, Natürlichkeit und sensibler Bodenhaftung lebendig. Unterschiedliche Deutungsmodelle werden nicht kapitelmäßig abgehandelt, sondern in konkreten Dialogen mit Ratsuchenden anhand ihrer Situationen und Fragen einander gegenübergestellt, miteinander versöhnt, relativiert oder eingegrenzt, das alles mit wenigen, einfachen und klaren Worten.

Wer Walter v. Lucadou und seine Publikationen kennt, wird feststellen können, dass das Buch seine Denk- und Darstellungsweise getreulich abbildet, die auch hoch komplexe Zusammenhänge in stets nachvollziehbaren Schritten erkundet und bemisst. Hinsichtlich der Gesamtkomposition dieser neuesten und wahrscheinlich besten Einführung in einen weiten Bereich der Parapsychologie gebührt ganz sicher auch dem kongenialen Co-Autor Peter Wagner, der neben gediegener Beherrschung des journalistischen Handwerks auch seine besondere Qualifikation in Gestalt der Verbindung zwischen agrarwissenschaftlich fundierter Erdverwurzelung und der reflektiven Kompetenz eines Philosophiestudierten erkennen lässt, ein anhaltender Applaus. Den oftmals verzerrenden, verkürzenden, einseitigen bis eindeutig falschen Darstellungen, mit denen eine so komplexe Thematik wie parapsychologische Forschung und insbesondere Praxis, vielleicht nicht immer nur aus Inkompetenz, sondern möglicherweise aus noch fragwürdigeren Motiven, präsentiert wird, kann Walter v. Lucadou mit dieser neuen Publikation außer seiner bewundernswerten Geduld und Gelassenheit nun eine weitere souveräne Korrektur entgegenstellen.

Die Geister, die mich riefen sollte jeder an Parapsychologie und Anomalistik Interessierte lesen, bedenken und beherzigen. Neben der exzellenten Einführung in das Fachgebiet, die auch

für aufgeschlossene und interessierte Oberstufenschüler gut lesbar ist und damit wissenschaftlichen Nachwuchs gewinnen könnte – so wie Walter v. Lucadou als Schüler sich von Hans Driesch begeistern ließ –, leitet das Buch insbesondere auch an die noch offenen und maßgeblichen Fragen heran, deren Ausdifferenzierung und Beantwortung das Zukunftspotential einer wissenschaftlichen Parapsychologie darstellen könnte.

Wenn v. Lucadou sein Arbeitsfeld am Cartesischen Schnitt verortet, so zeigt er dem Leser zugleich Möglichkeiten, die mit diesem methodischen Schnitt vorgenommene Trennung von Denkwesen und Dingwelten auf ihre allfällige Gültigkeit und ihre eventuelle Korrekturbedürftigkeit hin zu reflektieren und damit zutiefst eingeschliffene mentale Konditionierungen der nun schon im vierten Jahrhundert stehenden „Neuzeit“ zu hinterfragen. Der Cartesische Schnitt stellt nicht nur den archimedischen Punkt zum Ansatz einer die „moderne“ Naturwissenschaft und Technik ermöglichenden Hebels her, der die Welten früherer Epochen und anderer kultureller Mentalitäten aus den Angeln zu heben erlaubte, er vermag den einzelnen auch zu verletzen – gleich Amfortas, dessen Heilung nur dem reinen Toreo Parsifal gestattet war, und zwar unter Verwendung des Speeres, der die Wunde schlug. Und zugleich schafft der von Descartes so nachhaltig vollzogene Schnitt – der übrigens maßgeblich mit auf der willkürlichen Annahme beruht, die Existenz eines subjektiven Ich besäße höhere Evidenz und Gültigkeit als jede andere mögliche Ausgangshypothese zur Begründung einer „Objektivität“ – eine Kluft, in der, wie in einer tiefen Gletscherspalte, vieles „verschwindet“, was vor diesem Schnitt da war und zweifellos evident schien.

Von Lucadou führt uns zwei Möglichkeiten vor, die Folgen dieses „Schnitts“, da wo sie weh tun oder ratlos machen, anzugehen: Einerseits arbeitet er sich als Physiker und Psychologe mit größter Akribie und souveräner Beherrschung der aus einem Cartesischen Weltbild heraus entwickelten Methoden von beiden Seiten an die abgründige Kluft heran, andererseits (und doch auch zugleich) bezieht er eine Position jenseits, vor und über dem Schnitt, anknüpfend etwa an die Phänomenologie Husserls. Im Rahmen dieser Position erkennt, schafft und nutzt er „Verschränkungskorrelationen“, die keinen kausalen Zusammenhang wiedergeben, sondern in Form organisierter Geschlossenheit vor allem eine komplexe Verbundenheit begründen. Die Formulierung, dass „Liebe nichts anderes ist als die Folge einer Verschränkung“, dürften mutmaßlich beide Autoren des Buches in gewissen Situationen ihres Lebens als optimierbar empfinden; die umgekehrte Einsicht, dass die Entstehung von Verschränkungskorrelationen mit menschlicher Beteiligung ohne die grundsätzliche Fähigkeit zur Einbringung von Liebesfähigkeit unmöglich sein dürfte, lässt freilich erahnen, was Walter v. Lucadou zu einem der bedeutendsten, überzeugendsten und authentischsten teilnehmenden Beobachter verschränkter Systeme qualifiziert.

Die Einsichten W. v. Lucadous setzen neben seinem unermüdlichen wissenschaftlichen Fleiß, seinen praktischen und theoretischen Kompetenzen, seiner souveränen Methodenbeherrschung und nicht zuletzt seiner durch das Wissen um die eigenen Wissensgrenzen geadelten Neugier vor allem auch eine immense, oft an Demut grenzende, Hingabebereitschaft an die Menschen und die durch sie rufenden „Geister“ und anderen Wesenheiten voraus. Wer es „billiger“ haben möchte, dürfte auf dem Feld der Parapsychologie, wie W. v. Lucadou sie

repräsentiert und lehrt, keine nennenswerte Ernte einfahren können. Ohne den Standpunkt W. v. Lucadous nachzuvollziehen und ihn nach Möglichkeit – in bescheidenem Nachstreben zumindest gelegentlich mal – zu beziehen, wird man weder ihm noch den Menschen, zu denen er unmittelbaren Zugang findet, weil er sie – zusammen mit ihren Geistern, ihrem Spuk und den seltsamen Phänomenen teils bereichernder, teils irritierender und ängstigender Art – versteht und sie das spüren, gerecht werden können.

Im Bewusstsein, welch hohe Hürde zu nehmen ist, um Anschlussfähigkeit an die von v. Lucadou repräsentierte Parapsychologie zu gewinnen, können Anregungen für einen weiterführenden Diskurs nur als bescheidenes Angebot unterbreitet werden:

Dionysius Areopagita, der gegen Ende des Buches erwähnte mystische Theologe, war in der Tat der erste (bzw. nach Hierotheus der zweite) Bischof von Athen (zwischen 52 und 96). Zum Glauben gelangte er durch eine Ansprache des Apostel Paulus, der seinem Publikum in dem damaligen geistigen Zentrum Athen darlegte, dass es sich bei dem „unbekannten Gott“ (dem sie – in der Sorge, möglicherweise eine Wesenheit des antiken Pantheons vergessen zu haben und darob deren Zorn auf sich zu ziehen – einen Tempel gestiftet hatten) um den wahrhaft einzigen, von Jesus Christus bezeugten Gott handele. Die der Autorschaft dieses Bischofs zugeschriebenen Abhandlungen und Briefe traten freilich erst im 5. Jahrhundert in Erscheinung und wiesen, gerade in der „Mystischen Theologie“, die von der Unerkennbarkeit Gottes unter den Kategorien positiver Begrifflichkeit handelt, sehr weitgehende, oft wörtliche Übereinstimmungen mit einer schon zuvor erschienenen theologischen Abhandlung des im Jahre 485 verstorbenen Neuplatonikers Proklos Diadochos auf. Schon kurz nachdem die Schriften ans Licht der Öffentlichkeit gelangten, wurde der Vorwurf laut, es sei ihr Verfasser ein „Pseudo-“, also „Lügen“-Dionysios, denn dass der frühe Athener Bischof ca. 500 Jahre alt geworden sein könnte, ehe er seine Begeisterung durch den unbekanntem Gott in Worte fasste, deren klarsichtige Dunkelheit das ganze Mittelalter überstrahlte, erschien rationalen Geistern (und Verfechtern konkurrierender theologischer Positionen) unglaubwürdig. Bis heute wird jedoch auf hohem Diskursniveau die Überzeugung vertreten, superb etwa von Gerd-Klaus Kaltenbrunner (1996), dass die rational geschlussfolgerte Autorschaft eines „Pseudo“ mit dem geistigen Gehalt der vorliegenden Schriften schlichtweg unvereinbar, die wesensmäßige Identität des frühen Bischofs mit dem Verfasser der Dionysiaca als unbestreitbar anzusehen ist, auch wenn dahin gestellt sein mag, ob es der Jahrhunderte bedurfte, eine mündliche Überlieferung schließlich zu fixieren, ob verfasste Schriften zurückgehalten wurden, bis der Zeitgeist sie zu fassen vermochte oder ob gar der von Geistigkeit durchdrungene Leib des Bischofs, bei einem Jahrhunderte währenden Leben in der Verborgenheit, mit einem alttestamentarischen Alter gesegnet wurde.

Während die konkreten Erklärungen einer möglichen Identität mit einigen Wundschmerzen in der Region des Cartesischen Schnittes einher gehen, vermag die Annahme einer organisierten Geschlossenheit zwischen Bischof und Autor Evidenz zu generieren, und zwar die Evidenz eines Gottes, an dem all unsere Begriffe scheitern, nicht weil Gott (der Unbekannte) ihnen nicht gerecht werden könnte, sondern weil vielmehr diese Begriffe und die mit ihnen verbundenen Konzepte (und nicht der Bischofs-Autor) mehr oder minder von „Pseudo“ infi-

ziert sind. Der „Glaube an Numinoses“, zu dessen Bezeichnung der Gottesname freilich für viele Menschen aufgrund negativer Prägungen nicht akzeptabel ist, im Sinne einer „Verschränkungswahrnehmung“, könnte sich als unabdingbare Voraussetzung des adäquaten Umganges mit Anomalien der von W. v. Lucadou beschriebenen Art erweisen.

Da Glaube sich naturgemäß nicht einfordern lässt, wird Skepsis fortbestehen bleiben. Skeptiker allerdings, die einen Mann wie Walter v. Lucadou als „tragischen Beglaubiger“ diskriminieren und der Lächerlichkeit preiszugeben versuchen, sollten sich redlicher Weise mit der Möglichkeit konfrontieren, dass sie selbst aufgrund eines, möglicherweise unverschuldeten, Skotoms die Rolle „blinder Bestreiter“ einnehmen, und daher mit etwas mehr Bescheidenheit die Frage meditieren, ob nicht ein gewisser Respekt geboten ist, wenn ein Parapsychologe Jahr für Jahr Tausenden von Menschen mit Rat und Hilfe zur Seite steht, selbst wenn es seinen Kritikern nicht gelingt, die Voraussetzungen seiner Arbeit nachzuvollziehen.

