

Rezensionen

Rainer Beck

Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen

Ein Hexenprozess 1715-1723

München: Verlag C.H. Beck, 2011

ISBN 978-3-406-62187-1, 1008 Seiten, € 49,95

Rezensent:

FRANZ SIEPE^{1, 2}

Jüngst schrieb der Dresdener Historiker Gerd Schwerhoff: „Die Hexenverfolgung war kein mysteriöses Phänomen, das auf immer unerklärlich und rätselhaft bleiben muss. Ihre Deutung und Interpretation gehört zum Kerngeschäft aller in diesem Feld arbeitenden Historiker und Wissenschaftler. Gleichwohl ist die Hexenverfolgung nicht unbedingt ‚mit jedem beliebigen Phänomen unserer Vergangenheit‘ gleichzusetzen; sie unterscheidet sich von vielen anderen, vielleicht von der Mehrzahl dieser Erscheinungen durch ihre Komplexität.“ Als jemand, der bislang gedacht hatte, sämtliche Dinge dieser Welt seien von ähnlicher Komplexität, solange man sie entweder überhaupt nicht oder aber nur gehörig lange der wissenschaftlichen Betrachtung unterzieht, darf man diese Äußerung eines Fachmanns wohl für bemerkenswert halten.

Wahrscheinlich hat es die Forschung im Fall des Hexen(verfolgungs)wesens tatsächlich mit einer besonders sperrigen Größe zu tun, die sich dem rationalistischen Erkenntnisideal deshalb nicht ohne weiteres öffnet, weil die Hauptakteure des mysteriösen Geschehens allem Anschein nach von der Möglichkeit des Einwirkens irrationaler, nicht naturalistisch fassbarer Kräfte in die empirische Wirklichkeit überzeugt waren.

1 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*.

2 Diese Buchbesprechung erschien ursprünglich in literaturkritik.de, Nr. 11, November 2011, „Politik und Geschichte“, vom 20.10.2011. Der Wiederabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Rezensenten und der Redaktion von literaturkritik.de.

Vielleicht lässt sich ein Kernproblem wissenschaftlicher Hexenforschung so formulieren: Einerseits kann und will auch diese Forschungsrichtung es nicht riskieren, geltende methodologische Standards zu missachten, die ein Apriori in der Annahme haben, alles in der Welt gehe mit rechten – will sagen, prinzipiell logifizierbaren – Dingen zu. Andererseits jedoch kann und will man aber auch die eigene rationalistische Weltsicht um keinen Preis dem „Anderen“ hegemonial oktroyieren. Resultat dieser Zwangslage ist die weithin zu beobachtende Urteilsenthaltung angesichts der Entscheidung darüber, ob der Absolutismus unserer Naturgesetze auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten sein Recht behaupten dürfe.

Und so retten sich Arbeiten, die sich mit Hexen, Dämonen, Schamanen, Zauberern, Wahrsagern et cetera befassen, gern in „Narrative“ oder „Konstrukte“ und üben epistemologische Askese mit Sätzen wie: „Über den Realitätsgehalt solcher Erscheinungen soll hier nichts ausgesagt werden.“ Auf diese Weise hält man sich zwei entgegengesetzte Türen offen: die eine zu der Position, die Unerklärliches als bloßes Illusionsprodukt entschärft; die andere zu einem romantisierenden Habitus, der das Walten jenseitiger Mächte zumindest für denkbar hält. Frustriert bleibt der naive Leser, der vom Experten nebenher eigentlich auch wissen möchte, ob es nicht doch vielleicht manchmal echt spukt.

Höchst Wunderliches ereignete sich im bayerischen Freising, nachdem der dortige Stadt- und Pflerichter Sigmund Prosper Freiherr von Lampfritzheim seinem Fürstbischof Eckher von Kapfing nebst dessen Hofrat im Dezember 1715 gemeldet hatte, ihm sei berichtet worden, dass einige Schüler „mit etlichen um die Stadt herum sich aufhaltenden vagierenden Bettelbuben Bekanntschaft gemacht und in denen außer der Stadt gehabten Zusammenkunften [mit diesen] einige Diskurs von Zaubern, Mäusmachen und dergleichen geführt – oder wohl auch einer dem anderen etwas hiervon gelernt habe“. Wenig später verbreitete sich die Nachricht, dass speziell ein elfjähriger Betteljunge mit dem Spitznamen „Trudenfanger“ das Mäusemachen praktiziere und andere Minderjährige in den Bannkreis seiner Zaubereien ziehe.

Jetzt ist eine Lawine des inquisitionsbürokratisch induzierten, absurden Grauens losgetreten, die bis 1723 rollt und Opfer um Opfer frisst. So erdrosselt sich am 12. August 1717 Andre Höffner (der „Trudenfanger“) in seiner Zelle der Freisinger Fronfeste mit der Kette, die ihn an die Zellenwand fixierte, und sein Leichnam wird unter dem Galgen verscharrt. Am 12. November 1717 werden der 14-jährige Lorenz Niederberger, der 12-jährige Michael Zesi und der 14-jährige Balthasar Miesenböck in Freising mit dem Schwert hingerichtet. Die Leichname der drei Kinder übergibt die Gerichtsbarkeit dem Feuer.

Dieser Vorfälle mitsamt den Freisinger Weiterungen der Folgejahre bis 1723 hat sich Rainer Beck, Historiker der Frühen Neuzeit an der Universität Konstanz, angenommen und transportiert uns nun in jenes Schreckensszenarium schriftstellerisch so geschickt, tiefschürfend und leichtfüßig, dass die Freisinger Hexen-Ereignisse von Seite zu Seite fremder und vertrauter, vertrauter und fremder werden. Man wird Becks tausendseitige Studie wohl ein mikrohistorisch-kulturgeschichtliches Meisterwerk nennen dürfen, dessen Qualität nicht zuletzt darin besteht, nicht nur die Unzahl der Gerichtsprotokolle kommunikationstheoretisch minuziös aufzuarbeiten, sondern auch die soziokulturellen, ideologischen, biografischen, psychologi-

schen und vorzugsweise auch theologischen Determinanten des Geschehens in „einer süddeutschen katholisch-konfessionellen Gesellschaft am Vorabend der Aufklärung“ in die Analyse zu integrieren.

Im Verlauf der Freisinger Kinderhexenprozesse standen insgesamt 28 Personen vor Gericht, zumeist männliche Kinder und Jugendliche vom unteren Rande der Gesellschaft. Von weisen Frauen, deren Weiblichkeitswissen zur inquisitorischen Debatte gestanden hätte, fehlt hier jede Spur, und in Bezug auf ein weiteres Vorurteil vermerkt Beck: „Das Inquisitionsverfahren war keine Spezialität der Kirche, sondern längst, wenn nicht immer schon, eine mehr noch weltliche Institution.“

Diese Institution der Residenzstadt Freising sah nun damals angesichts des „Mäuselmachens“ eine Gefahr für das Gemeinwesen und für die Ehre Gottes vorliegen. Um welches Delikt aber handelt es sich beim Mäuselmachen / Mäusemachen, und wie funktioniert es? Die Antwort: Wir wissen es nicht. Unter irgendwelchen seltsamen Zeremonien gelang es offenbar einigen Knaben, Mäuse, Katzen, Ratten oder kleine Ferkel aus dem Erdboden hervorzuzaubern und dies nicht nur in Freising, sondern auch sonst vielerorts. Dieser „Taschenspielertrick“ (Rainer Beck) wurde als „hexerischer Tatbestand“ inkriminiert, der eine Verbindung mit dem Bösen signalisiert und Anlass zu der Vermutung gab, die einschlägig begabten Personen seien auch weiterer Hexenkünste fähig, weshalb man zu den juristisch vorgesehenen Befragungen übergang. Zu den Techniken der Wahrheitsfindung, das heißt zur Herbeiführung des Geständnisses, konnte auch die Folter (hier bevorzugt situationsabhängig dosierte Spitzrutenhiebe) gehören.

Am Ende der sich über fast zwei Jahre erstreckenden Verhöre konnte Stadtrichter Lampfritzhelm eine Reihe dämonologischer Verstrickungen der Inquisiten protokollieren: Teufelspakte, Hexentänze oder Unzucht mit dem Bösen. Erstaunlicherweise gestanden die Knaben die Beteiligung an solchen Delikten vergleichsweise bereitwillig, „während sie sich strikt weigerten zuzugeben, Mäuse oder Ferkel gezaubert zu haben“. Ein Resümee Becks: „Es war nicht ganz einfach, sich hier zurechtzufinden. [...] [W]as genau sie [die Angeklagten] taten und was wirklich die Bedeutung dieser Beschäftigung und ihrer verschiedenen ‚Teufel‘ gewesen war, lässt sich den Dokumenten dieses ersten Prozesses nicht entnehmen – außer dass sie wohl verschiedene Faxen gemacht hatten, bei denen sie schalten, kirchliche Riten veräppelten, von Zauberkünsten munkelten und von Truden oder einem Schwarzen sprachen, den sie hier- und dorthin imaginierten, vor dem sie als wahren Schwarzen aber eher Ängste hatten.“

Dreieinhalb Jahre nach der dreifachen Kindeshinrichtung ging es in Freising in die zweite Prozessrunde, die noch heftiger verlief als die erste; sowohl was die Anzahl der Verhafteten als auch die Palette der ihnen zur Last gelegten Schandtaten angeht. Schon kurz nach Beginn der Verfahrenseröffnung hatte das den Jungen zur Last gelegte „Verbrechen jene leicht kindlichen Züge abgestreift, die es im ersten Prozess noch prägten. Ein Fall von ‚reifer‘, in gewissem Sinn klassischer, nur eben männlicher Hexerei: Pakt, Verkehr mit dem Bösen, Teilnahme am Hexentanz, Wettermachen, Schadenzauber an Menschen, Abusus beziehungsweise Schändung der Hostie.“

Strukturell gleich blieb jedoch das System der sukzessiven Aufblähung des im Interaktionsfeld Gerichtssaal imaginierten Bösen, jene „verhängnisvolle Logik der Verselbständigung von Geständnissen [...], die ohne Unterlass neue Tatsachen zu kreieren imstande war, auch wenn sich diese Tatsachen jenseits aller Faktizität bewegten“. Eines der zentralen Anliegen des Verfassers scheint es zu sein, jene „Tatsachen jenseits aller Faktizität“ von allen Mystifikationsversuchen freizuhalten und gleichsam zu erden, indem er sie an die zeitgenössische Imaginations- und Erfahrungswelt ankoppelt, wobei Diskrepanzen zwischen der offiziellen (konfessionellen) Kultur und der Lebenswelt von Unterschichtskindern virulent werden.

Was ebenfalls gleich bleibt, ist Rainer Becks scharfsinnig-kriminalistische Kritik der Quellen: Welche Evidenzen liegen vor? Welche Kommunikationsstrategie des Gerichts, welche der Angeklagten und Zeugen lässt sich plausibilisieren? In welchem Maße beeinflussten Gewalt, Angst, Verhörtaktik und Suggestion den Gang des Prozesses? Welche Kräfteverhältnisse innerhalb der beteiligten staatlichen und kirchlichen Instanzen wirkten sich wie aus? Welchen Einfluss hatte gegebenenfalls die Persönlichkeitsstruktur der Protagonisten auf die Entwicklung? Wie stand es um das Gewicht der öffentlichen Meinung respektive des öffentlichen Ansehens der Justiz? Welche Kriterien lassen sich heranziehen, um zwischen Fiktion und Realität zu unterscheiden? Und ist es legitim, heutige Maßstäbe von Wahrheit oder Authentizität an die damaligen Verhältnisse anzulegen?