„Ein guter Magier eckt nicht an!“ Mit diesem knappen Satz hat W. v. Lucadou einem jungen Mann aus einer vertrackten Problemsituation geholfen, wie auf S. 103-104 des Buches dargestellt. Auch ein in den Spitzenregionen parapsychologischer Forschung tätiger Wissenschaftler wie er muss zweifellos Reibungsverluste vermeiden, um zur Sache kommen zu können. Nicht jeder Irrtum kann da korrigiert werden, und v. Lucadou hat gewiss seine Gründe, viele Ärzte in ihrem Glauben zu belassen, Fokuspersonen eines Spuks litten an „Multipler Persönlichkeitsstörung“, zumal dieser Glaube ja eine Teilwahrheit einschließt, da entsprechende Menschen in der Tat – worauf v. Lucadou in verschiedenen Publikationen selbst hingewiesen hat – über ein hohes dissoziatives Potential verfügen, das heißt, ihr Ich nicht als erratischen Block den Objekten gegenüberstellen, sondern in der Lage sind, Satelliten in unterschiedliche Realitätsbereiche auszusenden und damit die cartesische Welt durchlässig werden zu lassen. Gleichwohl könnte eine Korrektur des Glaubens, es sei die Multiplizität der Betroffenen, die den Spuk ermöglicht, auch für Ärzte und Therapeuten (sowie ihre Patienten) äußerst hilfreich sein, wenn hiermit eine stärkere Aufmerksamkeit für die der Dissoziation und Diffusion konstruktiv entgegenwirkenden Kohäsions- und Zentripetalkräfte geweckt wird. Sofern zu hoffen ist, dass psychiatrische und psychotherapeutische Modelle zukünftig in befruchtender Auseinandersetzung mit der höchst differenzierten Methodik, den Erkenntnissen und Modellannahmen des parapsychologischen Zugangs zu psychophysikalischen Grenzphänomenen eine Bereicherung und Differenzierung erfahren werden, dürfte zu konzedieren sein, dass ein „Entweder-Oder“ von Psychiatrie, Psychotherapie und selbst Psychopharmakotherapie einerseits und Anomalistik / Parapsychologie andererseits problematisch sein und gerade Menschen in schwersten Problemsituationen unverstanden lassen könnte. Die Mahnung v. Lucadous, dass manch ein durch Anomalien Irritierter infolge psychiatrischer Fehldiagnose und des darauf sich gründenden Handelns weitaus größeren Schaden erleidet als durch oft harmlose Geister, ist leider nur allzu gerechtfertigt.

Der alten, allein stehenden Dame, in deren Wohnung es knackt, poltert, Dinge verschwinden, und die – sich zu Recht auf ihr gutes Gedächtnis berufend – eine Selbstverursachung der Phänomene ausschließt, sodass ihr als einzige Erklärungsmöglichkeit das Eindringen von Nachbarn in ihre Wohnung oder die Verwendung ihr unbekannter „technischer Mittel“ bleibt, auf

die sie ihrerseits mit lautem Schimpfen, Besenstielschlägen an die Zimmerdecke und vielleicht sogar kleinen oder größeren Gemeinheiten gegen andere Mieter eines Hochhauses reagiert, wird sich kaum ein parapsychologischer Berater anbieten. Selbst wenn einer zugegen sein sollte, wird sie ihm – auf ihre eigenen Erklärungen fixiert – nicht abnehmen, dass die irritierenden Vorgänge in ihrer Wohnung einem klassischen Spuk entsprechen und sie ihren Nachbarn mit ihren Bezeichnungen möglicherweise Unrecht tun könnte. Cleverere unter diesen Nachbarn sind möglicherweise sogar aufgeschlossen für einen entsprechenden Erklärungshinweis und reagieren mit einem erfreuten Aha-Erlebnis oder einem schmunzelnden „Warum nicht?“, ohne dass ihre Verstehensbereitschaft sie auf Dauer die fortgesetzte Ruhe- und Nachtschlafstörung akzeptieren lassen wird. Hier wird ein mehrschrittiges Vorgehen unentbehrlich sein, und die alte Dame wäre nicht die erste, die einer vorübergehenden Therapie mit Medikamenten, ja vielleicht sogar behutsam dosierten Neuroleptika, bedarf, um sich auf Gespräche einzulassen, in denen sie geduldig an die Akzeptanz eines Spukmodells heran geführt werden kann, das schließlich auch ihr ein Aha-Erlebnis und der gesamten Hausgemeinschaft eine konstruktive Problembewältigung ermöglichen kann.

Bereits in den Dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erarbeitete der Psychiater und Philosoph Erwin Straus mit zwingender Konsequenz die unzureichende Tragkraft cartesischer Weltansicht als Basis angemessenen psychologischen und psychiatrischen Denkens und Handelns. „Signaltheorien“ zur Erklärung menschlicher Wahrnehmung – wie W. v. Lucadou sie als ungeeignet für die Beschreibung paranormaler Begebenheiten erkannt und belegt hat – betrachtete er als generell unangemessen zur Erklärung menschlichen Bewusstseins (Straus, 1935). An seiner Seite und ihm nachfolgend wurden unter anderem „Ergriffenheit und Besessenheit“ (Zutt, 1972) als Themen interdisziplinärer Auseinandersetzung aufgegriffen, bis die komplexen Denkfiguren phänomenologisch-anthropologischer Psycho(patho)logie von leichter operationalisierbaren Methoden biologischer Psychiatrie, behavioristischer und lerntheoretischer Psychopädagogik und tiefenpsychologischen Schulen ersetzt wurden, die Geister, Spuk und andere merkwürdige Erscheinungen per Grundsatzurteil im (gestörten) Bewusstsein oder gar Gehirn seines Trägers internierten.

Wenn W. v. Lucadous vorläufiges Lebenswerk nun den kaum mehr abweisbaren Beleg bietet, dass die in als gestört deklarierten Individuen zwangsinhaftierten wunderlichen Daseinsformen und Phänomene wieder auf Freilassung und Resozialisierung (mit von ihm geschulten Bewährungshelfern) rechnen dürfen müssten, um ihre konstruktiven Potentiale zu entfalten, so hat er die Voraussetzungen zu einer mentalen Enthospitalisierung noch nicht absehbarer Tragweite geschaffen.

Dabei sollten wir die „Geister“ auch weiterhin im Bereich des Fragwürdigen belassen. Nicht deren dröhnender Einmarsch in das Reich der „facts“ ist gefordert, sondern viel eher der Spürsinn für die Fragwürdigkeit auch des scheinbar zweifellos Gültigen, um Geister und Welten wieder anzunähern. W. v. Lucadou lehrt uns implizit, dass (begrenzte und mitunter sogar tiefe) Einsicht am ehesten da erwachsen kann, wo sie stets mit offener (Selbst-) Kritikbereitschaft und -fähigkeit einher geht. Die von ihm beschriebenen Geister sind wohl mindestens ebenso wirklich wie – beispielsweise – „Märkte“, die Jahr für Jahr Summen in Billionenhöhe gleich welcher

Währung verschieben, aber vielleicht auch ähnlich unwirklich. Dass die kontroversen und oft nur sehr begrenzt anwendbaren Beschreibungen und Erklärungen solcher Märkte regelmäßig mit der Vergabe eines Nobelpreises gewürdigt werden, könnte zu der Überlegung Anlass bieten, ob eine auf dem Fundament diffiziler experimenteller Forschung höchsten theoretischen Niveaus mit unermüdlicher Hilfsbereitschaft kultivierte Beratungspraxis, von der bereits zigtausende Menschen profitiert haben, nicht vergleichbare Anerkennung verdiente, wobei freilich noch zu reflektieren wäre, ob diese Anerkennung der geleisteten Erweiterung unseres Weltbildes, der aus behutsamer Anwendung dieses Wissens entspringenden Heilsamkeit oder gar dem friedensstiftenden Gehalt der Versöhnung zwischen Menschen und Geistern gebührt – nahe liegt, dass die Einsichten v. Lucadous nicht allzu weitgehender Modifikation bedürfen, um auch dem oft grausamen und leider höchst sichtbaren „Spuk“ um zwischenmenschliche Konflikte mit konstruktiven Strategien wirksam entgegen treten zu können.

Die Entdeckung der Bedeutsamkeit des Flüchtigen darf nicht zu dem Fehlschluss verführen, die Bedeutsamkeit ihres Entdeckers sei flüchtig. Und wo die Einsicht in die Wirklichkeit als mentaler Repräsentanz das Vergängliche zum Gleichnis werden lässt, mag gerade die besondere Subtilität eines Wirklichkeitsbereichs dessen Nähe zum Wesentlichen signalisieren.

Literatur

Kaltenbrunner, G.K. (1996). *Dionysios vom Areopag – Das Unergründliche, die Engel und das Eine*. Zug/CH: Die Graue Edition.

Straus, E. (1935). *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: J. Springer.

Zutt, J. (Ed.) (1972). *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen*. Bern & München: Francke.

Peter Braun

Mediale Mimesis

Licht- und Schattenspiele bei Adelbert von Chamisso und Justinus Kerner

München: Wilhelm Fink Verlag, 2007

ISBN: 978-3-7705-4116-4, 374 Seiten, € 46,90

Rezensent:

FRANZ SIEPE⁴³

Am 18. Juli 2012 brachte die *FAZ* einen Artikel, der einen Aufsatz des Siegener Medienwissenschaftlers Erhard Schüttpelz referierte (Thiel 2012). Mit Schüttpelz (2012) erinnert Thiel an die Herkunft des heute allgegenwärtigen Wortes „Medium / Medien“ aus der magischen Tradition des 19. Jahrhunderts und fragt, ob sich Charakteristika des „Mediumismus“ („Kontakt mit dem Übersinnlichen durch ein Trancemedium“) jener Zeit eventuell noch in aktuellen medientheoretischen Diskursen wiederfinden lassen, und er konstatiert: „Das magische Erbe, so seine [Schüttpelz'] These, klingt bis heute nach, wenn von Medien die Rede ist, es ist sogar prägend für den modernen Medienbegriff. Mit der raunenden Prosa heutiger Medienwissenschaftler im Ohr fällt es schwer zu widersprechen.“

Peter Braun gehört zur Gilde jener heutigen Medienwissenschaftler und hat vor wenigen Jahren eine Untersuchung vorgelegt, deren Forschungsprogramm so ausgerichtet ist: „Das Buch verfolgt zwei Stränge. Es zeichnet einerseits ein umfassendes, medienhistorisch fundiertes Doppelporträt der beiden, zwischen Aufklärung und Romantik stehenden Autoren [i.e. Adelbert von Chamisso und Justinus Kerner]. Andererseits verbindet es narratologische und medientheoretische Konzepte, um Einsichten in die Visualität der modernen Literatur und ihrer Lektüre zu gewinnen.“ (U4)

In Brauns zweitem Kapitel („Theoretisches und medienhistorisches Zwischenspiel“) gibt es einen mit „Fokalisation als Schnittstelle zwischen Text und medialer Praxis“ überschriebenen Abschnitt, in dem der Autor seinem Leser folgendes erläutert:

Mit Bal ist [...] daran festzuhalten, dass es keine unfokalisierten Textpassagen oder gar ganze Erzählungen gibt und Fokalisierungsprozesse sowohl intradiegetisch als auch extradiegetisch vorliegen – einschließlich komplexer Delegationen über die Grenze der beiden Bereiche hinweg. Deshalb bleibt nur die Differenz zwischen externer und interner

43 Franz Siepe studierte Germanistik, Politik und Philosophie an der Universität Marburg. Seit 1986 ist er als freiberuflicher Sprachberater tätig, seit 1998 außerdem als freier Autor und Publizist mit Schwerpunkten auf kultur- und literaturgeschichtlichen Themen. Essay- und Featureproduktionen für den Hessischen (HR) und den Westdeutschen Rundfunk (WDR) sowie den Deutschlandfunk folgten. Seit 2002 mehrere Buchveröffentlichungen u.a. zu *Fragen der Marienverehrung* und *Farben des Eros*.

Fokalisation, wobei externe Fokalisation sich auf den extradiegetischen Bereich oder die Welt des Erzählens bezieht, interne Fokalisation entsprechend auf den intradiegetischen Bereich oder die erzählte Welt. In dieser können Apparaturen der Wahrnehmung – vor allem des Sehens, aber auch des Hörens – explizit auftauchen, ebenso wie damit verbundene Diskurse darin thematisiert werden können.“ (S. 139f.)

Eigentlich geht es Peter Braun primär um die Frage, wie das Phänomen des Schattens bei Chamisso (*Peter Schlemihls wundersame Geschichte* [1814]) und Kerner (*Die Reiseschatten* [1811]) poetisiert wurde und wie diese Poetisierung mit zeitgenössischen „medialen (visuellen) Dispositiven resp. Praktiken“ wie Schattentheater/Schattenspiele („Ombres Chinoises“), Marionettentheater, Scherenschnitte, Silhouetten, Schattenrisse oder Guckkasten-Darbietungen (Camera obscura) etc. konvergierte. Brauns Formulierung „Mediale Mimesis“ scheint auf diese Konvergenz anzuspielen.

In einer Rezension, in der anomalistische Interessen vorrangig sind, haben die medien-theoretischen und narratologischen Erwägungen Brauns freilich hintanzustehen. Von größerem Belang in unserem Kontext ist hingegen das 5. Kapitel von *Mediale Mimesis*, in dem der Autor Kerners Texte zu „okkulten“ Geschehnissen, die in einem geheimnisvollen Zwischenraum zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit lokalisiert sind, einer Analyse unterzieht. Diesbezüglich wären an erster Stelle Kerners seinerzeit hochpopuläre Publikationen *Die Seherin von Prevorst* und die *Geschichten Besessener neuerer Zeit* zu nennen.

Kerner, der als Arzt mit Fällen von Besessenheit – er selbst hielt diesen Terminus für differenzialdiagnostisch tauglich – zu tun hatte, wandte auch Kuren nach der Methode Franz Anton Mesmers an. Dessen auf der Theorie des „animalischen Magnetismus“ basierende Therapie stand in Konkurrenz mit exorzistischen Verfahren, genoss aber weithin den Ruf, „aufgeklärter“ zu sein als der Weg der Teufels- und Dämonenaustreibung nach altem Kirchenbrauch (Peter, o.J.), wie er etwa von Johann Joseph Gaßner (1727-1779) mit aufsehenerregenden Resultaten praktiziert worden war (vgl. Meißner, 1985).

Freilich hatte auch Kerner seine Überzeugung von der faktischen Existenz des Besessenseins gegen sich aufgeklärt dünkende Zeitgenossen zu verteidigen und tat dies in der genannten Schrift *Geschichten Besessener* in auch heute noch lesenswerter Weise (Kerner, 1835: 46ff.). Zumal wenn man hierin den von Kerner seiner *Geschichte des Mädchens von Orlach* beigefügten *Nachträgliche[n] Bericht* des Pfarrers Gerber liest, fühlt man sich wie in den aktuellen Zustand der innerkirchlichen Diskussion um Besessenheit und Exorzismus (soweit sie denn überhaupt geführt wird) versetzt. Denn auch innerhalb der katholischen Kirche stehen sich, grob gesagt, zwei Parteien gegenüber: Das modernistisch-rationalistisch gestimmte Lager möchte das Besessenheitsphänomen am liebsten ganz aus dem (pastoral)theologischen Kontext eskamotieren, während demgegenüber das traditionalistisch orientierte Lager auf der Realexistenz des Besessenseins vom Teufel und/oder von Dämonen und Geistern festhält und logischerweise die Legitimität des alten exorzistischen Rituals behauptet.

Wie Braun nachweisen kann, beschäftigte sich auch Chamisso nicht nur – wie eben in *Peter Schlemihls wundersame[r] Geschichte* – mit der Existenz des Teufels, sondern auch mit dem Mesmerismus, und zwar indem er diesen schlichtweg dem Aberglauben zuschlug, der zu grassieren beginnt, wenn der (christliche) Glaube im Lichte der Aufklärung verblasst. Um 1820 schrieb er an einen Freund, der offensichtlich von einer Mesmer-Hochkonjunktur in der französischen Hauptstadt berichtet hatte: „In welchem Sinne sind die Pariser über den Magnetismus toll? welche Pariser? Im strengen Sinn weiß bei uns die Wissenschaft davon nichts, obgleich auch wissenschaftliche Leute sich hie und da damit besudeln. Kein Faktum ist beglaubigt, der Glaube ist in dem Wesen des Menschen begründet; der Aberglaube ist dessen ihm angemessene Form. Zauberei ist zu allen Zeiten und allen Orten zu Hause, Wind, Wellen und Krankheiten werden bei uns im Volke wie auf den Inseln der Südsee und unter den Eskimos besprochen; die in unsern aufgeklärten Zeiten an Christentum zu glauben aufgehört, bekehren sich am willigsten zu Mesmer, der ihnen allenfalls Christentum wiederum als seines Gleichen unterschiebt.“ (S. 254)

Am Ende gibt Braun – quasi als Zugabe – einen kurzen Einblick in Justinus Kerners „Kleksographien“, in denen er eine qua „mediale Mimesis“ entstandene „frühe Form der Geisterfotografie“ (S. 354) erkennt. Manche dieser Gebilde inspirierten Kerner zu lyrischer Produktion. Ein Gedicht erinnert sehr an die „Geistin“ aus der *Geschichte des Mädchens von Orlach*:

„Die Geistin hier in schwarzer Tracht
Schwebt aus der Burg jedwede Nacht
Sobald tönt zwölf des Thurmes Glocke
Auf ihrem langen schwarzen Rocke
Sich bildet ein Gerippe dann,
Das Todtengeripp von ihrem Mann.
Wie Phosphor leuchtet's durch die Nacht,
Sie hat durch Gift ihn umgebracht.
Schwebt sie durch meines Gartens Hecke,
Ich Morgens stets mit Schau'r entdeke,
Daß rings von meinen Blumen allen
Die Blätter liegen abgefallen.“ (S. 352)

Insgesamt lässt sich sagen, dass Peter Braun mit seiner *Medialen Mimesis* ein nicht immer leicht zu studierendes Buch vorgelegt hat, das manchmal den Eindruck erweckt, die (Schatten)-Phänomene aufs Prokrustesbett der Methodologie zu spannen. Gleichwohl gewährt die materialreiche und extensiv recherchierte Studie viele gewinnbringende Einblicke in lichte wie vor allem auch in finstere Räume der deutschen Romantik.

Literatur

- Kerner, J. (²1835). *Geschichten Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen*. Karlsruhe: G. Braun.
- Meißner, B. (1985). Urformen der Psychotherapie. Die Methode des Exorzisten Johann Joseph Gaßner (1727-1779). *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 27, 181-208.
- Peter, B. (o. J.). Biographie von Franz A. Mesmer, Dr. phil. et. med.: http://www.burkhard-peter.de/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemid=6 (abgerufen am 19.8.2012).
- Schüttpelz, E. (2012). Mediumismus und moderne Medien – Die Prüfung des europäischen Medienbegriffs. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 86, 121-144.
- Thiel, T. (2012). Wir sind nur Medien von Medien. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. Juli, Nr. 165, („Geisteswissenschaften“).

Bernhard M. Pröschold

Außerirdische. Das große Tabu unseres Zeitalters

Köln: B. Pröschold, 2012⁴⁴

ISBN: 978-3-00-038851-4, 157 Seiten, € 19,90

Rezensent:

ILLOBRAND VON LUDWIGER⁴⁵

Es kommt nicht häufig vor, dass sich Soziologen mit den Konsequenzen einer extraterrestrischen Interpretation von UFOs befassen. Besonders hat es mich gefreut zu lesen, dass die Hypothesen des Autors auf den Seiten 132-135 den unsrigen bei MUFON-CES sehr ähnlich sehen bzw. gleich sind. Auch wir wissen, dass wir bereits seit mehreren Jahrhunderten besucht werden (*MUFON-CES Bericht 2, 1977*), dass fremde intelligente Wesen nachhaltige Eingriffe

44 Bei Redaktionsschluss für das vorliegende Heft erschien bereits die „zweite, [geringfügig] überarbeitete Auflage“ dieses Buches (Red.).

45 Dipl.-Phys. Illobrand von Ludwigiger ist Astrophysiker. Er studierte in Hamburg, Erlangen und Göttingen Physik, Chemie, Mathematik und Astronomie. Seit 1964 Tätigkeit als Physiker und Systemanalytiker in der Luft- und Raumfahrtindustrie, u.a. für die EADS; 1966 Mitglied der Startmannschaft der ELDO Europarakete in Woomera (Australien); 1974 Gründung und seither Leitung von MUFON-CES, der zentraleuropäischen Sektion der US-amerikanischen UFO-Gesellschaft Mutual UFO Network.

und offene Kontakte zu Menschen meiden und von Menschen kategorial verschieden sind. Die Vermutung von Herrn Pröschold: „Vielleicht haben sie ihre Wirklichkeitsebenen über das uns bekannte Raumzeitkontinuum hinaus ausgedehnt“, ist ja das Thema des dritten Teils meines Buches (Ludwiger, 2009), in dem ich diese Vermutung durch Fakten belege. Diese andere Wirklichkeit ist es wohl, welche wir erst erreichen müssen, um mit „ihnen“ Kontakte auf breiter Ebene pflegen zu können (was aber u.U. gar nicht wünschenswert wäre).

Das Hauptproblem, das UFOs zum Tabuthema macht, ist nach unseren Erfahrungen kein wissenschaftstheoretisches oder soziologisches, sondern ganz schlicht ein Bildungsproblem. Über umstrittene Themengebiete, meint jeder, müsse man sich nicht informieren. Es genüge, eine Meinung darüber zu haben. Leider meinen dann viele Ungebildete (darunter auch Wissenschaftler) sie müssten sagen: „Davon *halte* ich nichts“, anstelle von „davon *verstehe* ich nichts.“

Aber wie in jeder Wissenschaft, kann nur derjenige mitreden, der die Fakten kennt. Mit „Fakten“ meine ich die Anzahl verbleibender Unbekannter nach den von den Regierungen der USA, Russlands und Frankreichs in Auftrag gegebenen Falluntersuchungen (1187), die Anzahl der registrierten und analysierten UFO-Radarfälle, Fotos und Filme, die Anzahl der Piloten-Beobachtungen (weit über 4000), die der Landungen (mehr als 2500), die der Beobachtungen von Insassen (über 2000), die der Entführungen und die der verschiedenen physikalischen Wechselwirkungen mit der Umgebung (bis 1983 bereits mehr als 1300 von MUFON-CES gesammelt, *MUFON-CES Bericht* 8, 1981).