Bis zum Jahr 1722 wurden noch einmal elf Gassenbuben exekutiert; dann wendete sich plötzlich das Klima: Es gab eine erste Freilassung, womit allerdings der Spuk noch nicht sein letztes Ende gefunden hatte. Die im Gefängnis weiterhin einsitzenden „Malefikanten“ wurden noch einmal – auch peinlichen – Verhören unterzogen, und erst Anfang 1723 wurde der Prozess mit der Entlassung des letzten der Häftlinge abgeschlossen. Offensichtlich war sich die gerichtliche Obrigkeit ihrer Sache nicht mehr so sicher wie zu Verfahrensbeginn. Die Einsicht schien entstanden zu sein, im Falle der Weiterführung der alten, harten und starrsinnigen Inquisitionsstrategie zunehmend in Legitimationsnot zu geraten. Auch Hexenprozesse nämlich hatten ihre Verfahrensregeln, verliefen zwar durchwegs fürchterlich, aber doch nicht völlig willkürlich. Jedenfalls war die Freisinger Justiz 1723 dem Ideal einer aufgeklärten Gerichtsbarkeit etwas näher gekommen.

Abschließend ist hervorzuheben: Eines der bewunderswerten Charakteristika von Rainer Becks *Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen* ist es, in den Opfern des Freisinger Kinderhexenprozesses eben nicht nur Opfer zu sehen, sondern primär auch Menschen; und zwar solche, die im Spannungsfeld zwischen Verzweiflung und Hoffnung als denkende und handelnde Subjekte ihre je eigenen Überlebenstechniken generieren mussten. In der Einleitung des Buches schreibt Beck:

Während meiner Arbeit beschlich mich gelegentlich das Gefühl, es jenen, die man im Zug dieses Verfahrens in den Selbstmord trieb oder exekutierte, schuldig zu sein, von ihrer Geschichte (und derjenigen ihrer Verfolger) zu berichten. Um von dem Schicksal dieser „Hexenbuben“ unberührt zu bleiben, hatte ich mich zu lange mit ihnen befasst, waren mir ihr indirekt erlebtes „Erleben“ und die Innenansichten einer Apparatur der

Geständnisproduktion gelegentlich zu sehr unter die Haut gegangen. Insofern sei dieses Buch, auch wenn ich es nicht deshalb verfasste, [...] ihrer Erinnerung gewidmet.

Sofern das denn statthaft ist, möchte sich der Rezensent dem gern anschließen.

Leander Petzoldt

Magie: Weltbild, Praktiken, Rituale

München: Verlag C.H. Beck, 2011

ISBN 978-3-406-62150-5, 175 Seiten, € 12,95

Rezensent:

GERHARD MAYER³

„Das Geschäft mit dem Aberglauben blüht weiter.“

Leander Petzoldt

Der Name Leander Petzoldt dürfte vielen deutschsprachigen Wissenschaftlern, die sich mit dem Themenfeld von Magie und Religion auseinandersetzen, ein Begriff sein, denn Petzoldt hatte vor über 30 Jahren eine sehr verdienstvolle Anthologie mit eben diesem Titel, *Magie und Religion*, herausgegeben, die über lange Zeit zur Pflichtlektüre gehört hat und auch heute noch mit Gewinn zu lesen ist (Petzoldt, 1978). Wie der Untertitel, *Beiträge zu einer Theorie der Magie*, seinerzeit ankündigte, versammelte der Band relevante Texte vor allem aus dem Bereich der Ethnologie und der Soziologie. Eine der wichtigen Erkenntnisse, die aus der Lektüre jenes Buchs gewonnen werden konnte, bestand darin, dass die Bestimmung dieser beiden Bereiche durch ein dichotomes Verhältnis unangemessen ist. Auch aus heutiger Sicht muss man dieser Einsicht uneingeschränkt zustimmen. Wenn nun aktuell ein einführendes kleines Bändchen dieses Autors zu den Prinzipien des magischen Weltbilds sowie zu magischen Praktiken und Ritualen in der Beck'schen Reihe erscheint, dann weckt dies gewisse Erwartungen. Zum einen eben wegen jenes klug zusammengestellten Sammelbandes, der auf eine eingehende Beschäftigung mit dem Thema Magie hinweist, zum anderen, weil Petzoldt als emeritierter Professor – er lehrte zuletzt bis zum Jahr 2002 europäische Ethnologie (Volkskunde) an der Universität Innsbruck – ein gestandener Wissenschaftler ist. Dies fand auch seinen Niederschlag in dem hier zu besprechenden Buch, das stellenweise sehr anregend zu lesen ist. Dennoch bereitet die Lektüre dem Rezensenten immer wieder ein gewisses Unbehagen.

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

Doch zunächst soll eine knappe Beschreibung des Inhalts und des Aufbaus des Buchs gegeben werden: Es umfasst neben einer kurzen Einleitung und einer Nachbemerkung fünf Hauptkapitel. Im ersten Kapitel mit dem Titel „Das magische Weltbild“ geht es um definitorische Fragen und um die Einordnung der Magie in den Kontext von Wissenschaft und Religion. Der Autor differenziert dabei zwei Entwicklungslinien in der Geschichte der abendländischen Magie, eine „zauberisch-dämonologische“ und eine „magisch-naturphilosophische“ Tradition. Während letztere zur Aufklärung und zu den modernen Naturwissenschaften führte, ist die erstgenannte – mit deutlich negativer Konnotation – an Begriffe wie „Teufelsglauben, Inquisition, Hexenverfolgung, Spiritismus und Okkultismus“ (S. 12) geknüpft. In dieses Kapitel fallen auch Darstellungen zu den frühen Formen der empirischen Forschung und der Naturwissenschaft und deren Relation zu magischem Denken, aber auch die Reaktionen der institutionalisierten Religion auf magische Beliefs und Praktiken außerhalb des institutionellen Rahmens. Das zweite Hauptkapitel behandelt den Bereich „Aberglaube und Volksglaube“ (Kapitelüberschrift), und dementsprechend werden vielfältige Beispiele gegenwärtiger und vergangener alltagsabergläubischer Praktiken beschrieben und auch das Thema des „dämonisierten Menschen“ behandelt, worunter Petzoldt vor allem die „Hexen“ und deren Verfolgung in der frühen Neuzeit versteht. Ein letzter Unterpunkt betrifft „(m)agische Elemente in der narrativen Volkstradition“ (Kapitelüberschrift), womit Petzoldt auf einen thematischen Schwerpunkt seiner letzten akademischen Jahre in Innsbruck, die Sagen- und Märchenforschung, zurückgreift. Im dritten Hauptkapitel werden diverse magische Techniken und Rituale sowie deren Anleitungen (z.B. Grimoires) und Verbreitung beschrieben. Das vierte, nur knapp vier Seiten umfassende „Hauptkapitel“ ist, etwas irreführend, mit „Magie und Zauberei in biblischer Zeit“ betitelt und zählt vor allem einige thematisch entsprechende Stellen in der Bibel und deren Interpretation auf. Die Seiten des ebenfalls sehr kurzen fünften Hauptkapitels, das den Titel „Magier und Scholaren“ trägt, schneidet das faustische Thema des Teufelspaktes in äußerst knapper Weise an, wobei das Hauptgewicht auf der Beschreibung des Falls einer Teufelsbeschwörung mit tragischem Ausgang gelegt ist („Jenaische Christnachttragödie“).

Die Schilderung dieses Falls und der historischen Reaktionen darauf wird mit folgendem Satzteil eingeleitet: „Wie sehr noch das 18. Jahrhundert dem Aberglauben verhaftet war, [...]“ (S. 145). Diese Formulierung charakterisiert eine fast das ganze Buch prägende Grundhaltung, die für das oben genannte Unbehagen des Rezensenten verantwortlich zu machen ist. Das Buch steht darin in einer langen und nach wie vor weitergeführten Tradition von hauptsächlich volkskundlichen und historischen Arbeiten, die die Kategorie der Magie als Mittel zur Abgrenzung und Sicherung der distinktiven Normen für die moderne Identität (Styers, 2004) verwenden. Magisches Denken wird also mit Aberglauben, Rückständigkeit und mangelnder Aufklärung gleichgesetzt, von dem man sich als moderner Mensch zu distanzieren hat. Jüngere wissenschaftliche Erkenntnisse zu magischem Denken und magischen Beliefs (z.B. Subbotky, 2010)⁴ finden ebenso wenig Berücksichtigung wie die neue anthropologische und religionswissenschaftliche Literatur zu diesem Themenfeld (z.B. Meyer & Pels, 2003). Stattdessen wird

4 Siehe Rezension in diesem Heft (S. 241-247).

die Uraltthese, dass der Aberglaube in Zeiten der Krise als ein Ausdruck geistiger Regression aufblühe, immer wieder aufs Neue unreflektiert perpetuiert.

Wie attraktiv diese Interpretationslinie in ökonomischer Hinsicht ist, zeigt der große Erfolg des Buches *Das Okkulte* der Kulturhistorikerin Doering-Manteuffel (2008), die ebenfalls in dem bewährten Gewässer schwimmt und die Linie in das Internetzeitalter fortschreibt (Kapitel „Suchmaschinen ins Jenseits: Okkultismus im World Wide Web“). Die wenig stringente Gliederung im Aufbau von Petzoldts Band in die oben skizzierten fünf Hauptkapitel, die nicht gerade für ein gründliches Lektorat spricht, legt die Vermutung nahe, dass der Verlag auf die Schnelle von der aktuellen Aufmerksamkeit für das Thema Magie und Okkultismus profitieren wollte.⁵ Eine kleine Ungereimtheit, die nicht unbedingt dem Verlag oder dem Autor zuzuschreiben ist, die aber in gewisser Hinsicht sehr gut in das Bild passt, besteht darin, dass Petzolds Bändchen mit zwei verschiedenen Untertiteln in den Katalogen des Buchhandels kursiert. Neben dem tatsächlich dem publizierten Buch beigegebenen findet man – etwa bei dem Online-Buchhändler *Amazon* – auch die Titelvariante *Magie: Aberglaube oder Lebenshilfe*. Ob nun dieser (irreführende) Untertitel aus verkaufsstrategischen Erwägungen in Betracht gezogen worden ist oder es sich um ein anderweitiges Versehen handelt – man könnte jedenfalls darauf Bezug nehmend trefflich das der Rezension vorangestellte Zitat aus dem Buch von Petzoldt ergänzen: „Das Geschäft mit *der Angstlust* vor dem Aberglauben blüht weiter“ (S. 81 – kursive Ergänzung durch G.M.). Auch der Autor selbst muss sich den Vorwurf gefallen lassen, zu diesem Aspekt beizutragen, indem er leichtfertig mit entsprechenden Zahlen umgeht. So schreibt er in seiner Nachbemerkung, dass „manche dieser Hellseher nachgewiesenermaßen bis zu 13 Millionen Euro im Jahr einnehmen“ und betont, dass solche Zahlen „durchaus der Realität entsprechen“ (S. 158). Er referiert dabei auf eine Angabe im Vorwort des Buches *Zauberpraktiken als Lebenshilfe* von (Ruff, 2003). Ruff ist allerdings weit vorsichtiger, schildert den Fall einer Hellseherin als singulären Auswuchs, der das Bedürfnis nach solchen Dienstleistungen und die fatalen Folgen, die dieses ggf. zeitigen kann, widerspiegelt.⁶ Aus der einer unsicheren Quelle entnommenen Schätzung wird bei Petzoldt ein wissenschaftlich haltbarer Nachweis, und es wird nur eine Frage der Zeit sein, bis aus diesem Datum ein wissenschaftliche Tatsache geworden ist, die wieder und wieder in unterschiedlichsten Kontexten kolportiert wird. Doch genug dieser grundsätzlichen Anmerkungen und zurück zu den Spezifika des hier vorgestellten Buchs.