Hinweise darauf fehlen im Buch von Pröschold jedoch völlig. Er erklärt dies damit (S. 16), dass sich Soziologen „mehr mit dem gesellschaftlichen Umgang mit derartigen Beobachtungen“ befassen als mit der Untersuchung der Objekte. Aber kann man das überhaupt, wenn man die verschiedensten Beobachtungen und Analysen gar nicht erwähnt, die die Menschen machen? Der vom Autor zitierte Soziologe Schetsche vermutet sogar, dass der Realitätsstatus von UFOs „möglicherweise auf Dauer ungeklärt bleiben wird.“ Ausgehend von der subjektiven Weisheit, dass Wirklichkeit durch die „medial vermittelte öffentliche Meinung“ kommuniziert wird (S. 102), beziehen diese Soziologen ihr Wissen aus dieser Wirklichkeit (Zeitungen, Radio und Fernsehen) und halten dies wahrscheinlich als für ihre Studien für ausreichend. Naturwissenschaftler gehen dagegen an die Quellen der Fakten.

Nun schreibt der Autor richtig, dass kaum ein Journalist die Zeit habe, sich mit den Fakten (z.B. der COMETA-Studie) zu beschäftigen. In solchen Fällen sollten sich allerdings die viel beschäftigten Journalisten zu solchen Wissenschaftlern begeben, die ihnen den Inhalt etwa der COMETA-Studie kurz erklären könnten. Haiko Lietz (2006) ist auch ein Journalist, und er hat die nötige Zeit gefunden.

Das sozialwissenschaftliche Problem ist also die allgemeine Weigerung, sich über anomalistische Phänomene überhaupt zu informieren. Pröschold macht keinen Unterschied zwischen dem Glauben der Bevölkerungen in den verschiedenen Ländern, als ob die völlige Unwissenheit in Deutschland über die Existenz von UFOs dieselbe wäre wie die in Mittel- und Lateinamerika oder jene in Frankreich. Er macht auch keinen Unterschied zwischen Laienforschern und Wissenschaftlern, die sich mit UFOs befassen. Alle sind für ihn „sogenannte UFO-Forscher“,

denen es nur um das „phantasielose Sammeln von Daten“ gehe. Sammeln und Botanisieren ist wahrlich noch keine Wissenschaft. Aber sie sind die Grundlage für das Aufstellen von Hypothesen.

Leider sind dem Autor mehrere folgenreichtige Fehler unterlaufen, auch stellt er vielfach unrichtige Behauptungen auf, die ebenfalls auf mangelhafte Information zurückzuführen sind. Im Folgenden sollen einige Fehler korrigiert werden.

Der Autor ist der unrichtigen Ansicht, dass wir – und er meint mich persönlich – keine Theorie für UFO-Phänomene hätten. In Wahrheit haben wir deren mehrere, so dass wir uns nicht auf eine einzige (die extraterrestrische Hypothese [ETH]) festlegen und sie uns einzig unterstellen lassen möchten. Es sind grundsätzlich drei verschiedene UFO-Phänomene zu unterscheiden, die von oberflächlichen Beobachtern allesamt als UFOs (= außerirdische Phänomene) bezeichnet werden. Der Autor zitiert selbst auch den Psychologen Gerhard Mayer, der ebenfalls „den Bedarf einer stärkeren Trennung der derzeit noch weitgehend konfundierten Themenbereiche ‚UFOs‘ [...] und ‚Aliens‘“ erkannt hat. Bernd Pröschold will dagegen die ETH anstelle des UFO-Begriffs „ins Zentrum der Diskussion rücken.“ (S. 57) Damit begeht er den gleichen Fehler wie alle uninformierten Skeptiker: Skeptiker stellen erst eine Hypothese auf (z.B.: „Kosmische Entfernungen sind zu groß.“) und bewerten dann die Beobachtungen der Zeugen und die Existenz von nicht zu identifizierenden Erscheinungen. „In den Kanon spiritueller Entwürfe reiht sich der UFO-Glaube ein“ (S. 95), meint Pröschold weiter. Es gibt sicher vereinzelte Menschen, auf die dies zutrifft; es gilt aber nicht für die seriöse UFO-Forschung. Diese Forscher glauben nur an die Signale ihrer Messinstrumente und an die Ehrlichkeit der meisten Zeugen und ziehen dann ihre Schlüsse.

Der Autor behauptet weiter, dass die ETH „tatsächlich eher ein Gegenstand der geisteswissenschaftlichen als der naturwissenschaftlichen Forschung ist.“ (S. 55) Ein Geisteswissenschaftler soll uns also beispielsweise die seltsamen Radarspuren erklären oder die Abduktionen und Implantate? Übrigens widerspricht sich der Autor selbst, wenn er auf Seite 12 ganz richtig fordert: „Das UFO-Phänomen muss mit allem methodischen Rigorismus empirisch untersucht werden, was übrigens auch Versuche einschließt, mit UFOs zu kommunizieren.“ – „Die ETH läßt sich [...] einzig und allein in der Feldforschung“ falsifizieren. (S. 100) So ist es.

Schon auf Seite 102 widerspricht er dann aber doch wieder einer wissenschaftlichen Forschung: „Was von UFOs zu halten ist, entscheiden weder Wissenschaftler noch Okkultisten, sondern die medial vermittelte öffentliche Meinung.“ – „Es sind die Medien, die Wirklichkeit überhaupt erst erschaffen.“ Die ahnungslosen, uninformierten Journalisten können doch immer nur eine virtuelle Wirklichkeit produzieren, nicht die tatsächliche Realität. Die konstruktivistische Kommunikationsforschung lässt sich nur auf Wirklichkeiten einer relativen Meinungswelt anwenden. „In der Moderne besitzt jedoch die Wissenschaft ein Deutungsmonopol über alle Bereiche der Erfahrungswelt,“ schreibt Pröschold (S. 111). Also müssten sich die Journalisten dann doch bei in der Sache erfahrenen Wissenschaftlern informieren. Nach unseren Erfahrungen tun sie dies in Deutschland nicht.

Der Autor hätte meine vorgebrachten Ansichten über UFOs kritisieren und angreifen können. Aber zu behaupten, ich hätte keine Theorie zu diesen Phänomenen, ist zweifellos falsch, wie meine entsprechenden Arbeiten zeigen (Ludwiger, 1978, 1990, 1992, 1998, 1999, 2001, 2006, 2012). Und natürlich haben auch sämtliche mir bekannten internationalen Wissenschaftler, die sich mit dieser Thematik ernsthaft befasst haben, ihre Theorien dazu aufgestellt, sonst wären sie keine Wissenschaftler.

Nach Rutledge (1981) etwa sind UFOs der Klasse A metallische Objekte, in denen sich intelligente Insassen befinden, unter Klasse-B-UFOs verstehen wir Lichterscheinungen, wie sie in Hessdalen registriert werden, und Klasse-C-UFOs sind paranormale Lichtkugeln (runde Irrlichter und solche, wie sie z.B. bei religiösen Revivals in Wales 1904 auftraten). Für alle diese Phänomengruppen gibt es verschiedene Erklärungshypothesen. Und für die Klasse-A-UFOs untersuchen wir noch die drei denkmöglichen Deutungen: ETH, Zeitreisen und Parallelraum-Projektionen. Die Indizien für Zeitreisende habe ich ausführlich begründet (Ludwiger, 1998, 1999). Die Behauptung des Autors, „[b]emerkenswerterweise wird beim Thema UFOs fast vollständig auf die Entwicklung von Hypothesen verzichtet“ (S. 44) ist also völlig falsch. Stattdessen habe ich sowohl im *Stand der UFO-Forschung* (Ludwiger, 1992), das der Brockhaus (2003) als Standardwerk zur UFO-Thematik bezeichnet, sogar angegeben, wie eine Versetzung zwischen interstellaren Planeten theoretisch erfolgen könnte. Und in den *MUFON-CES-Berichten 2* und *4* wurde eine ausführliche Projektorthorie beschrieben. Einen „fast schon programmatischen Theorieverzicht“ kann wohl nur ein Soziologe ausmachen, der größtenteils nur seine Kollegen zitiert, die UFOs als „Phantomphänomen“ deuten (S. 56), aber sonst nicht tiefer in die Problematik einzutauchen gedenkt.

Übrigens werden die „eigenen Leute“ ordentlich mit ihrer Berufsbezeichnung sogar gleich mehrmals genannt (S. 32, 56, 87), meine Ausbildung lässt der Autor dagegen unerwähnt und ersetzt sie durch „Namengebung“ wie es der unseriöse Stil der Skeptiker ist: v. Ludwiger, der „Chef-Ufologe.“ Niemand der seriösen UFO-Wissenschaftler verwendet den albernen Begriff „Ufologie“ oder „Ufologe“. (Wie kann es eine „Lehre“ von etwas geben, das man nicht identifizieren kann?). „In der Forschung ist die Situation in der Regel geprägt von gegenseitigem Respekt unter Kollegen [...] und wird die Integrität des Gegenübers dabei im Normalfall nicht angezweifelt.“ (S.49) Der Autor sollte sich auch selbst an diese Regel halten. Er schlägt vor, man solle anstatt von Ufologie besser von „Alienologie“ sprechen. (S. 115)

Wie oben bemerkt, gehören zum Begriff der „Unidentifizierten“ eben nicht nur Fahrzeuge, sondern auch Lichterscheinungen – sicherlich ohne Aliens darin. „Mit dem Terminus unidentifiziert‘ erklärt die Wissenschaft ihren kategorischen Verzicht auf die Bildung von Hypothesen zum UFO-Phänomen,“ behauptet der Autor auf Seite 71. Er ist kein Naturwissenschaftler und kennt den Wissenschaftsbetrieb nicht. Solange man nicht genau weiß, um was es sich bei einem Phänomen handelt, lässt man die Erklärung aus Vorsicht noch offen. Wenn sich die Klasse-B-UFOs als Ladungen elektrostrikativer Art in Felsgestein erweisen sollten, wäre diese Klasse identifiziert. Unidentifiziert ist eine Sache immer nur vorläufig. Auf Hypothesen wird nicht verzichtet, sondern es wird nur nicht öffentlich vor der Zeit über sie gesprochen. Die „sogenannte Ufologie“ stellt sich nach Meinung Pröscholds (S. 117) als heterogener Forschungsbereich

„ohne klar definierte Theorien, Modelle oder Methoden dar.“ Er sollte sich besser auch bei informierten Naturwissenschaftlern erkundigen, damit er die Theorien, Modelle und Methoden, die es gibt, nicht übersieht (z.B. Sturrock, 1997).

Auf Seite 38 wird dann fälschlicherweise behauptet, dass immer dann, „[w]enn jemand ein beweiskräftiges Foto zu schießen versucht, das unbekannte Objekt urplötzlich verschwindet.“ Damit beweist der Autor seine Unkenntnis der vielen seriös überprüften Fotos in der Literatur, die hier anzuführen zu weit führen würde. Er kennt nur ein einziges scharfes Foto, das er wohl für ein echtes UFO-Foto hält (obwohl das niemand während der Aufnahme gesehen hatte), nämlich das vom Flugzeug aufgenommene Costa-Rica-Foto aus dem Jahr 1971.

Auf Seite 40 meint er, dass „dasjenige was jemand beobachtet zu haben glaubt [...], nicht zum Gegenstand einer instrumentellen Überprüfung werden kann.“ Er kennt natürlich nicht unsere automatische optische Überwachungsanlage, wie sie im *MUFON-CES-Bericht* 12 beschrieben ist. Es gelinge auch nur in seltenen Fällen, UFO-Phänomene mit dem Standardrepertoire naturwissenschaftlicher Methodik zu untersuchen, glaubt er weiter. Schon der Physiker Prof. Rutledge hatte Mitte der 1970er Jahre in vielen Felduntersuchungen festgestellt, dass sich UFOs ebenso wie Meteorite und andere seltene Phänomene selbstverständlich mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchen lassen.

Auf Seite 54 unterstellt Pröschold den Parawissenschaften, dass sie von „Annahmen“ ausgingen, wobei sie „Verfügbarkeit von Raumenergie“ mit „telepathischen Fähigkeiten“ oder „Geistererscheinungen“ als gleiche „parawissenschaftliche Behauptungen“ ansehen. (Das erste sind tatsächlich bloße Behauptungen, die anderen genannten Phänomene sind aber Erfahrungstatsachen). „Wechselwirkungen zwischen Geist und Materie oder Kontakte mit dem Jenseits würden jedes physikalische bzw. psychologische Fachwissen über den Haufen werfen,“ heißt es weiter: Wieso denn das? Was gewiss ist, bleibt doch von neuartigen Phänomenen unberührt. Allerdings erfordern bestimmte Entdeckungen (Beobachtungen) die Umstellung bzw. Erweiterung der bisherigen Theorien. Und genau dies versuchen wir Wissenschaftler zu tun, die wir uns mit der UFO-Thematik beschäftigen, etwa durch die Erweiterung der Weltsicht um zwei imaginäre Dimensionen. (Ludwiger, 2006, 2012)

Abermals anders als angegeben, war Nick Pope nicht mit der „Untersuchung von UFO-Vorfällen betraut“ (S. 72), sondern, wie er mir 2001 sagte, mit der Sichtung der Berichte. Untersucht haben die britischen Behörden keinen einzigen zivilen Fall (also etwa inkl. der Durchführung von Interviews und Analysen von physikalisch überprüfbareren Rückständen, wie Strahlungen, Bodenabdrücken, Materialien usw.), damit es nicht heiße, dass sich die britische Regierung um UFOs kümmere. Die Angst, für abergläubisch gehalten zu werden, ist ja in vielen Ländern das stärkste Motiv, sich nicht mit diesem Phänomen zu beschäftigen.

Es mangle der „Ufologie“, behauptet Pröschold ferner, auch „an typischen institutionalisierten Kommunikationsformen des akademischen Betriebes wie periodischen Konferenzen, Journalen und Dachverbänden. Einzig das Allen Hynek Center for UFO Studies veröffentlicht unregelmäßig aktuelle Forschungsberichte.“ (S. 117). Das ist abermals nicht richtig. Auch die MUFON in den USA hält regelmäßige Konferenzen ab, bringt periodisch Journale und Pro-

ceedings heraus und ist ein Dachverband unter dem sich auch die deutschsprachige Sektion MUFON-CES befindet. Auch wir geben in unregelmäßiger Folge wissenschaftliche Berichte heraus, aber auch die Belgier (SOBEBS) und Italiener (UPIAR) halten Konferenzen ab und geben wissenschaftliche Untersuchungsberichte heraus. Dabei untersuchen wir das Phänomen genau so, wie sich dies der Autor eigentlich wünscht: „Eine hypothetische autonome Disziplin Ufologie wäre von der öffentlichen Meinung zu ihrem Forschungsgegenstand vollkommen unbeeindruckt. Sie würde UFOs mit vollkommener analytischer Gleichgültigkeit behandeln und sich nicht dadurch irritieren lassen, das sich bisweilen das eine oder andere für die Öffentlichkeit verstörende Resultat einstellt.“ (S. 125) Genau so arbeiten wir. Wieso hat das der Autor übersehen? Auch Soziologen sollten sich jedenfalls um die physikalischen Fakten kümmern, bevor sie zur Feder greifen!

Literatur

- Auerbach, H.-T., & Ludwiger, I. v. (1992). Heim's theory of elementary particle structures. *Journal of Scientific Exploration*, 6, 217-231.
- Lietz, H. (2006). UFOs in den Medien. Analyse der Berichterstattung über die COMETA-Studie, 1999-2001. *Zeitschrift für Anomalistik*, 6, 12-44.
- Ludwiger, I. von (1978). UFO and future spaceflight propulsions. *Proceedings of the 1978 MUFON UFO Symposium*, Dayton, OH, July 29 & 30, S. 107-112.
- Ludwiger, I. von (1990). *A Projector Theory for UFO*. Paper presented at the TREAT II-Conference, February 13, Atlanta, VA: Virginia Polytechnic Institute.
- Ludwiger, I. von (1992). *Der Stand der UFO-Forschung*. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.
- Ludwiger, I. von (1993). The most significant UFO sightings in Germany. *Proceedings of the 1993 MUFON UFO Symposium*, Richmond, VA, July 2 to 4, S. 240-301.
- Ludwiger, I. von (Ed.) (1995). *UFOs – Zeugen und Zeichen*. Berlin: edition q.
- Ludwiger, I. von (1997). Unknown traces on military radar plots. Paper presented at the “Rockefeller-Conference”, Tarrytown, NY.
- Ludwiger, I. von (1998). *Best UFO Cases – Europe*. Las Vegas: NIDS Publication.
- Ludwiger, I. von (1999). *Unbekannte Flugobjekte über Europa*. München: Herbig.
- Ludwiger, I. von (2001). The physics of Burkhard Heim and its applications to space propulsion. Paper presented at the *First European Workshop on Field-Propulsion*, January 20-22, 2001, University of Sussex, Brighton, S. 1-51.
- Ludwiger, I. von (2006). *Das neue Weltbild des Physikers Burkhard Heim*. München-Grünwald: Komplett-Media.
- Ludwiger, I. von (2009). *UFOs – die unerwünschte Wahrheit*. Rottenburg: Kopp.

Ludwiger, I. von (2012). *Unsere 6-dimensionale Welt*. München-Grünwald: Komplett-Media.

MUFON-CES *Berichte* Nr. 1 bis 12 (1975-2009). Ed. I. v. Ludwiger, Feldkirchen-Westerham: MUFON-CES.

Pritchard, A., Pritchard, D., Mack, J., Kasey, P., & Yapp, C. (1996). *Alien Discussions – Von Außerirdischen entführt – Forschungsberichte und Diskussionsbeiträge zur Konferenz am MIT über das Abduktion-sphänomen*, Frankfurt/M.: Zweitausendeins.

Rutledge, H.D. (1981). *Project Identification – The First Scientific Field Study of UFO Phenomena*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Sturrock, P.A. (1997). *Physical Evidence Related to UFO Reports – Conference*, 21.09.-4.10.1997, Pocantico Hill, NY.

Rezensent:

INGBERT JÜDT⁴⁶

Hat unsere Zivilisation Angst davor, Außerirdischen ins Gesicht zu schauen? Fürchten wir uns auch – oder vielleicht gerade – als aufgeklärte Zeitgenossen der modernen Gesellschaft instinktiv vor der Möglichkeit, extraterrestrische Besucher könnten bereits auf unserem Planeten zu Besuch sein? Die These, dass die Thematik von Außerirdischen und UFOs mit einem tiefsitzenden kulturellen Tabu behaftet sei, hatten in einem Aufsatz in der amerikanischen Fachzeitschrift *Political Review* zuletzt die Politikwissenschaftler Alexander Wendt und Raymond Duvall vertreten.⁴⁷ Nun ist vor kurzem ein von dem Kommunikationswissenschaftler und Astrofotograf Bernhard Pröschold verfasstes deutschsprachiges Buch erschienen, das diese These mit einer breit angelegten Argumentation verteidigt und vertieft. Ähnlich wie Wendt und Duvall, die von einer „anthropozentrischen Souveränität“ sprechen, sieht Pröschold im Innersten unserer Kultur einen „anthropozentrischen Absolutismus“ (S. 85) am Werk, der sich durch die bloße Vorstellung, technologisch überlegene Außerirdische könnten sich in unserem Nahbereich aufhalten, instinktiv bedroht sieht und diese folglich mit Hilfe unterschiedlicher diskursiver Strategien der Lächerlichkeit preisgibt. Aus diesem Grund seien Außerirdische „das große Tabu unseres Zeitalters“.

Pröscholds Hauptargument besteht darin, ausgehend vom Fermi-Paradoxon, demzufolge Außerirdische unseren Planeten aufgrund bestimmter Wahrscheinlichkeitsannahmen längst erreicht haben müssten, die innere Widersprüchlichkeit eines impliziten „Distanzpostulats“

⁴⁶ Ingbert Jüdt, M.A., ist Soziologe und freiberuflicher Software-Entwickler.

⁴⁷ Vgl. Wendt & Duvall (2008); eine deutsche Übersetzung des Aufsatzes ist in dem im Frühjahr 2013 erscheinenden Sammelband von Schetsche & Anton, *Diesseits der Denkverbote. Bausteine für eine reflexive UFO-Forschung*, enthalten.

der SETI-Forschung und der öffentlichen Wahrnehmung herauszuarbeiten. Dieses Distanzpostulat besteht darin, dass jede in unserer Gesellschaft als seriös geltende Beschäftigung mit dem Thema „Außerirdische“, sei sie wissenschaftlicher oder journalistischer Art, unterstellt, dass Außerirdische weit von uns entfernt seien und nicht die Möglichkeit besäßen, uns persönlich aufzusuchen, während jede öffentliche Äußerung, die diese Annahme verletzt (also insbesondere jedes Plädoyer für die „Extraterrestrische Hypothese“ (ETH) als Erklärung für UFO-Sichtungen), einer Stigmatisierung anheim fällt, welche die Vernunft der sich entsprechend äussernden Person grundsätzlich in Zweifel zieht. Pröschold sieht hier den anthropologischen Mechanismus menschlicher Kontingenzenverarbeitung angesichts der Begegnung mit dem radikal Fremden am Werk:

Die Kontingenzerfahrung beginnt nicht erst mit der Begegnung mit Außerirdischen. Sie beginnt bereits in dem Moment, in dem man außerirdische Besucher ernsthaft in Betracht zieht [...] *Bereits mit der Formulierung der ETH wird die Beliebigkeit unseres kulturellen Orientierungsrahmens transparent.* Und die so wichtige Gegenstrategie der Aneignung des Fremden versagt im Angesicht der vermuteten technologischen Unterlegenheit des Menschen. (S. 70, Herv. i. Orig.)