Trotz aller bisher vorgebrachten Kritik stellt es, wie oben schon angedeutet, eine streckenweise durchaus unterhaltsame und informative Lektüre dar. Denn der Autor bietet eine

5 Der Beck-Verlag brachte jüngst auch eine Art Kurzversion des erfolgreichen Buchs *Das Okkulte* unter dem Titel *Okkultismus: Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken* (Doering-Manteuffel, 2011) als Bändchen der Reihe „Beck Wissen“ heraus.

6 Bei Ruff heißt es: „Das Einkommen der umtriebigen Hellseherin [...] wird auf rund dreizehn Millionen Euro pro Jahr geschätzt“ (Ruff 2003: 10). Diese Angaben hatte sie der österreichischen Konsumentenzeitung „Mein Einkauf“ entnommen und sich durch den Herausgeber telefonisch bestätigen lassen. Dass dies nicht unbedingt die zuverlässigste Quelle darstellt, liegt auf der Hand, denn ein solches Presseerzeugnis profitiert ja von spektakulären Zahlen und Meldungen.

reichhaltige Kost an kuriosen Geschichten und auch Abbildungen, und die Teile, die auf eigener intensiverer Forschung beruhen – Petzoldt verfasste beispielsweise Arbeiten zu Vergil und zu Albertus Magnus und deren Rezeptionsgeschichte – sind zumindest für einen nicht Fachkundigen interessant. Auch die Beschreibung verschiedenster magischer Praktiken und Rituale in Hauptkapitel III sind detailreich und zeugen von einer großen Kenntnis der Materie. Trotzdem würde ich das Buch nicht als populärwissenschaftliche Einführung in das Gebiet empfehlen.⁷ Denn Petzoldt schlüpft je nach Kapitel/Unterkapitel eher in die Rolle des skeptisch-wissenschaftlichen und sich an der Aufklärung orientierenden Historikers, des ethnologisch und religionswissenschaftlich orientierten Magiethoretikers oder des volkskundlich orientierten Sagen- und Märchenforschers, was den Eindruck einer gewissen Uneinheitlichkeit zur Folge hat. Außerdem wirkt das Buch etwas behäbig und angestaubt (es gibt sehr wenig Referenzen auf jüngere Literatur), aber auch unbeholfen strukturiert hinsichtlich der inhaltlichen Balance und Stringenz der Hauptkapitel.

Literatur

- Doering-Manteuffel, S. (2008). *Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung*. München: Siedler.
- Doering-Manteuffel, S. (2011). *Okkultismus. Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken*. München: C. H. Beck.
- Meyer, B., & Pels, P. (Eds.). (2003). *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Petzoldt, L. (Ed.). (1978). *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ruff, M. (2003). *Zauberpraktiken als Lebenshilfe. Magie im Alltag vom Mittelalter bis heute*. Frankfurt/M.: Campus.
- Sawicki, D. (2003). *Magie*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Styers, R. (2004). *Making Magic: Religion, Magic, & Science in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Subbotsky, E. (2010). *Magic and the Mind: Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behavior*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Tegtmeier, R. (1995). *Magie und Sternenzauber. Okkultismus im Abendland*. Köln: DuMont.

7 Hier wäre beispielsweise eher der kleine Band *Magie* von (Sawicki, 2003) oder auch das – allerdings vergriffene – Buch *Magie und Sternenzauber* von (Tegtmeier, 1995) zu empfehlen. Das oben erwähnte Buch *Zauberpraktiken als Lebenshilfe* der Volkskundlerin Margarethe Ruff (2003) ist zwar für ein akademisches Publikum geschrieben, aber dennoch sehr gut lesbar und eine lohnenswerte Lektüre.

Gerald L. Eberlein

**Die neue Raumzeit-Dimension des Menschen
Die Verknüpfung von Erfahrung und Genetik in neuer Sicht**

Greiz: Buchverlag König, 2010

ISBN 978-3-939856-43-6, 80 Seiten, € 12,80

Rezensent:

HORST FRIEDRICH⁸

Mit diesem schmalen Buch, das es aber in sich hat⁹, ist dem vormaligen Soziologie-Ordinarius Gerald L. Eberlein (Schwerpunkte: Wissenschaftssoziologie, neue spirituelle Bewegungen) an der Technischen Universität München ein Meisterwurf – und für manche wohl auch ein Überraschungs-Coup – gelungen. Der unerwartete Tod des Autors verhinderte, dass er dieses Büchlein, quasi sein spätes Lieblingskind, noch in Händen halten durfte. Es konnte nur noch unmittelbar posthum erscheinen.

Eberlein hatte sich schon länger mit diesem Buchprojekt, das ihm ein ernstes wissenschaftliches Anliegen war, beschäftigt und es auch des öfteren mit dem Rezensenten diskutiert. Dem Leser dieser Zeitschrift ist ohnehin bekannt, dass die Anomalistik einer von Eberleins Schwerpunkten war (vgl. Beier & Hövelmann, 2009). Entsprechend, so lesen wir im Vorwort,

„[...] geht es mir darum, neue Raumzeitdimensionen des 20./21. Jahrhunderts aufzuweisen: eine transmortale Theorie, para- und transpersonale Psychologie sowie Geistiges Heilen und Evolutionäre Ethik – sämtlich anomalistische Theorie-Ansätze.“ (S. 7)

Die Kompetenz, derartige Betrachtungen (interdisziplinär par excellence, wie große Teile von Eberleins wissenschaftlicher Karriere überhaupt) vorzutragen, besaß der Autor nach Überzeugung des Rezensenten allemal, denn Eberlein war in mehrfachem Sinne ein Multitalent, das vielerlei studiert hatte, von der westlichen Sozialpsychologie, der Wissenschaftstheorie und den Naturwissenschaften bis hin zum Schamanismus und Buddhismus.

Entsprechend kompetent und nachvollziehbar kann Eberlein daher in diesem kleinen Buch seine neue wissenschaftliche Sicht vom Menschen vortragen resp. in ihren Umrissen skizzieren, eine Sicht, an der, wie er sagt, nichts mehr vorbeiführe. Und letzteres begründet er auch zutreffend: weil deren eigene neueste Erkenntnisse etliche unserer Wissenschaften (Natur-

8 Dr. Horst Friedrich hat über Naturforscher in der Zeit des Barock promoviert und lebt als Pensionär in Wörthsee.

9 „In sich“, nämlich auf den Vorsatzblättern, hat das Buch erstaunlicher Weise auch einen anderen Titel als auf dem Außencover: *Das neue Bild vom Menschen: Raumzeit und spirituelle Dimension*. (Red.)

wissenschaften, Medizin, Psychologie etc.) ohnehin dazu zwingen würden, sich ein neues Bild vom Menschen, von seiner raumzeitlichen Existenz und von seiner spirituellen Dimension zurecht zu legen. Sie würden sich dabei mehreren immer noch (oder: wieder) hochaktuellen alten Weisheitslehren und ebenso diversen schamanistischen Traditionen annähern müssen.

Interessanterweise hatte ebendies auch bereits Helena Blavatsky in ihren voluminösen Werken in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, *Isis entschleiert* und *Die Geheimlehre* (Blavatsky, 1877, 1888), prophezeit. Deren Langzeitwirkung scheint soeben wieder Fahrt aufzunehmen und gestandene Akademiker wie Professor Eberlein für sich zu gewinnen.

Literatur

Beier, B., & Hövelmann, G.H. (2009). In memoriam Gerald L. Eberlein. *Zeitschrift für Anomalistik*, 9, 268-270.

Blavatsky, H.P. (1877). *Isis Unveiled*. New York: J.W. Bouton.

Blavatsky, H.P. (1888). *The Secret Doctrine. Two Volumes*. London: Theosophical Publishing Co.

Frank Vogelsang

Offene Wirklichkeit

Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty

Freiburg i.Br.: Verlag Karl Alber, 2011

ISBN 978-3-495-48465-4, 438 Seiten, € 29,00

Rezensent:

FRANZ SIEPE¹⁰

Die jüngst von Gerd H. Hövelmann beklagte „ontophobe Verzagtheit“ der Historikerzunft, also der habituelle „Urteilsverzicht“ der etablierten Geschichtsschreibung in puncto Wirklichkeitsgehalt der behandelten Phänomene (Hövelmann, 2010: 219 bzw. 203), resultiert möglicherweise aus einer tiefersitzenden Angst: der Angst vor einem methodologischen

10 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*.

Cartesianismus. Denn wenn man sich dafür entschiede, einen historischen Gegenstand beliebiger Art disjunktiv mit einem ontologischen Index zu versehen, der ihn entweder als real oder als fiktiv qualifizierte, würde man nolens volens einen Dualismus affirmieren, der seit je den auf Uniformität drängenden abendländischen Geist unbefriedigt lässt und der im dekonstruktivistischen Diskurs der Postmoderne schließlich als brandgefährlich diskreditiert wurde, weil das Entweder-Oder aus sich heraus einen Pol der Alternative mit der Notwendigkeit der auf dem Satz des Widerspruchs gründenden Logik zum Anderen des Einen macht und auf diese Weise eine Unterscheidung vornimmt, d.h. „diskriminiert“. Es soll postmodern aber nicht länger diskriminiert werden; und wer sich noch getraut, zwischen Mann und Weib, Schwarz und Weiß oder Normalität und Abnormalität zu unterscheiden, setzt sich der Gefahr aus, Schlimmes, wenn nicht gar das Allerschlimmste im Schilde zu führen.

Merkwürdigerweise hat sich die gegenwärtige Geistes- und Kulturgeschichtsschreibung den guten Descartes als den Sack hergenommen, den man schlägt, um den Esel des verhassten Entweder-Oder zu treffen. Man macht sich über die cartesische Invention der Zirbeldrüse als der zwischen dem geistigen Innen und dem körperlichen Außen vermittelnden Instanz lustig, ohne indes zu bemerken, dass auch die eigenen Versuche, dem unserem Erkenntnisvermögen offenbar vorgegebenen Denken in Gegensätzlichkeiten zu entrinnen, kaum weniger abenteuerlich erscheinen. Man denke nur etwa an die „Spur“ (Jacques Derrida) oder an das „Imaginäre“ (Wolfgang Iser).