Pröschold arbeitet hier begrifflich mit der klassischen Kultursoziologie in der Tradition von Max Weber, Arnold Gehlen und Pierre Bourdieu: Es ist das historisch weit zurück reichende kulturelle Programm des okzidentalen Rationalismus, eines „Rationalismus der Weltbeherrschung“, welches uns veranlasst, solche Kontingenzerfahrungen aus einer Position der Überlegenheit heraus zu bewältigen und jegliche Infragestellung dieser Überlegenheit instinktiv zu tabuisieren. Dieses Tabu ist primär nicht in den Wissenschaften oder der Politik implementiert, sondern in den Institutionen des öffentlichen gesellschaftlichen Wertdiskurses, also in den Medien, die über Mechanismen von Reputationszuweisung die Legitimität des Themas in Wissenschaft und Politik steuern. Insbesondere die für Reputationsgewinne und -verluste hoch empfindlichen Wissenschaften erweisen sich hier als vom öffentlichen Diskurs abhängig.

Die für die orthodoxe Meinung repräsentativen Leitmedien reproduzieren das Konzept vom anthropozentrischen Absolutismus. Eine ernsthafte Debatte über außerirdische Besucher würde die fundamentale abendländische Idee der Weltbeherrschung durch technischen Fortschritt gefährden und die Willkürlichkeit unserer kulturellen Ordnung entlarven. Spekulationen über Außerirdische sind in den Medien immer nur dann möglich, wenn der Mensch zum kolonialen Eroberer des Weltraums verklärt wird. (S. 107)

Anders als Wendt und Duvall und ähnlich wie der Rezensent (Jüdt 2008, im Druck – a) sieht Pröschold das Zentrum des UFO-Tabus daher nicht im politischen oder wissenschaftlichen System, sondern in den Strukturen der Öffentlichkeit verankert.

Pröschold gelingt es auf diese Weise, die Tabuthese als Spezialfall einer Kulturkritik des okzidentalen Rationalismus plausibel zu machen, ohne dabei in eine modische Rationalitätsverachtung oder ein pauschales Wissenschafts-Bashing zu verfallen. Im Gegenteil: Er zeigt

auf, dass die Extraterrestrische Hypothese zu keinem Element unseres naturwissenschaftlichen Wissens in Widerspruch steht und folglich auch nach strikt naturwissenschaftlichen Rationalitätskriterien legitim ist.⁴⁸ Aus diesem Grund erweist sich die Weigerung des medialen und wissenschaftlichen Mainstreams, Außerirdische anders als unter dem Distanzpostulat zu erörtern, als inhärent widersprüchlich. Diese Widersprüchlichkeit verlangt folglich nach einer wissenssoziologischen Erklärung, als welche sich die Tabuthese anbietet. Pröscholds Argumentation bietet dabei aufgrund seines bei den soziologischen Klassikern entlehnten theoretischen Bezugsrahmens die bislang allgemeinste kulturwissenschaftliche Erklärung dieses Tabus.

Nicht ganz geglückt ist dagegen Pröscholds Bezugnahme auf die UFO-Forschung, der er einen Verzicht auf Hypothesen vorwirft: „Eine Wissenschaft, die [...] Beobachtungen zu ihrem Ausgangspunkt macht, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Von Beobachtungen kann man nicht auf Sätze schließen. Nicht in Laboratorien, nicht in Observatorien und auch nicht in der Ufologie [...] Der Wortbestandteil ‚unidentifiziert‘ der Abkürzung ‚UFO‘ ist quasi zum Programm des Diskurses geworden: Der Verzicht auf Hypothesen.“ (S. 46-47) Darin sei die UFO-Forschung selbst der Wirkung des Tabus, Außerirdische zu thematisieren, unterworfen. „Mit dem Terminus ‚unidentifiziert‘ erklärt die Wissenschaft ihren kategorischen Verzicht auf die Bildung von Hypothesen zum UFO-Phänomen [...] [D]a außerirdische Besucher nicht zum Bereich der Doxa gehören, ist die Ufologie gezwungen, auf diesen Begriff zu verzichten und das Thema unter dem Terminus ‚UFO‘ zu verhandeln.“ (S. 71) Wer aber das Alltagsgeschäft von Fallermittlern verfolgt, weiß, dass in den meisten Sichtungsfällen, in denen nicht ohnehin nur unzureichende Daten vorliegen, um eine Sichtung überhaupt zu bewerten, die Anwendung der Hypothese, dass es sich um einen herkömmlichen Wahrnehmungsstimulus aus einem wohldefinierten Katalog handelt, bereits zum Erfolg führt.

UFO-Forschung im engeren Sinne arbeitet nicht hypothesenfrei, sondern mit der bewährten Standardhypothese, dass einer Beobachtung ein konventioneller Stimulus zugrunde liegt. UFO-Forschung muss nicht die ETH prüfen, sondern die Validität von Zeugenaussagen. Der Umgang mit der Restmenge zugleich unerklärter und hinreichend anomaler Fälle ist in der Praxis eher der Ausnahmefall. Und auch hier erscheint eine Priorisierung der ETH als problematisch: Pröschold lässt insbesondere Jacques Vallées klassische Einwände *gegen* eine Deutung von UFOs als außerirdische Raumfahrzeuge außer Betracht, denen zufolge solche Besuche viel zu häufig sind und zu viele physikalische, biologische und psychologische Absurditäten aufweisen, um problemlos als Indizien für Außerirdische gewertet werden zu können (vgl. Vallée, 1994: 298-316). A priori sollten wir daher ebenso berechtigt sein, UFOs unter der Hypothese zu betrachten, dass es sich dabei um eine spezielle Form paranormaler Erfahrungen handelt, die zwar ebenfalls unseren Anthropozentrismus überschreiten, aber mutmaßlich konsequent *irdisch* sind.

48 Dass auch die natur- und ingenieurwissenschaftlichen Parameter dieser Diskussion nicht abschließend bestimmt, sondern in Bewegung sind, haben zuletzt wieder die Ausführungen des NASA-Wissenschaftlers Harold White zum hypothetischen sogenannten „Alcubierre-Warp-Antrieb“ gezeigt, die für die Frage relevant sind, wie Außerirdische zu uns gelangen könnten. Vgl. <http://techland.time.com/2012/09/19/nasa-actually-working-on-faster-than-light-warp-drive/>.

Pröschold hat insofern den populären Reflex, UFOs mit Außerirdischen zu assoziieren, selbst nicht konsequent überwunden. Stattdessen dürfte es hilfreicher sein, die Verbindung zwischen empirischer UFO-Forschung und der primär theoretischen Diskussion der ETH selbst als *kontingent* aufzufassen. Der Gewinn läge dann in der konsequenten *Trennung* der betreffenden Gegenstandsbereiche und Diskurse. Gerade weil der „anthropozentrische Absolutismus“ unserer Kultur bereits durch die *hypothetische* Anwesenheit von Außerirdischen herausgefordert wird, gilt Pröscholds Hauptargument nämlich unabhängig von den Befunden der empirischen UFO-Forschung. Diese Eigenständigkeit des Diskurses um Außerirdische ist auch geeignet, das soziale Phänomen der erfolgreich expandierenden internationalen Exopolitik-Bewegung zu erklären: Wenngleich sich diese Bewegung stark auf verschwörungstheoretische Annahmen („Die Vereinigten Staaten vertuschen den Besitz von außerirdischer Technologie“) stützt, so kann man den Kern ihres Anliegens doch als den Versuch begreifen, als „Graswurzelbewegung“ mit der Formulierung einer kulturellen Antwort auf die Herausforderung durch die ETH endlich *ernst zu machen*. Denn in der Exopolitik-Bewegung liegt der Diskurs um Außerirdische mittlerweile längst in einer populären Version vor, bezüglich der die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der zugrundeliegenden Verschwörungstheorie leicht übersehen lässt, dass es dort primär um den Vollzug eines kulturellen Perspektivenwechsels geht.⁴⁹ Für Pröschold liegen das Ziel und die Aufgabe dieses Diskurses darin, einen kulturellen Lernprozess anzustoßen, in dem die Menschheit zu Formen einer „progressiven Kontingenzbewältigung“ im Umgang mit dem (radikal) Fremden gelangt. In gewissem Sinne formuliert er damit eine von den verschwörungstheoretischen Elementen gereinigte und sozialwissenschaftlich gehobene Version des exopolitischen Anliegens.

Pröscholds Buch fügt der Diskussion um das Tabu der Außerirdischen eine weitere, wichtige Stimme hinzu und trägt dazu bei, diesen Diskurs schrittweise in Bewegung zu setzen, wobei die Gelassenheit und Detachiertheit des Autors den Text zudem zu einer angenehmen, unaufgeregten Lektüre machen. Der Rezensent wurde davon jedenfalls zu einer grundsätzlichen Weiterentwicklung seines eigenen Standpunkts angeregt, und ein Buch, das solches vermag, darf unbeschadet kleinerer Kritikpunkte zur Lektüre nachdrücklich empfohlen werden!

Literatur

Jüdt, I. (2008). Das UFO-Tabu ist öffentlich, nicht politisch. Ein Kommentar zu Wendt / Duvall, „Sovereignty and the UFO“. www.anomalistik.de/pdf/sonst/juedt_kommentar-zu-sovereignty-and-the-ufo.pdf.

Jüdt, I. (im Druck – a). Das UFO-Tabu ist öffentlich, nicht politisch. Eine Gegenthese zu Wendt und Duvall. In Schetsche, M., & Anton, A. (Eds.), *Diesseits der Denkverbote. Bausteine für eine reflexive UFO-Forschung*. Münster: LIT-Verlag.

49 Siehe hierzu auch die Ausführungen des Rezensenten in Jüdt (im Druck – b).

- Jüdt, I. (im Druck – b). Manipulation und Misstrauen in der UFO-Politik. Von der Bennewitz-Affäre zur Exopolitik-Bewegung. In Schetsche, M., & Anton, A. (Eds.), *Diesseits der Denkverbote. Bausteine für eine reflexive UFO-Forschung*. Münster: LIT-Verlag.
- Schetsche, M., & Anton, A. (Eds.) (im Druck). *Diesseits der Denkverbote. Bausteine für eine reflexive UFO-Forschung* (= Perspektiven der Anomalistik, Band 2). Münster: LIT-Verlag.
- Vallée, J. (1994). *Dimensionen. Begegnungen mit Außerirdischen von unserem eigenen Planeten*. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.
- Wendt, A., & Duvall, R. (2008). Sovereignty and the UFO. *Political Theory*, 36, 607-633.

Monika Scala

Der Exorzismus in der Katholischen Kirche
Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität
(Studien zur Pastoralliturgie Band 29)

Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2012
 ISBN: 978-3-7917-2382-2, 490 Seiten, € 52,00

Rezensent:

FRANZ SIEPE⁵⁰

Es handelt sich bei diesem Buch um eine für den Druck aktualisierte, im Jahr 2009 in Wien vorgelegte liturgiewissenschaftliche Dissertation. Die wissenschaftlichen Konventionen (Anmerkungssystem und Literaturverzeichnis) werden in vorbildlicher Weise befolgt; ganz so, als solle auch dadurch demonstriert werden, dass die (katholische) Theologie sich als strenge Wissenschaft versteht. Knappe 1500 Fußnoten sowie 30 Seiten Biblio- und Filmographie lassen kaum Zweifel am akademischen Anspruch der Studie aufkommen, in deren Zentrum die historische Rekonstruktion des christlichen Exorzismus von den biblischen Quellen (Urchristentum) über die Väterzeit bis ins Frühmittelalter steht.