Auch Frank Vogelsangs Buch *Offene Wirklichkeit* ist inspiriert vom Unbehagen am dualistischen Denken cartesianischer Provenienz: „Die Probleme des cartesianischen Vorgehens und ihre langfristigen Folgen machen ein zentrales Element der Motivation dieser Untersuchung aus.“ (S. 57) Der Substanzdualismus Descartesscher Prägung sei nicht zu halten: „Viele Einzelinformationen der neueren Neurowissenschaften haben gezeigt, wie stark das Denken tatsächlich mit den Vorgängen im Körper verflochten ist. Nirgendwo zeigt sich eine abgesonderte Struktur des Denkens, überall finden sich Übergänge und verzweigte Netzwerke. Die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse belegen, dass ein Denken in der isolierten Weise, wie sie Descartes sich vorstellte, gar nicht möglich ist.“ (S. 59) Nun haben aber kluge Köpfe wie Peter Janich längst – um im Vogelsangschen Jargon zu bleiben – „gezeigt“, dass Neurowissenschaftler die Grenzen ihrer Kompetenzsphäre regelmäßig anmaßend überschreiten, wenn sie über so „anspruchsvolle [...] Phänomene wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Entscheidungsfreiheit und manch andere“ (Janich, 2008) philosophieren.

Um so befremdlicher nimmt sich Vogelsangs Rekurs auf die Naturwissenschaften zum Zweck der Entkräftung des Geist-Körper-Dualismus aus, als er schon im nächsten Kapitel die „Allzuständigkeit der Wissenschaft“ (S. 100) in Zweifel zieht und zur Abwehr des Absolutismus der „Leonardo-Welt“¹¹ seinen „Ansatz eines phänomenologischen Realismus“

11 Diesen Begriff übernimmt der Autor von Jürgen Mittelstraß (2001); er will eine Welt bezeichnen, „in der heute vor allem Wissenschaft und Technik herrschen“. Vogelsang möchte den Geltungsbereich der szientifischen Rationalität der „Leonardo-Welt“ einschränken, jedoch durchaus nicht romantizistisch komplett desavouieren: „Es wäre nun aber absurd, die Leonardo-Welt in [den] bewährten Kriterien

(S. 101) propagiert, der sich im wesentlichen auf den „leibphilosophische[n] Ansatz von Maurice Merleau-Ponty“ (S. 103) stützt. Und von dem französischen Phänomenologen bezieht er das, so Vogelsang, „regulative Schema“ des Chiasmus, welches geeignet sei, die Tatsache abzubilden, dass Körper und Bewusstsein zwei – so durchgängig – „Größen“ sind, die einander wechselseitig durchdringen.

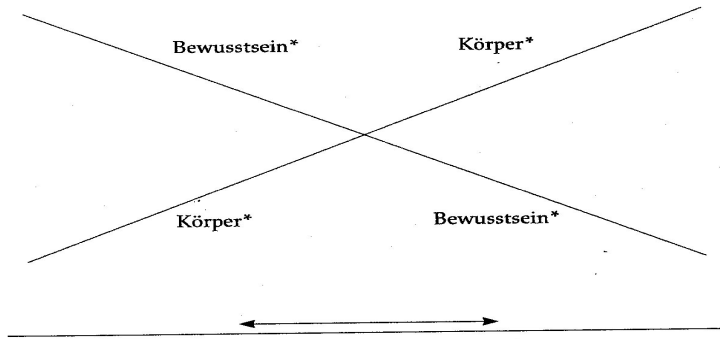


Abb. 1: Der Chiasmus als regulatives Schema nach F. Vogelsang (S. 177)

Vogelsang bemerkt: „Die beiden Größen Bewusstsein* und Körper* stehen sich nicht mehr wie Blöcke gegenüber, sondern verschränken sich, sie überkreuzen sich analog zu dem Buchstaben Chi. Bewusstsein* und Körper* sind nicht getrennte Substanzen, sondern zwei Größen, die in der Verschränkung eine Verbindung eingehen. Welches Phänomen des Leibes auch immer erscheint, es erscheint nach dieser Skizze als Folge der Verschränkung.“ (S. 176) Man sieht in der Graphik wie auch im Text, wie der Autor die Wörter „Körper“ und „Bewusstsein“ jeweils mit einem Asterisk versieht, um zu signalisieren, „dass es sich dabei nicht um bekannte Größen handelt“ (S. 176). – Worum aber handelt es sich dann? Markiert nicht die verzweifelte Anbringung des Sternchens genau jene epistemologische Aporie, der Vogelsang mit seinem antidualistischen „phänomenologischen Realismus“ zu entkommen trachtet? Ist es uns rein sprachlich überhaupt möglich, jedwede kategoriale Trennung von Außen- und Innenwelt zu revidieren? Und wenn das uns nur um den Preis des Sternchensetzens in philosophischen Untersuchungen möglich ist, welche Folgerungen ziehen wir aus dieser Beobachtung?

Frank Vogelsang kapriziert sich im Fortgang seiner Überlegungen auf die „Erscheinungsweise X in der Mitte des Chiasmus“ (S. 210, S. 269). Dort treffen, sofern ich es richtig begriffen habe, „Bewusstsein*“ und „Körper*“ bzw. „die Erscheinungsform der Wirklichkeit als Gedanke“ und „die Erscheinungsform der Wirklichkeit als Ding“ in einem Indifferenzpunkt zusammen,

der Beurteilung der Wirklichkeit kritisieren zu wollen. Eine oberflächliche Missachtung kann durchaus sogar auch gefährlich werden, etwa dann, wenn obskurante und esoterische Lehren versuchen, die Standards der Aufklärung zu unterminieren.“ (S. 67) UFO-Gläubigkeit etwa hält der Autor für „skurril“ (S. 67).

wo sie je nach Perspektive entweder als „X (Gefühl)“ oder als „X (Atmosphäre)“ phänomenal werden. Zur Klärung führt der Autor eine Definition des Leibphilosophen Hermann Schmitz an, dergemäß „*Atmosphäre* im hier gemeinten Sinn [...] die randlose Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen [ist], was als anwesend erlebt wird“ (S. 271).

Überhaupt zeigt sich Vogelsang in bewundernswerter Weise frei von der Furcht, eines wüsten Eklektizismus geziehen zu werden; untermauert er doch seinen „phänomenologischen Realismus“ nicht nur mit Stoff aus dem quasi hauseigenen phänomenologischen Lager (Merleau-Ponty, Schmitz), sondern ebenso mit Material aus der vermeintlichen feindlichen Nachbarschaft der analytischen Philosophie, indem er das „Konzept des Internal Realism“ Hilary Putnams zur Stabilisierung seines Gebäudes herbeiführt. Putnam statuiert zwei Wahrheitskriterien: erstens das des Sichbewährthabens, zweitens das der Kohärenz von Aussagen. Im Rückgriff hierauf schickt sich Vogelsang an, auf seine Art den – ungeliebten – „zweitteiligen Ansatz der Wahrheit auf einen dreiteiligen aus[zu]weiten“ (S. 354); und zwar folgendermaßen: „Das Wahrheitskriterium der Kohärenz der Aussagen untereinander gehört der Erscheinungsform der Wirklichkeit als Gedanke an. Das Wahrheitskriterium des kritischen Erfahrungsbezugs der Aussagen, der Bewährung also, gehört der Erscheinungsform der Wirklichkeit als Ding an. Das Wahrheitskriterium der fundamentalen Werte, die erst die Kriterien der rationalen Akzeptierbarkeit generieren, gehört der Erscheinungsform der Wirklichkeit als X (Atmosphäre) bzw. X (Gefühl) an.“ (S. 355)

Auch den „sozialphilosophischen Ansatz von George Herbert Mead“ stellt Vogelsang in die Reihe derjenigen Theoriebildungen, welche „die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt vermeide[n]“ (S. 291). Und wenn schließlich auch noch die Quantenmechanik („Der Ansatz von Werner Heisenberg“) mit ihrer von ontologisch desorientierten Geisteswissenschaftlern seit je angehimmelten Unschärferelation antritt, um Vogelsangs „offene Wirklichkeit“ zu plausibilisieren, ist der Leser entweder endgültig überzeugt oder vollends von der Anstrengung entkräftet, dem Autor bei der synkretistischen Konstruktion des „Chiasmus als regulatives Schema“ zu folgen.

Wer geneigt ist, Biographisches in Anschlag zu bringen, um Eigenarten theoretischer Hervorbringungen zu erklären, könnte im Falle Frank Vogelsangs vergleichsweise leichtes Spiel haben. Der Autor ist nämlich sowohl Diplom-Ingenieur als auch evangelischer Theologe in der Funktion des Direktors der Evangelischen Akademie im Rheinland. Mithin könnte man die hier besprochene Publikation als den Versuch ansehen, die zwei wissenschaftlichen Seelen in der einen Brust zu homogenisieren. Das Buch ist von der Absicht getragen, andere Wirklichkeiten als die von der technisch-mechanischen „Leonardo-Welt“ produzierten und sanktionierten zuzulassen, ohne dabei in skeptizistischer oder gar esoterischer Manier jedwede Geltung der wissenschaftlichen und alltäglichen Rationalität zu bestreiten. Um dieser Intention willen gerät das „cartesianische“ Modell der antithetisch einander gegenüberstehenden zwei Substanzen ins Visier der Kritik.

Einige Bedenken gegen eine Herbeizwingung der „Einheit der Hinsichten“ auf die natural-spirituale Doppelgesichtigkeit des Menschen hegt der katholische Philosoph Robert Spaemann: Jemand, der nicht eine teleologisch im Willen des einen Schöpfergottes gründende Einheit der

Schöpfung anerkennen mag, „sollte es beim Zwielight belassen und um der Menschlichkeit des Menschen willen darauf verzichten, den Dualismus, das gespaltene Menschenbild, überwinden zu wollen. Für ihn“, so Spaemann (1987: 38) weiter, „sollte immer noch gelten, was Friedrich Schiller zu seiner Zeit den Naturforschern und Philosophen empfahl:

„Feindschaft sei zwischen euch!
 Noch kommt das Bündnis zu frühe;
 Wenn ihr im Suchen euch trennt,
 Wird erst die Wahrheit erkannt.“

Literatur

- Hövelmann, G.H. (2010). Editorial. Historische Fallstudien zur Anomalistik. *Zeitschrift für Anomalistik*, 10, 202-236.
- Janich, P. (2008). Es geht nicht um die Lösung von Welträtseln. *FAZ.Net*, 22. September 2008 [Zugriff: 11.1.2012].
- Mittelstraß, J. (2001). Konstruktion und Deutung. Über Wissenschaft in einer Leonardo- und Leibniz-Welt. *Festvortrag an der Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I*, gehalten am 31. Januar 2001. Abrufbar unter <http://edoc.hu-berlin.de> [Zugriff 8.1.2012].
- Spaemann, R (1987). *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München: Piper.

Eugene Subbotsky

Magic and the Mind

Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behaviour

Oxford & New York: Oxford University Press, 2010

ISBN 978-0-19-539387-3, 202 Seiten, \$ 39,95

Rezensent:

GERHARD MAYER¹²

Magische Glaubensvorstellungen und magisches Denken sind Gegenstände des Forschungsinteresses unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen. Die jeweiligen Schwerpunktsetzungen werden durch die fachspezifischen Erkenntnisinteressen bestimmt und differieren dementsprechend.