Die Autorin wählt als „Einstieg“ (S. 14) eine ausgedehnte Betrachtung des Spielfilms *The Exorcist (Der Exorzist)* (USA 1973) in der verlängerten Neufassung des Jahres 2000: *The*

50 Franz Siepe studierte Germanistik, Politik und Philosophie an der Universität Marburg. Seit 1986 ist er als freiberuflicher Sprachberater tätig, seit 1998 außerdem als freier Autor und Publizist mit Schwerpunkten auf kultur- und literaturgeschichtlichen Themen. Essay- und Featureproduktionen für den Hessischen (HR) und den Westdeutschen Rundfunk (WDR) sowie den Deutschlandfunk folgten. Seit 2002 mehrere Buchveröffentlichungen u.a. zu *Fragen der Marienverehrung* und *Farben des Eros*.

Exorcist – The Version You’ve Never Seen. Director’s Cut. Dem vielfach preisgekrönten Horrorstreifen („the scariest movie of all the time“ [S. 109]) lag der gleichnamige Roman des US-amerikanischen Katholiken William Peter Blatty zugrunde, welcher Ereignisse aus dem Jahr 1949 verarbeitet. Der Film beeindruckte auch und vor allem durch seine gerühmten Special Effects (Kopfrotation des besessenen Mädchens, Levitation, Erbrechen grünen Schleims aus dem Munde des Dämons auf die priesterliche Stola) und erzielte auf diese Weise Wirkungen wie ein „Schlag in die Magengegend“ (S. 110). Regisseur war William Friedkin, ein „agnostic Jew“ (S. 74), der nach eigener Auskunft nicht die mindesten theologischen Interessen verfolgte.

Obschon *The Exorcist* alles andere als dokumentarisch-authentisch verfährt und zudem eine gravierende Reihe sachlicher, speziell liturgisch relevanter Ungenauigkeiten (falsche Eucharistiefeier, Abweichung des Exorzismus von den Richtlinien des *Rituale Romanum*) enthält, attestiert ihm Monika Scala „angemessene[n] Ernst“ (S. 143) – ein Urteil, das seinerseits als mysteriös, wenn nicht geradezu spukig erscheint.⁵¹ Womöglich war Scalas Film-Teil ursprünglich einmal eine eigenständige Diplom- oder Magisterarbeit und ist nun aus geheimnisvollen Gründen der eigentlichen Arbeit vorgeschaltet worden. Dieser gilt es nun sich zuzuwenden.

Zunächst untersucht die Autorin „[b]iblische und frühchristliche Einflüsse auf die Bedeutung von Besessenheit und Exorzismus“ (S. 145), indem sie „[a]llgemeine Terminologien, Etymologien und Definitionen“ (S. 145) registriert, ausgiebig „[b]iblische Befunde zum Exorzismus“ (S. 158) und „[d]ie exorzistische Terminologie in den synoptischen Evangelien“ (S. 200) referiert sowie die – hoffnungslos aporetische – „[h]eutige Sicht biblischer Heilungs- und Exorzismuserzählungen“ (S. 207) wiedergibt. Das ernüchternde Ergebnis nach ziemlich genau der Hälfte der Dissertation ist ein desperater Indifferentismus, wie er mir in einer wissenschaftlichen Arbeit selten untergekommen ist:

Aus heutiger Sicht werden die biblischen Heilungs- und Exorzismuserzählungen äußerst differenziert betrachtet, entweder unter strukturellem Aspekt nach formgeschichtlichen Forschungsmethoden (G. Theißen) oder krankheits- bzw. heilungshermeneutisch in ihrem zeitlich adäquaten Kontext (R. v. Bendemann). Als der übergeordneten Kategorie der neutestamentlichen Wundererzählungen zugerechnet, erfuhren sie bereits im 19. Jh. eine „alttestamentlich-mythologische“ Deutung auf Christus hin (D.F. Strauß), die ihrerseits wiederum zur „Entmythologisierung“ aufforderte, um die „Wahrheit des Kerygmas“ freizulegen (R. Bultmann). Ob Jesu Wunderheilungen für „Gleichnishandlungen für den Anbruch des Gottesreiches“ (O. Böcher), für Symbol- oder Zeichenhandlungen (J. Kremer), für „menschliche Wünsche“ oder sogar für einen „unbedingten Protest“ gegen die menschliche Not (G. Theißen), gehalten werden können, *must hier nicht entschieden werden, sondern kann als buntes Bild durch den Blick des Kaleidoskops der wissenschaftlichen Meinungen nebeneinander stehen gelassen werden.* Letztlich bleiben Wunder und die Geschichten darüber auf der Ebene des Glaubens sowie des Geheimnisses angesiedelt und

51 Für einen soziologisch geschulten Blick auf den Film *The Exorcist* vgl. Großhans (2010).

*ermöglichen auf der subjektiven Gefühlsebene die persönliche Erfahrung*⁵² der menschlichen Begegnung mit dem Numinosen als *mysterium tremendum et fascinatum*⁵³ (R. Otto). (S. 222)

Fraglos ist dieses exegetische Larifari ein Derivat der in der Catholica postvatikanisch grasierenden Lust an der dogmatischen Entmirakularisierung des Wunders. Wunder sollen jetzt nicht mehr eine göttlich gewirkte „Außerkraftsetzung oder Durchbrechung der Naturgesetze“ – worunter sich jeder etwas vorstellen kann – sein, sondern – worunter sich kaum jemand außer vielleicht der selige Karl Rahner etwas vorstellen kann – „Heilszeichen der in Jesus Christus sich vollendenden Selbstmitteilung Gottes“ (Wiedenhofer, 2001: 1317f.).

Was aber speziell das wundersame Phänomen von Besessenheit und Exorzismus angeht, so ist unübersehbar, dass die deutschen Bischöfe das ganze Problem seit dem unseligen Ausgang der Klingenbergers Austreibung 1976 (Anneliese Michel) am liebsten unter den Teppich kehren möchten. Im Jahr 1979 beschloss man, eine „multidisziplinäre Arbeitsgruppe“ (S. 397) einzurichten, die zwischen 1982 und 1983 viermal tagte und modernisierende Resultate vorlegte, die in Rom allerdings schlichtweg ignoriert wurden. Stattdessen reformierte der Heilige Stuhl 1999 den „Großen Exorzismus“ auf seine (d.h. kompromisshafte) Weise, woraufhin er sich aus Deutschland vorwerfen lassen musste, seine Neufassung des Rituale Romanum stehe in der Tradition des bis dato im Prinzip gültigen Rituale von 1614; die Vorbemerkungen enthielten eine Engel- und Dämonenlehre, „die mit Bibelzitate gleichsam gespickt ist, aber kaum ein kritisches Bewusstsein für den Umgang mit der Bibel erkennen lässt“ (Richter, 2005: 104). Überhaupt, so der römisch-katholische Theologe, Liturgiewissenschaftler und Hochschullehrer Klemens Richter, sei Rom anzulasten: „Die Bibel wird weitgehend wörtlich genommen“ (Richter, 2005: 107), wobei freilich nicht das „weitgehend“, sondern das „wörtlich genommen“ Richters Missfallen erregt.

Während also in Deutschland der „Große Exorzismus“ in der Version von 1999 als „mittelalterlich“ diskreditiert wird und noch nicht in Kraft ist, weil es noch keine deutsche Übersetzung gibt, beschwert sich der berühmte römische Exorzist Gabriele Amorth darüber, diese Neuversion taue nichts, weil die für sie Verantwortlichen keine Ahnung von der Materie gehabt hätten: „Man hat vorgezogen, uns eine Waffe zu geben, die nicht geladen ist.“ (Amorth, 2006: 242) Kurz und gut: Momentan hat der deutsche Katholizismus in puncto Exorzismus und Besessenheit keine Richtung – „Das ist alles in der Schwebe“⁵⁴. Und niemand möchte sich an diesem heißen Eisen die Finger verbrennen.

Bereitet es, gemessen daran, nicht geradezu eine helle Freude, wie entschlossen zupackend nicht nur der Herr selbst (z.B. Mk 1,21-28, 5,1-20, 7,24-30 und 9,14-29), sondern auch die

52 Kursivierungen bis hierher vom Rezensenten.

53 Kursivierung im Original.

54 Persönliche und vertrauliche Mitteilung eines Pfarrers in der Funktion eines Sektenbeauftragten und somit organisatorisch für Exorzismen Zuständigen.

Apostel Dämonen den Garaus machten? In der *Apostelgeschichte* (8,5-8) lesen wir: „Philippus aber kam in die Hauptstadt Samariens hinab und verkündigte dort Christus. Und die Menge achtete einmütig auf die Worte des Philippus; sie hörten zu und sahen die Wunder, die er tat. Denn aus vielen Besessenen fuhren unter lautem Geschrei die unreinen Geister aus; auch viele Lahme und Krüppel wurden geheilt. So herrschte große Freude in jener Stadt.“

Mit ungebrochener Stetigkeit führen dann die Kirchenväter des Ostens wie des Westens bis ins frühe Mittelalter hinein

Exorzismen im Namen Jesu Christi durch und verbinden sie mit exorzistischen Handlungen wie die Handauflegung und das Anhauchen, unter Verwendung von Weihrauch und Binden, gesegnetem Öl oder auch Brot, Salz, Speichel, manchmal unter Verwendung von Beschwörungsformeln, die jedoch von magischen Zauberformeln zu unterscheiden sind. Die Dämonen erschauern vor der machtvollen Kraft im befehlenden Wort Gottes und gehorchen widerwillig, fahren unter Schmerz und Schande entweder gleich oder nach tagelangem, inständigem Gebet aus, was die spontane und vollständige Heilung des Besessenen bewirkt und den Lobpreis Gottes zur Folge hat. Die Bekämpfung der Dämonen sowie der Exorzismus durch die frühen Christen scheinen seit apostolischer Zeit zur alltäglichen Praxis zu gehören und nach dem Schema der biblischen Exorzismuserzählungen durchgeführt worden zu sein, wobei dem festen und aufrichtigen Glauben an Gott sowie dem Fasten und Gebet eine besondere Bedeutung zukommt. (S. 308f.)

Schriftliche Nachweise für die Existenz von „definitiven Exorzismusrituale[n]“ (S. 313) liegen erst ab dem frühen 3. Jahrhundert vor, und zwar im Kontext der Vorbereitungen auf die Taufe oder innerhalb des Taufritus selbst. Eine Hauptquelle ist laut Monika Scala die *Traditio apostolica* (ca. 215), von welcher die *Constitutiones apostolorum* (4. Jh.) und das *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (5. Jh.) abhängig sind. Die letztgenannte Kirchenordnung unterscheidet zwischen „moralischer Unreinheit“ und „dämonischer Besessenheit“ (S. 328f.) des Taufbewerbers, sieht einen langen präbaptismalen Exorzismus mit bischöflicher Handauflegung vor und enthält eine Anrufung Gottes, die auch insofern von einigem anomalistikgeschichtlichem Wert sein dürfte, als dort eine Liste von Übeln vorgetragen wird, in der sich neben diversen Lastern und sittlichen Verfehlungen in extenso ebenfalls auszutreibende magisch-okkulte Praktiken angeführt finden. Wer hätte gedacht, dass Exorzismen des 5. nachchristlichen Jahrhunderts – auch heute noch weithin akzeptable – antikapitalistische, antisuperstitiöse sowie moral- und gesundheitsfördernde, m.a.W. dezidiert aufklärerische, kultivierende und sozialisierende Absichten verfolgten? Die Autorin Monika Scala sei bedankt für die Veröffentlichung dieser Zimelie der europäischen Kulturgeschichte. Also sprach der Bischof:

Durch deinen Namen, Herr, allmächtiger Gott und deines geliebten Sohnes Jesu Christi, *beschwöre* ich diese [hosce *exorcizo*]: *Vertreibe* aus den Seelen dieser *deiner Diener* alles Leiden und Krankheit, jeden Anstoß und jeden Unglauben, jeden Zweifel, jede Verachtung, jeden noch so *unreinen Geist*, jedes magische und tödliche Werk, das

unter der Erde feurig, dunkel, übelriechend, verzaubernd und wollüstig besteht, die anmaßende Begierde nach Gold, und rasende Geldgier. Ja, Herr Gott, *mache*, dass von diesen *deinen Dienern*, deren Namen in dir eingeschrieben sind, die *Waffen des Satans*, jede Magie, Zaubermittel, Götzendienst, Weissagung, Sterndeutung, Totenbeschwörung, Beobachtung der Gestirne, Sternkunde, Verlockungen der Leidenschaften, Begierde nach Schändlichem, Angst, Geldgier, Trunksucht, Unzucht, Ehebruch, Unkeuschheit, Ausschweifung, Vermessenheit, Streit, Zorn, Verwirrung, Schlechtigkeit und der böse Blick *weichen*. (S. 330; Kursivierungen im Original).

Ab dem 10. Jahrhundert erschien eine Flut von den Exorzismus betreffenden Schriften, die schließlich im Nachgang des Tridentinischen Konzils im Bemühen um eine „reinigende, raffende und vereinheitlichende Reform“ (S. 350) liturgischer Bücher in besagtes *Rituale Romanum* von 1614 kondensiert Eingang fanden. Insbesondere die dort vorgeschriebenen „imprekativen“ (den Dämon / die Dämonen / den Teufel imperativ ansprechenden) Formeln⁵⁵ erregen derzeit Anstoß. Doch sind es gerade sie, die nicht nur „hollywoodeske“ (S. 374) Inszenierungen animieren, sondern generell das Bild bestimmen, das wir herkömmlicherweise von einem „normalen“, ergo wirksamen Exorzismus haben. Der zentrale Teil des 1614er Exorzismus rückte dem Dämon u.a. mit den folgenden Worten zu Leibe:

Ich beschwöre dich also, verfluchter Drache, im Namen des unbefleckten Lammes +, das über Schlangen und Basiliken schritt, das auf den Löwen und den Drachen trat, **weiche** von diesem Menschen + (KREUZZEICHEN AUF DIE STIRN), **weiche** von der Kirche Gottes + (KREUZZEICHEN ÜBER DIE UMSTEHENDEN), **erzittere und fliehe**, bei der Anrufung jenes Herrn, vor dem die Hölle erbebt, dem die Kräfte des Himmels, die Mächte und Gewalten untertan sind, den die Cherubim und Seraphim unermüdlich lobpreisen und rufen: Heilig, heilig, heilig, Herr der Heerscharen. Es **befiehlt dir** das Wort +, das Fleisch geworden ist. Es **befiehlt dir**, der aus der Jungfrau geboren ist +. Es **befiehlt dir** Jesus + von Nazaret, der dich zerschmetterte und demütigte, als du seine Jünger verachtetest, und dir befahl, aus einem Menschen auszufahren, und als er dich aus dem Menschen austrieb, wagtest du nicht vor ihm in eine Herde von Schweinen einzufahren. **Weiche** nun da du **beschworen** bist **in seinem Namen** + aus diesem Menschen, den er selbst geschaffen hat. Hart ist es für dich, zu widerstehen +, hart ist es für dich, gegen den Stachel zu treten +. Je später du ausfährst, umso größer wird die Strafe, denn nicht die Menschen verachtetest du, sondern jenen, der herrscht über die Lebenden und die Toten und **der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten und die Welt durch das Feuer**. (S. 374; Wortlaut, Interpunktion und Typographie so im Original)

Monika Scalas „Resümee und Ausblick“ bietet einen wohl durchdachten retro- und prospektiven Problemaufriss, der nichtsdestoweniger die Aporien des Themas bloßlegt. Zunächst

55 Seit dem Klingenbergger Skandal bemühen sich in Deutschland die mit dem Exorzismus befassten „liberalen“ Denker diverser Disziplinen (Theologen, Psychologen, Psychiater, Parapsychologen etc.) um die Ersetzung imprekativer durch „deprekative“ (Gott um Vertreibungshilfe anflehende) Exorzismen im Zusammenhang einer „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“. (Vgl. S. 433 und Richter, 2005: 106f.)

trifft sie eine – durchaus stimmige und konsensfähige – Säkularisierungsdiagnose: „Das weite Feld der Medizin, Psychiatrie, Parapsychologie und Psychotherapie scheint sukzessive die Vorherrschaft im alltäglichen Kampf um die ganzheitliche Gesundheit und das umfassende Heil von Körper, Geist und Seele für sich allein zu beanspruchen. In einem durch und durch rationalisierten Weltbild haben Religion und Religiosität einen marginalen, nahezu begründungspflichtigen Charakter, sodass sie selbst ohne Wissenschaft kaum noch überzeugen.“ Doch stellt sie dann die besessenheitsdiagnostische Frage unter einer nicht explizierten, den aktuellen Diskurs indes subkutan formierenden Prämisse: der, dass es sich beim Phänomen der Besessenheit um eines des primär subjektiven Erlebens handelt: „Aber was tun, wenn Betroffene sich von etwas Unheimlichen, Übermächtigen, Satanischen heimgesucht, ‚besessen‘ erleben, mit dem sie allein nicht fertig zu werden vermögen?“ (S. 442)

Im Gegensatz zu dieser subjektivistischen Sicht insistierte die Tradition auf objektiven, transsubjektiv überprüfbaren Besessenheitskriterien, wie sie Scala selbst (S. 356) referiert:

- das Sprechen oder Verstehen von unbekanntem Sprachen in mehreren Worten,
- das Kundtun von Entferntem oder Verborgenen,
- der Aufweis von Kräften über das Alter oder die naturgemäße Verfassung hinaus,
- je mehr dieser Art zutrifft, umso größer ist der Beweis.

Schließlich tut sich ein weiteres Problem auf, wenn die Autorin schreibt: „Um das Ziel nicht aus den Augen zu verlieren, darf nicht bei der Frage nach der geeigneten liturgischen Form stecken geblieben werden. Unabhängig von der Frage, ob befehlender Exorzismus oder fürbittendes Gebet zur Befreiung, bleibt das Ziel mit der *Befreiung vom Bösen* klar definiert“ (S. 445, Kursivierung im Original). Nun ist dieser Behauptung gerechterweise nicht beizupflichten; denn die Wendung „Befreiung vom Bösen“ gibt von sich aus nicht preis, ob es sich beim „Bösen“ um ein Maskulinum („der Böse“) oder um ein Neutrum („das Böse“) handelt. Diese Alternative ist jedoch entscheidend hinsichtlich der schlichten Frage, ob denn in der besitzergreifenden Macht ein personales Wesen (Teufel etc.) anzunehmen ist oder nicht. Gerade aber die Existenz eines im „Widersacher“ personal präsenten Bösen ist innerhalb des Katholizismus heiß umstritten, wenngleich Rom unablässig davor warnt, in diesem Punkt aus Gründen des Sihanpassens an Entmythologisierungstendenzen ein wesentliches Element der Rechtgläubigkeit zu desavouieren. Als sich immer mehr Theologen der eigenen Kirche im Sog von Herbert Haags *Abschied vom Teufel* (Haag, 1969) modernisierten, las man in der FAZ vom 24. 6. 1976 die delikate und vielleicht hintersinnige Meldung: „Papst erinnert an den Teufel.“ Gleichviel: Die aktuelle katholische Position findet sich im derzeit gültigen *Katechismus* von 1992 (1673) folgendermaßen festgeschrieben:

Wenn die Kirche öffentlich und autoritativ im Namen Jesu Christi darum betet, daß eine Person oder ein Gegenstand vor der Macht des bösen Feindes beschützt und seiner Herrschaft entrissen wird, spricht man von einem Exorzismus. Jesus hat solche Gebete vollzogen [Vgl. Mk 1,25-26]; von ihm hat die Kirche Vollmacht und Auftrag, Exorzismen vorzunehmen [Vgl. Mk 3,15; 6,7.13; 16,17.]. In einfacher Form wird der Exorzismus bei

der Feier der Taufe vollzogen. Der feierliche, sogenannte Große Exorzismus darf nur von einem Priester und nur mit Erlaubnis des Bischofs vorgenommen werden. Man muß dabei klug vorgehen und sich streng an die von der Kirche aufgestellten Regeln halten. Der Exorzismus dient dazu, Dämonen auszutreiben oder vom Einfluß von Dämonen zu befreien und zwar kraft der geistigen Autorität, die Jesus seiner Kirche anvertraut hat. Etwas ganz anderes sind Krankheiten, vor allem psychischer Art; solche zu behandeln ist Sache der ärztlichen Heilkunde. Folglich ist es wichtig, daß man, bevor man einen Exorzismus feiert, sich Gewißheit darüber verschafft, daß es sich wirklich um die Gegenwart des bösen Feindes und nicht um eine Krankheit handelt.

Abschließend lässt sich sagen, dass Monika Scala – aus der Perspektive einer katholischen Liturgiewissenschaftlerin – ein sehr solides, wohlrecherchiertes Werk über Geschichte und Essenz des Exorzismusphänomens vorgelegt hat, das mit reichhaltigem, übersichtlich und anschaulich aufbereitetem Quellenmaterial aufwartet. Auch die derzeit bestehenden Unsicherheiten und Differenzen innerhalb der kirchlichen Diskussion werden in ihren Grundzügen dargestellt. Das Buch ist fraglos eine Empfehlung.

Literatur

Amorth, G. (2006). *Exorzisten und Psychiater*. Stein am Rhein: Christiana-Verlag.

Großhans, S. (2010). *Das Schauspiel der Besessenheit – Exorzismus im Film*. (Freiburger Beiträge zur Kultur- und Sozialforschung, Bd. 4). Berlin: Logos Verlag.

Haag, H. (1969). *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen*. Einsiedeln: Benziger.

Richter, K. (2005). „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“ statt „Exorzismus“. In Niemann, U., & Wagner, M. (Eds.), *Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen* (S. 94-110). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Wiedenhofer, S. (2001). Wunder. Systematisch-theologisch. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10. Bd., (Sp. 1316-1318). Freiburg i.Br. u.a.: Herder.