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

sprechend. Ethnologen und Anthropologen sind an der Beschreibung und dem Verständnis ‚fremder Lebenswelten‘ interessiert, die sich oft in einem auf ein magisches Weltbild bezogenen Handeln besonders verdichtet und scharf konturiert darstellen. Die europäische Ethnologie (Volkskunde) hat den Volks(aber)glauben im Visier, wie er sich in Sagen und Mythen, aber auch in manchen fremd, rückständig und oft kurios anmutenden Bräuchen, Denkweisen und Verhaltensformen niederschlägt. Für Religionswissenschaftler sind die Relationen zwischen verschiedenen magischen Praktiken mit den daran geknüpften Beliefs und den in den großen Religionen institutionalisierten magischen Ritualen von besonderer Relevanz, die entsprechend ausgeprägte Differenzierungsbemühungen zur Folge haben. In der Psychologie gibt es einige Unterdisziplinen, die sich mit dem Themenbereich des magischen Denkens, Handelns und der magischen Beliefs beschäftigen. So etwa die Entwicklungspsychologie, die sich im Rahmen der Forschung zur kognitiven Entwicklung beispielsweise mit dem auf Piaget (1988) zurückgehenden Modell einer von magisch-partizipativen Vorstellungen geprägten prälogischen Stufe des Denkens auseinandersetzt. In der klinischen Psychologie werden vor allem diejenigen Aspekte magischen Denkens untersucht, die Bezug zu bestimmten Krankheitsbildern wie etwa der schizotypischen Persönlichkeitsstörung haben. Die so genannte „anomalistische Psychologie“, wie sie als eine Teildisziplin der Psychologie vor allem von britischen Psychologen um Chris French definiert wird, profitiert stark von der wahrnehmungspsychologischen Forschung, bezieht aber auch andere Teildisziplinen der Psychologie sowie psychophysiologische Aspekte mit ein.¹³

Eine Gemeinsamkeit dieser unterschiedlichen Ansätze besteht darin, dass magisches Denken und Handeln als eine Form von Devianz von der bei uns herrschenden Norm des erwachsenen, rationalen und vernunftgeleiteten Verhaltens interpretiert wird. Es kennzeichnet rückständige, zurückgebliebene, unterentwickelte und mit mangelndem Realitätssinn ausgestattete Personen oder aber solche, die Opfer einer Verzerrung der Wahrnehmung sind. Magisches Denken und Handeln beschreibt einen unerwünschten Zustand, der möglichst überwunden oder aber vermieden werden soll.

Der an der Lancaster University in Großbritannien lehrende und forschende Entwicklungspsychologe Eugene Subbotsky ist einer der wenigen, die einen gänzlich anderen Weg eingeschlagen haben. Schon seit beinahe dreißig Jahren untersucht er die Entstehung und Auswirkungen magischen Denkens und metaphysischer Glaubensvorstellungen vor allem bei Kindern, aber auch bei Erwachsenen. Nachdem er die überaus interessanten Ergebnisse seiner kontinuierlichen Forschung im Laufe der letzten Jahrzehnte in renommierten psychologischen Fachzeitschriften publiziert hatte, hat er nun seine Arbeit in einer Monographie zusammengefasst und in den Rahmen anderer Forschungsbefunde gestellt.

Das Buch umfasst neben einem Vorwort und einem Epilog zwölf Kapitel, in denen jeweils unterschiedliche Aspekte des Themas bzw. seiner Grundthese gebündelt dargestellt werden. Diese forschungsleitende Grundthese lautet folgendermaßen: “[I]nitially, NIMBs (= *noninsti-*

13 In der Bezeichnung *Die Psychologie des Aberglaubens* (Vyse, 1999 – im Original: *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1997) findet man den despektierlichen Aspekt solcher Ansätze stärker verdeutlicht.

tutionalized magical beliefs) appear in children as a legitimate, conscious form of beliefs that coexist with the belief in physical causality; later, under pressure from science and religion, NIMBs go into the domain of the subconscious” (S. 15). Subbotsky unterscheidet zwischen den “institutionalized” und den “noninstitutionalized magical beliefs“. Während die institutionalisierten magischen Glaubensvorstellungen als Elemente einer offiziellen religiösen Ideologie auch im Erwachsenenalter legitimiert sind – etwa der Glaube daran, dass ein göttliches Wesen nicht den Naturgesetzen unterworfen ist und dadurch Wunder bewirken kann –, ist dies bei den NIMBs nicht mehr der Fall. Nur als Kind darf man bis zu einem gewissen Alter dem Glauben anhängen, dass es neben den physikalisch-kausalen Wirkmechanismen andere, magische, Wirkmechanismen gibt.

Von dieser allgemeinen Grundthese leitete Subbotsky im Laufe der Jahre einige Subthesen ab, deren Überprüfung und Kontextualisierung er jeweils ein oder mehrere Kapitel widmete. So untersuchte er etwa die Bedingungen, unter denen magische Glaubensvorstellungen sowohl bei älteren Kindern als auch bei Erwachsenen aktiviert werden können, dergestalt, dass sie sich auf Handlungen auswirken, ohne dass sich die Handelnden dessen bewusst werden müssen. Er konnte in verschiedenen Experimenten nachweisen, dass auch bei Erwachsenen unter bestimmten äußeren Umständen (Ekel oder Angst vor Ansteckung induzierende Situationen, aber auch Situationen, deren Fehleinschätzung hinsichtlich einer möglichen magischen Wirkung mit hohen persönlichen Kosten verbunden wären) sehr leicht Verhaltensweisen aktiviert werden können, die auf magischen Glaubensvorstellungen beruhen. Dies stützt das inzwischen gut belegte „coexistence“ model of the development of ontological causal beliefs“ (S. 52) und auch die Tatsache, dass magisches und kausal-logisches Denken während der gesamten Lebensspanne koexistieren.

Dass es sich in vielen Fällen nicht um eine gleichrangige und ‚friedliche‘ Koexistenz handelt, zeigen verschiedene Experimente mit erwachsenen Personen, mit denen Subbotsky die Hypothese untersuchte, nach der Menschen dazu neigen, sich gegen den Versuch magischer Beeinflussung zu wehren („protection against magical suggestion hypothesis“). Dabei berücksichtigte er als abhängige Variable sowohl die Ausprägung magischer Glaubensvorstellungen, als auch – in einem Experiment – die Auswirkung auf Traum inhalte, um damit die von der magischen Suggestion betroffenen Ebenen differenzieren zu können. Denn nach der Grundthese von Subbotsky wirken ja die auch im Erwachsenenalter noch bei den meisten Personen bestehenden magischen Glaubensvorstellungen unterbewusst. Dies konnte er eindrucksvoll bestätigen: Während im wachbewussten Antwortverhalten spezifische Strategien nachgewiesen werden konnten, die einen potenziellen ‚magischen‘ Effekt ausschließen (Erinnerungsveränderungen, signifikante Fehler in der Selbstwahrnehmung), zeigt sich in der ‚Traumbedingung‘ – hier sollten die Versuchspersonen in der Nacht einen Traum mit einem von ihnen selbst bestimmten und gewünschten Traum inhalt träumen, einmal mit Unterstützung eines magischen Spruchs und in der Kontrollbedingung ohne diese – eine signifikant unterschiedliche Traumstruktur unter den beiden Versuchsbedingungen.

Das oben angeführte „Koexistenz“-Modell bezieht sich auf die beiden Formen ‚magisches Denken‘ vs. ‚kausal-logisches naturwissenschaftliches Denken‘. Subbotsky weist auf ein metho-

disches Problem hin, das eine solche Dichotomie aufwirft. Es gibt nämlich zwei weitere Varianten der Interpretation der Realität, die man als Zwischenformen betrachten kann: zum einen die Möglichkeit, unverstandene nichtphysikalische kausale Ereignisse als Ergebnis einer noch unbekanntem physikalischen Kraft oder eines unbekanntem ‚Feldeffekts‘ zu verstehen, zum anderen, sie auf physikalisch nachweisbare Gehirnprozesse zu reduzieren. Die derzeit stark wahrnehmbare Tendenz, anomalistische Phänomene mit quantenmechanischen Modellen mehr oder weniger plausibel erklären zu wollen, gehört zu diesen Varianten. Ihnen ist gemeinsam, dass sie einen Ausweg aus dem Dilemma zu bieten scheinen, das Offensichtliche der Existenz anomaler Phänomene nicht leugnen zu müssen bzw. können, ohne sich dabei zugleich selbst eines Abfallens vom Glauben an die naturwissenschaftliche Logik zu bezichtigen.

Ein weiterer Aspekt des Themenfeldes betrifft die Frage nach den negativen und/oder positiven Folgen magischen Denkens und magischer Glaubensvorstellungen für die kognitive Entwicklung, aber auch für das Sozialverhalten. Auch hier zeigten sich äußerst interessante experimentelle Befunde, so etwa, dass die Exposition von Filminhalten mit magischen Handlungen („Harry Potter“) die Imaginationsfähigkeit und Kreativität von Schulkindern fördert.

Ebenfalls sehr anregend sind die Experimente zum Zusammenhang von partizipatorisch-magischen Denken und dem Bereich der (Massen-)Suggestion, wie sie unsere Kultur in hohem Maße prägt, z.B. im ganzen Bereich der Werbung (Product Placement etc.). Dass auch der moderne Alltag fast eines jeden von kleinen abergläubischen Handlungen durchsetzt ist, leuchtet schnell ein, und die meisten können auch gut damit leben, da sie als marginale und harmlose Überbleibsel einer weniger aufgeklärten kulturellen Vergangenheit interpretiert und geduldet werden können. Es ist eines der Verdienste dieses Buches, mittels empirischer Daten aufzuzeigen, wie zentral und in welch großem Stil Strukturen magischen Denkens in den Grundfesten unserer modernen (ökonomischen) Gesellschaft verankert sind.¹⁴

Dies sind nur einige Facetten dessen, was Subbotsky und seine Mitarbeiter an experimentellen Befunden erarbeitet haben und was der Autor in vorbildlich klar strukturierter Weise aufbereitet hat.¹⁵

14 Diese Vorstellung ist nicht neu. Bei dem Religionswissenschaftler Culianu finden sich vergleichbare Gedanken, die er allerdings theoretisch hergeleitet hat. Er schreibt beispielsweise: „Damit ein Subjekt an magischen Operationen teilnimmt, ist es nicht nötig, daß die Vorstellung der Magie selbst die Bewußtseinsschwelle überschreitet“ (Culianu, 2001: 158), und an anderer Stelle: „Der Magier beschäftigt sich heute mit Public Relations, Propaganda, Marktforschung, Meinungsumfragen, Werbung, Information, Gegeninformation, Desinformation, Zensur, Techniken der Spionage und sogar der Kryptographie, einer Wissenschaft, die im 16. Jahrhundert einer der Zweige der Magie gewesen war“ (ebd.: 159); und schließlich: „Dagegen hat nichts die Magie in dem Bereich ersetzt, der ihr eigen war, nämlich dem der intersubjektiven Beziehungen. Sofern Soziologie, Psychologie und angewandte Psychosozologie immer noch eine operative Seite haben, stellen sie heutzutage die unmittelbaren Fortsetzungen der Renaissance-Magie dar“ (ebd.: 160).

15 Wer sich detaillierter über den Inhalt der einzelnen Kapitel informieren will, dem seien die entsprechenden Webseiten des Verlags empfohlen, die kurze Abstracts zu jedem Kapitel bereitstellen: <http://www>.

Dass dieses Buch eine lohnenswerte Lektüre darstellt, liegt nicht nur an der Darstellung dieser Befunde, was allein schon hinreichend wäre. Es ist darüber hinaus noch in weiterer Hinsicht äußerst anregend. Das erste Kapitel bietet nämlich eine knappe, aber sehr nützliche Unterscheidung und Strukturierung verschiedener Konzepte, die zusammen die „magische Realität“ bilden. Eine solch klare Differenzierung vermisst man oft in anderen Studien, was dann schon fast zwangsläufig zu Missverständnissen oder Unschärfen in der Argumentation führt. Darüber hinaus stellt das Buch die Dokumentation einer fast schon exemplarisch zu nennenden anspruchsvollen und kreativen Methodik in der experimentellen psychologischen Forschung dar. Es ist schon bemerkenswert, wie scharfsinnig Subbotsky seine Forschungsfragen entwickelt und vertieft und so sukzessiv ein vielschichtiges Gesamtbild gewinnt.

Dabei liegen die Dinge im Themenbereich des magischen Denkens und der magischen Glaubensvorstellungen nicht gerade offen zutage, denn wir haben es mit einem in unserer Gesellschaft leicht zu Stigmatisierungen führenden Topos zu tun, der eine entsprechend umsichtige Operationalisierung der Forschungsfragen notwendig macht. Außerdem werden Konzepte magischen Denkens und Handelns im alltäglichen Sprachgebrauch oft in vieldeutiger Verwendung benutzt, z.B. im Kontext von illusionistischen Tricks wie auch der ‚Zauberei‘ oder ‚okkulten magischen Praxis‘, so dass man bei dem Erheben von Daten viel Vorsicht walten lassen muss, tatsächlich das zu messen, was man zu messen glaubt (vgl. z.B.: „Although initially most children called this event magical, a more thorough examination of their answers revealed that what they actually had meant was a trick“ – S. 68). Meistens, wenn sich einem bei der Lektüre Fragezeichen in methodisch-konzeptioneller Hinsicht auftun, stellt man beim Weiterlesen fest, dass sich Subbotsky dieser Probleme bewusst war und geeignete Maßnahmen ergriffen hat. Entsprechend findet man also immer wieder erstaunliche Lösungen für komplexe methodische Fragestellungen, auf die man selbst vielleicht nicht gekommen wäre.

Eine Besonderheit des Ansatzes von Subbotsky will ich noch ansprechen: Eine seiner bevorzugten technischen Methoden zur experimentellen Überprüfung seiner Fragestellungen ist das Anwenden professioneller Zaubertricks. Z.B. arbeitet er oft mit einem kleinen Kästchen, dessen Inhalt ohne sichtbare äußere Einwirkung manipuliert wird oder verschwindet. Einen vergleichbaren Einsatz von Zaubertricks in der experimentellen Forschung findet man in der Regel im Bereich der anomalistischen Psychologie und, allgemeiner, in vielen Ansätzen der Skeptiker, die mit den Mitteln des (Bühnen-)Illusionismus eine Desillusionierung (falsche Wahrnehmungen) bzw. Entlarvung (Betrugsvorwurf) bewerkstelligen wollen. Subbotsky hingegen wendet solche Methoden an, um Erkenntnisse über menschliche Bedürfnisse und Kognitionen, inklusive der kognitiven Entwicklung, zu gewinnen.

Für ihn scheint noch immer die Faszination am kindlich-magischen Universum als treibender Motor zu stehen, mit deren Schilderung er den Impuls für den Einstieg in dieses Forschungsfeld beschreibt und mit der er auch das Buch beginnt:

[W]hile playing with my young son, I was surprised to see how easy it was for him to solve the most difficult imaginary problems and to find ways out of all the traps that I was trying to set up for him. [...] What impressed me most in my son's attitude was not that he was strongly overestimating his abilities and generally ignorant of the limitations of reality; rather, it was his absolute confidence in the idea that nature would be kind to him (S. ix)

Dies kennzeichnet eine neugierige und offene Haltung, die sich grundlegend von derjenigen unterscheidet, die missionarisch die Fahnen der Aufklärung und Desillusionierung trägt. Vor diesem Hintergrund lohnt sich noch einmal der Blick auf die Ergebnisse der weiter oben erwähnten Experimente zur „protection against magical suggestion hypothesis“, denn sie regen zu Überlegungen an, die über den Fokus der Studien hinausgehen, etwa zur Bewertung des Sheep-Goat-Effekts oder der ubiquitär vorzufindenden These, dass der Rückfall in magische Beliefs ein Resultat allgemeiner Verunsicherung sei und Angst vor der Zukunft ausdrücke. Die Befunde der Forschergruppe um Subbotsky legen eher eine gegenteilige Interpretation nahe oder machen sie zumindest als Alternative plausibel: dass nämlich die Verengung des Blickwinkels im Zeichen der reduktionistisch-materialistischen Aufklärung (unbewusst) angstgetrieben sein könnte und dass – dies gilt zumindest für westliche Erwachsene – die Vorstellung der Wirksamkeit magischer Praktiken eher verunsichert und ängstigt. Die Welt wird unter einer solchen Wirksamkeitsannahme weniger berechenbar und kontrollierbar.

Andererseits wäre eine Welt ohne magisches Denken und magische Glaubensvorstellungen äußerst langweilig, wie Subbotsky in einem Gedankenexperiment im Epilog eindrucksvoll zeigt. Hier allerdings – und das ist ein kleiner Kritikpunkt – bekommen die Ausführungen eine leicht missionarische Note, denn so armselig eine durch und durch nur dem rationalen Denken verpflichtete Kultur auch sein würde – ein Mangel an magisch-partizipatorischen Denken ist nicht zwingend und schon gar nicht allein die Ursache für die gegenwärtigen globalen ökologischen Probleme, wie Subbotsky ganz am Ende seines Buches suggeriert, so dass einfach ein Mehr davon diese Probleme lindern würde. Im Gegenteil: In diesem Punkt scheint gerade ein exorbitanter Mangel an Vernunft und rationalem Denken konstruktive Lösungen zu verhindern. Eine Mehrzahl der Menschen scheint sowohl auf individueller als auch auf kollektiv-staatlicher Ebene der Phantasie aufzusitzen, dass es schon nicht so schlimm kommen und dass man selbst nicht zu den substanziell Betroffenen gehören werde. Hier kommt das weiter oben genannte kindliche Vertrauen in die Gutmütigkeit der Natur („absolute confidence in the idea that nature would be kind to him“) zum Ausdruck, das aber in diesem Fall nicht kreatives Problemlöseverhalten stimuliert, sondern das Verharren in einer rational nicht begründbaren Art des Umgangs mit unserer natürlichen Lebensumwelt befördert.

Trotz dieser kleinen Kritik: Das Buch *Magic and the Mind* ist inspirierend und vermag zu (unbotmäßigen) Gedankengängen anregen. Wenn es nicht zu einem Standardwerk wird, was es eigentlich werden müsste, dann liegt das sicher nicht an mangelnder Qualität oder Bedeutsamkeit, sondern daran, dass die Inhalte teilweise den weit verbreiteten gängigen und aufgrund ihrer Bequemlichkeit auch liebgewonnenen Vorstellungen über magisches Denken und Handeln widersprechen und damit zu grundlegenden Einstellungsänderungen nötigen würden. Wer sich

für magisches Denken als einer anthropologischen Grundkonstante interessiert und keine Angst vor neuen und ungewöhnlichen Erkenntnissen hat, dem sei dieses Buch unbedingt empfohlen.

Literatur

Culianu, I.P. (2001). *Eros und Magie in der Renaissance*. Frankfurt/M.: Insel.

Piaget, J. (51988). *Das Weltbild des Kindes*. (5. Aufl.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Vyse, S.A. (1999). *Die Psychologie des Aberglaubens. Schwarzer Kater und Maskottchen*. Basel: Birkhäuser.

Manfred Geier

Aufklärung. Das europäische Projekt

Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 2012

ISBN 978-3-498-02518-2, 415 Seiten, € 24,95

Rezensent:

FRANZ SIEPE¹⁶

Manfred Geier konstruiert sein Buch *Aufklärung* als Summe von „sieben Erzählungen“, welche in einzelnen die folgenden Personen bzw. Personengruppen behandeln:

- John Locke,
- Anthony Ashley Cooper Shaftesbury,
- französische Aufklärer (Voltaire, Rousseau und Diderot; Enzyklopädisten / Materialisten),
- Moses Mendelssohn,
- Immanuel Kant,
- Olympe de Gouges und
- Wilhelm von Humboldt.

16 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. Essays- 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*.

Der Autor legitimiert die Wahl dieses Aufbauprinzips folgendermaßen: „Es waren schon immer Einzelne, die sich in konkreten geschichtlichen Problemsituationen auf unterschiedliche Art und Weise als Aufklärer zu Wort meldeten. Einige regten erfolgreich Freiheitsbewegungen an, andere scheiterten an übermächtigen Widerständen und zahlten mit ihrem Leben. ‚Aufklärung‘ wäre nur ein leerer Begriff ohne die anschaulichen Beispiele der Menschen, die für sie argumentiert, gestritten und gelitten haben; und die philosophischen, schriftstellerischen und politischen Aktivitäten dieser Individuen wären blind gewesen, wenn sie nicht alle der überindividuellen Maxime gefolgt wären, jederzeit selbst zu denken.“ (S. 13)

Geiers Buch ist getragen von einer großen Vorliebe für Kant und die allbekannte Parole aus der Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ So repräsentiert der mündige „Selbstdenker“ für Geier den konkurrenzlosen Prototypen des aufgeklärten Individuums. Und wenn uns heute dieses Ideal kaum mehr umstürzlerisch erscheint, liegt das vielleicht daran, dass inzwischen jedermann das Denken auf eigene Faust und ohne Rücksicht auf tradierte Muster für das Allernatürlichste hält?

Währenddessen hatte schon Thomas von Aquin seine scholastische Wissenschaftlichkeit auf die „Idee der Autonomie des Verstandes“ (Mensching, 1997: 61) gegründet, wie überhaupt das angeblich so finstere Mittelalter so völlig lichtlos keineswegs war.¹⁷ Sollten wir tatsächlich so weit wie manche Autoren der Aufklärungsepoche gehen wollen, allen vornezeitlichen Dichtern und Denkern den Mut zum „Selbstdenken“ abzusprechen?

Etwas überraschend für denjenigen, der Manfred Geiers frühe Publikationen aus den 1970er und 1980er Jahren kennt, dürfte des Autors heutige Tendenz zur heroisierenden Personalisierung des Aufklärungsgeschehens sein. Damals nämlich stand er selbst noch einem historischen Materialismus nahe, der das je Individuelle als Epiphänomen gesamtgesellschaftlicher, sozio-ökonomisch determinierter Prozesse verstand und jede „spezifische Form des Argumentierens [...] als eine *historisch besondere* Form [begriff], in der verschiedene geschichtliche Stufen ihres Gewordenseins aufgehoben sind“ (Geier *et al.*, 1977: 75; Hervorhebung im Original). Jetzt hingegen legt das hier zu besprechende Buch die Emphase auf die „Einzelnen“ als die eigentlichen Träger kulturgeschichtlich relevanter Argumentation, hier: des Aufklärungsdiskurses. In diesem Sinne ist es nicht ohne Konsequenz, wenn der Name Karl Marx nur ein einziges Mal (S. 305) auftaucht, und zwar im Kant-Kapitel – neben Heidegger und Lessing – anlässlich der Erwähnung der Lektüren Hannah Arendts.

Gewiss, man muss den Autor des *Kapitals*, für den Religion „Opium des Volks“ bedeutete und der (*Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*) die „Kritik der Religion“ als die „Voraussetzung aller Kritik“ erachtete, in einem Buch über Aufklärung nicht um jeden Preis referieren; und gewiss sollte niemand verpflichtet werden, die Last von Jugendsünden, die er zwischen dreißig und vierzig beging, bis zum Ende mit sich herumzutragen: „Wir können aus unseren Fehlern lernen“ (S. 294), sagt Geier. Dass aber in einem dicken deutschen Buch über

¹⁷ Siehe etwa Flasch & Jeck (1997: passim).

die Zeit der Aufklärung aus der Feder eines gelehrten Germanisten Christoph Martin Wieland keines Wortes gewürdigt wird, verdient nichts anderes als die Note „mangelhaft“. – „Hab' ich um meine Zeit und meine Nation dies verdient?“ (zit. n. Gruber, 1827-1828: 4. Teil, 256; Sperrung im Original), klagte Wieland schon damals, als ihn jüngere, aufmüßige Zeitgenossen zum alten Eisen werfen wollten.

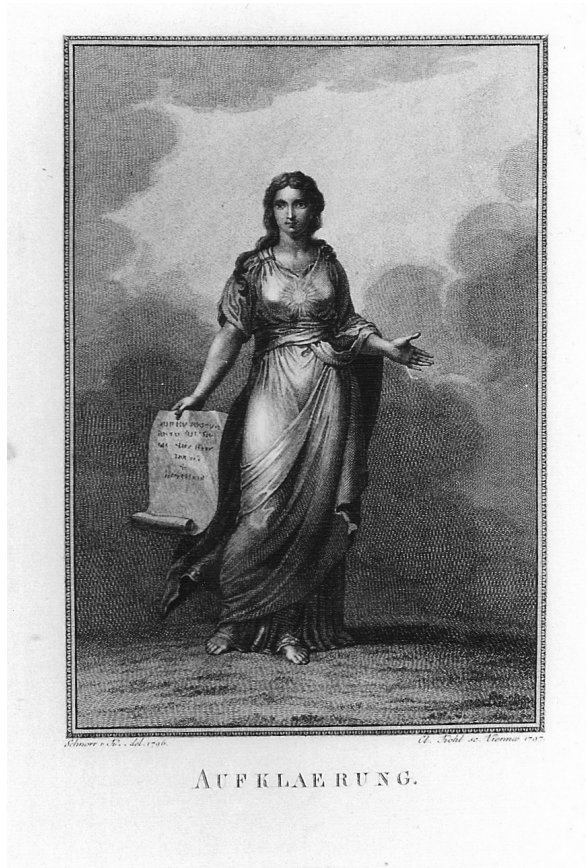


Abb. 1. *Aufklärung.* Titelkupfer von Clemens Kohl nach Johann Veit Friedrich Schnorr von Carolsfeld, 1796/97. Mit freundlicher Genehmigung der Klassik Stiftung Weimar und des Wieland-Museums Biberach.

Quasi als Kompensation sei an dieser Stelle ein Kupferstich (Titelkupfer) eingefügt, welcher der „Prachtausgabe“ der *Sämtlichen Werke* Wielands (Ausgabe letzter Hand) entnommen ist. Diese schöne und grazile *Aufklärung* zierte damals Wielands *Gedanken über den freyen Gebrauch der Vernunft in Gegenständen des Glaubens* (Erstschrift im *Deutschen Merkur* 1788) und damit eine – wunderbar lesbare und höchst lesenswerte – Abhandlung, die im Kern die

Summe der damaligen Aufklärungsphilosophie enthält, sofern sie sich als religions- und abergläubenskritisch verstand. Es ist dies ein herausragendes Beispiel abendländischer Humanität und m.E. nach Inhalt und Ton einzigartig.

Ein wenig antiquiert klingt heutzutage vielleicht Wielands menschenfreundlich-duldsame Weisheit des Schlusses der *Gedanken über den freyen Gebrauch der Vernunft*: „Die Philosophie hat nützlichere Dinge zu thun, als die Schärfe ihrer Werkzeuge an den Grundpfeilern der moralischen Ordnung, und an dem, was zu allen Zeiten der Trost und die Hoffnung der besten Menschen gewesen ist, zu probieren; und der Philosoph ist kaum dieses Namens werth, der nicht bedenkt, dass gegen Einen Menschen, der der Religion ohne Nachtheil seiner Moralität und Gemüthsruhe entbehren kann, zehn tausend sind, die, wofern sie auch ihren edelsten Zweck an ihnen verfehlte, doch ohne den Zaum, den sie ihnen anlegt, schlimmer, oder ohne die Hoffnung, die sie ihnen giebt, unglücklicher seyn würden, als sie sind“ (Wieland, 1827-1828: 132; Sperrung im Original).

Nichtsdestoweniger zeigt sich Wieland als entschiedener Gegner „aller Arten von religiöser Betrügerey, aller Magie und Geisterseherey, aller neuen Orakel, übernatürlichen Künste und gauklerischen Operationen“ (Wieland, 1827-1828: 38). Aber er war wie in allem, so auch in Angelegenheiten der Religions- und Aberglaubenskritik, eben kein Rigorist, sondern von einer souverän-heiteren Weitherzigkeit, die sich nicht zuletzt dem Gentleman-Ideal Shaftesburys verdankt.¹⁸

Dem englischen Grafen widmet Manfred Geier ein feines Kapitel, nachdem er zuvor mit John Locke einen Wegbereiter von Toleranz, liberalem Naturrecht und vernunftgemäßer Religion vorgestellt hat. Shaftesbury, platonisierender Schüler des strengen Empiristen Locke, stellt dessen epistemologischer *tabula rasa* den allen Menschen keimhaft mitgegebenen *moral sense* entgegen, der uns im Ästhetischen wie im Moralischen zur Kalokagathie, zur körperlichen, geistigen und moralischen Vollkommenheit, disponiert. „Durch Shaftesbury lernt die Philosophie der Aufklärung zu lächeln“, notiert Geier, (S. 73) der bereits in einer früheren Publikation mit der Urbanität des Shaftesburyschen Humors sympathisiert hatte (Lütkehaus, 2006). Guter Humor als Kulturkorrektiv rangiert für Shaftesbury weit vor trocken-intransigentem Verdammung, weshalb er gegnerische Meinungen und Ansichten auf die „Probe des Lächerlichen“ (Test of Ridicule) stellt: „Was wirklich wertvoll und sinnvoll ist, wird sich nicht als lächerlich erweisen lassen; und was wir als wahrhaft lächerlich nachweisen können, wird viel von dem Wert verlieren, den man ihm irrtümlich zuschreibt, solange man es zu ernst genommen hat“ (S. 84).

Niemand wird ernsthaft bestreiten wollen, dass das Verlachen gegenüber dem Verbrennen einen gewaltigen Zivilisationsfortschritt bedeutet, doch ist auch dieses anscheinend so aufklärerische Mittel der Unschädlichmachung nicht ohne eine heikle Seite, insofern es entschlossen auf die gesunde Urteilskraft des *common sense / sensus communis* setzt und das dem Spott Preisgegebene wenn nicht faktisch exekutiert, so doch mit Medizinerblick pathologisiert.

18 Vgl. dazu etwa Siepe (2001: 92f.).

Bevorzugtes Objekt der Spötteleien der aufgeklärten Gesellschaft der Gentlemen war der „Enthusiast“, der „Schwärmer“, dessen Überzeugungen und Verhaltensweisen die vom gesunden Menschenverstand gezogenen Grenzen transgrediert. Spirituell Erleuchtete, Quäker oder die aus Frankreich vertriebenen protestantischen Kamisarden wurden Opfer des hochkultivierten Lächerlichmachens; und so stand auch die schöne Gabe des Witzes und des Humors im Dienste einer verständigen Vernunft, die im langen Reformprozess¹⁹ der Aufklärung ihr Terrain absteckt.

„Anfang des 18. Jahrhunderts bildeten die englischen Freidenker die Avantgarde der religionskritischen Aufklärung“, konstatiert Geier (S.102). Die französischen Philosophen folgten ihnen und propagierten einen von jeglicher Schwärmerei und jedem Geistesenthusiasmus gereinigten Menschen. „Der Mensch ist das Werk der Natur“, überschreibt der Autor das einschlägige Kapitel und bringt damit den aufklärungsspezifisch-materialistischen Antispiritualismus der Franzosen auf eine angemessen einfache Formel. Der deutschstämmige Paul Heinrich Dietrich, bekannter als Paul Henry Thiry d’Holbach, meinte in seinem *System der Natur* von 1770, in der früheren Geschichte habe der Mensch das „Studium der Natur“ missachtet, „um Phantomen nachzulaufen, die ihn wie die Irrlichter, die der Wanderer des Nachts erblickt, erschreckten, ihn blendeten und ihn vom einfachen Wege des Wahren abbrachten, ohne den er nicht zum Glück gelangen kann.“ (S. 164) Dementgegen formuliert er das Programm, „den Menschen zur Natur zurückzuführen, ihm Achtung vor der Vernunft, Ehrfurcht vor der Tugend wiederzugeben und die Schatten zu vertreiben, die ihm den einzigen Weg verbergen, der ihn sicher zu jener Glückseligkeit führen kann, die er erstrebt“ (S. 165).

Ins kompositorische Zentrum seines Buches stellt Manfred Geier das Kapitel „Wir träumten von nichts als Aufklärung. Wie Moses Mendelssohn sich für die kulturelle und gesellschaftliche Verbesserung der Juden engagierte“. Es ist dies das philosophisch anregendste und vielleicht auch anspruchsvollste Kapitel und wäre angesichts der dort ausgebreiteten Problemkonstellationen einer eigenständigen Rezension wert. Moses Mendelssohn („der deutsche Sokrates“) war entschiedener Verfechter von Vernunft und Gedankenfreiheit, gleichwohl aber nicht willens, seiner Religion eine Absage zu erteilen. Folglich fand er sich von christlicher Seite, besonders von seiten des enthusiastischen Johann Caspar Lavater, vor provozierende Fragen gestellt und litt bis zur körperlichen Ermattung unter derartigen Attacken. Er selbst sah sich in der Gefolgschaft des „toleranten jüdischen Aufklärer[s] des Mittelalters“ (S. 196) Moses Maimonides und war ab 1783 Ehrenmitglied der geheimen Berliner „Mittwochsgesellschaft“, die eine publizistische Abwehrschlacht gegen „Schwärmer und Geisterbanner, apokalyptische Träumer und sehnsüchtige Chiliasten, Wunderheiler und Alchemisten, offenbarungsgläubige Theosophen und erleuchtete Enthusiasten“ (S. 217) führte. Am 1. September 1784 schreibt Mendelssohn an den Arzt und Philosophen Johann Georg Zimmermann: „Wir träumten von nichts als Aufklärung, und glaubten durch das Licht der Vernunft die Gegend so aufgehellt zu haben, daß die

19 Taylor (2009) bezeichnet mit dem Begriff „REFORM“ (immer groß geschrieben) einen epochenübergreifenden „entzaubernden“ Aufklärungsvorgang mit dem Telos der Abschottung („Abpufferung“) des Selbst gegen alle „kosmosgebundene[n] Heiligkeitsvorstellungen“ (S. 272).

Schwärmerey sich gewiß nicht mehr zeigen werde. Allein wie wir sehen, steigt schon, von der andern Seite des Horizonts, die Nacht mit allen ihren Gespenstern wieder empor“ (S. 219f.).

Mendelssohn bestand – gegen Kant – auf der vernünftigen Beweisbarkeit der Existenz Gottes und verwarf im Streit mit Friedrich Heinrich Jacobi die „Schwärmerei“, die möchte, dass Gott nicht mittels logischer Deduktionen, sondern nur mittels der Intuition des Herzens wahrnehmbar sei. Manfred Geier positioniert sich offen gegen Jacobi, den er als „philosophischen Schwärmer“ (S. 220) apostrophiert. Dieser, Jacobi, brachte zumindest soviel klaren Verstand auf, eine gravierende Konstruktionsschwäche innerhalb der Statik der Kantschen *Kritik der reinen Vernunft* diagnostizieren zu können. (Nebenbei: Für Moses Mendelssohn spricht zweifellos die Tatsache, dass er die *Kritik der reinen Vernunft* für ein „Nervenkraft verzehrende[s] Werk“ hielt, dem seine Konzentrationsfähigkeit nicht gewachsen war [S. 227].)

Jacobis aufmerksame Lektüre des Kantschen Hauptwerks jedenfalls legte die Widersprüchlichkeiten bloß, „die im Begriff des affizierenden Dinges an sich versteckt liegen“ (Cassirer, 1974: 33): Dem Ding an sich, das Kant als aller Kausalität der Erscheinungen vorausgehend unterstellt hatte, kommt paradoxerweise trotzdem insofern Kausalität zu, als es eben „affiziert“. Doch ungeachtet der hochgradigen Problematik dieses Konstrukts und obschon er selbst nicht umhinkommt, eine irgendwie geartete Relation zwischen der intelligiblen Welt der Dinge an sich und der empirischen Welt der Phänomene zu denken, insistiert Kant auf der strikten Unabhängigkeit beider voneinander und tut es als „Schwärmerei“ ab, wenn einer wie Swedenborg die den Sinnen zugängliche für ein „Symbol“ der intelligiblen Welt hält. Ein aufgeklärtes Bewusstsein, so Kant, hat nun einmal absolut scharf zwischen den beiden Sphären zu differenzieren (Kant, 1978: 498; BA 108).

Dass der antimetaphysische Impuls der *Kritik der reinen Vernunft* wesentlich auch auf Kants skeptische Rezeption der „Geistersehereien“ Swedenborgs zurückgeht, hat sich inzwischen herumgesprochen (Böhme, 2005); dass jedoch Arthur Schopenhauer festen Glaubens war, sich in treuer Gefolgschaft Kants zu befinden, als er für die rationale Anerkennung supranaturalier Dinge wie Magie, Mesmerismus etc. plädierte, verdient vielleicht eine kurze Erwähnung. Gerade weil, so folgert Schopenhauer, die Dinge an sich unserer Erfahrung nicht zugänglich sind, sei es denkbar und möglich, dass sie – „metaphysische“ – Wirkungen ausüben:

„Wenn unsere natürliche Erkenntnisweise eine solche wäre, welche uns die Dinge an sich, und folglich auch die absolut wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwissen des Künftigen, alle Erscheinungen Abwesender, oder Sterbender, oder gar Gestorbener und alle magische Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen bloße Erscheinungen sind, deren Formen und Gesetze sich nicht auf die Dinge an sich selbst erstrecken; so ist eine solche Verwerfung offenbar voreilig, da sie sich auf Gesetze stützt, deren Apriorität sie gerade auf Erscheinungen beschränkt, hingegen die Dinge an sich, zu denen auch unser eigenes inneres Selbst gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben diese aber können Verhältnisse zu uns haben ...“ (Schopenhauer, 1991: 133).

Wir dürfen überzeugt sein, dass der von Schopenhauer verehrte Kant nicht eine Sekunde gezögert hätte, seinen selbstdenkenden Adepten der Schwärmerei zu bezichtigen. So vertrackt kann es laufen, wenn große Geister aufs Ganze gehen.

„Sind Europäer Kantianer?“, fragt Manfred Geier (S. 285) und überlegt: „Jedenfalls haben sie gute Gründe, es sein zu wollen; und zentrale philosophische Grundgedanken Kants sind bereits so weit ins allgemeine Bewusstsein der meisten Europäer eingegangen, dass sie für selbstverständlich gelten und nicht mehr mit Kants Namen verbunden werden. Man kann Kantianer sein, ohne es wissen zu müssen.“ – Doch was würde wohl Kant selbst, das Niveau des „allgemeinen Bewusstseins der meisten Europäer“ begutachtend, sagen? Würde er sich geschmeichelt fühlen zu hören, dies sei sein Werk? Was Geier allerdings primär im Auge hat, das ist die Idee des Völkerrechts, die Gestalt des mündigen, autonomen bürgerlichen Subjekts oder die Trennung von staatlicher und kirchlicher Gewalt; kurz: all die liberalen, demokratischen Errungenschaften, welche in unserer Vorstellung die universellen „Werte“ des – partikularen – Abendlands ausmachen. Keinen Raum belässt dieser selbstbewusst-aufgeklärte europäische Werteuniversalismus solch schädlichen und gefährlichen Absonderlichkeiten wie „Aberglaube und Schwärmerei, Vorurteile und Fanatismus, Borniertheit und Phantasterei“ (Umschlagstext). Dafür, dass das von Kant entzündete Licht nicht erlischt, bürgen philosophierende Leitfiguren wie Hannah Arendt und Karl Popper.

Beim Kant-Kapitel, mit dem das Buch eigentlich einen sehr respektablen Abschluss gefunden haben könnte, handelt es sich – wie ebenfalls beim letzten, dem Wilhelm-von-Humboldt-Kapitel – offensichtlich um die kondensierte Aktualisierung einer früheren Veröffentlichung des Autors, der bereits 2003 ein Buch über Kant und 2009 eines über die Brüder Humboldt (beide bei Rowohlt) erfolgreich auf den Markt gebracht hatte. Wilhelm von Humboldt wird von Geier der Reihe der wenigen („Es waren schon immer Einzelne ...“ s.o.) „aufgeklärten Selbstdenker“ subsumiert und liefert reichlich Stoff zur Reflexion über den Zustand der gegenwärtigen Bildungslandschaft. Diese ist jedoch, anders als das „allgemeine Bewusstsein der meisten Europäer“, weit entfernt davon, von den Ideen und Idealen der alten Aufklärung geformt zu sein, wie Geier als ehemaliger Universitätslehrer feststellen kann: „Die Hochschulen werden in einen Prozess der Ökonomisierung von Ausbildung verwickelt, der sich nicht an Humboldt, sondern an McKinsey orientiert.“ (S. 365) Zugleich wendet sich Geier gegen eine restaurativ-elitäre Inanspruchnahme des vielzitierten Humboldtschen Bildungsideals, wenn er (S. 366) im Habitus des antibourgeois Sozialrevolutionärs dekretiert: „Humboldts ‚höhere Bildung‘ wurde zum Erkennungszeichen für die ideennormative Selbstbestimmung des Bildungsbürgertums mythifiziert. Dass es Zeit ist, diesen ‚Mythos Humboldt‘ zu vergessen, zu zerstören oder ihm ein Grabmal zu setzen, soll nicht bestritten werden.“ Gleichviel: Der Auftrag der „Erziehung zur Mündigkeit“ (S. 370) bleibt für Geier oberstes pädagogisches Gebot, wobei der ganzheitlich-teleologische Bildungsgedanke Wilhelm von Humboldts weiterhin die beste Orientierung zu geben vermag. (Wer auch sonst, wenn nicht der bildungsbeflissene Bürger, würde ins Portemonnaie greifen, um ein stattliches Buch zum Thema Aufklärung anzuschaffen?)

So weit, so gut, doch wo bleiben die Frauen? Gab und gibt es neben den Selbstdenkern denn keine Selbstdenkerinnen? Immerhin findet Geier in Olympe de Gouges „eine mutige Frau“, der

er sein vorletztes Kapitel zueignet, und erzielt mit diesen 26 Buchseiten eine Frauenquote von 7,2 Prozent. Währenddessen ist die Sache selbst gar nicht komisch, sondern außerordentlich tragisch. Denn im Herbst 1793 wird Olympe de Gouges, die „den Mut hatte, selbst zu denken und als mündige Frau eigene Schritte außerhalb des patriarchalen Gängelwagens zu gehen“ (S. 331), in Paris guillotiniert. Die näheren oder weiteren Umstände: dass sie sich gegen Kolonialismus und Sklaverei und für „die Neger“ (S. 319) einsetzte; dass sie, selbst ein uneheliches Kind, in einem autobiographischen Roman „das Menschenrecht für illegitim geborene Kinder fordert[e]“ (S. 317); dass sie das freizügige Leben einer „Femme galante“ führte; dass Olympe de Gouges eine schwarzgelockte Haarpracht, ein „griechisches Profil“ und eine „schlanke Taille“ (S. 315) hatte; dass sie sich für soziale und politische Frauenrechte stark machte und von der jakobinischen Blutgier angewidert war: Alles das will angesichts des durch nichts zu rechtfertigenden Faktums, dass sie – am 3. November 1793 – vor einem feixenden Mob unters Fallbeil gezerrt wurde, fast als unerheblich erscheinen. Eine Woche später, am 10. November 1793, beging die Hauptstadt der Großen Revolution ein grandioses „Fest der Vernunft“ (Ritter, 1997: 143f.).

Manfred Geiers Aufklärungsbuch liest sich leicht und flüssig, ganz so, als habe der Autor die Devise John Lockes beherzigen wollen, sich stets eines „klaren und deutlichen Sprachgebrauch[s]“ (S. 46) zu befleißigen. Mitunter reicht dieses Bemühen, mit dem Publikum qua „Horizontalkommunikation“ (Sloterdijk, 2000: 31) zu verkehren, allerdings ins gewollt Naive, versimpelnd Kinderfunktartige, hin und wieder auch boulevardesk Gefühlig hinein. Über Wilhelm von Humboldts Reaktion auf den Revolutionsterror in Frankreich vernimmt man: „Doch all das lässt ihn dennoch nicht irre werden an diesem erhabenen Schauspiel einer Umwälzung, die durch die Ideen der Aufklärung angeregt worden ist. Die Wahrheiten der Französischen Revolution werden für ihn auch Wahrheiten bleiben, wenn sie von närrischen, gewaltverliebten Menschen pervertiert werden“ (S. 352). Ich habe diesen Satz zigital gelesen und kann immer noch nicht bündig sagen, warum ich ihn so furchtbar finde.

Literatur

- Böhme, G. (2005). Keine neue These zu Kant [Leserbrief]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29. Nov., S. 10.
- Cassirer, E. (1974). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3. Bd. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Flasch, K., & Jeck, R. (Eds.) (1997). *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. München: C.H. Beck.
- Geier, M., Keseling, G., Nehr Korn, M., & Schmitz, U. (1977). Zur Rekonstruktion von Argumentations-schemata. Ein Beitrag zur Notwendigkeit eines „historischen Herangehens“ an den sprachwissenschaftlichen Gegenstand. *Linguistische Berichte*, 47, 55-78.
- Gruber, J.G. (1827-1828). *C.M. Wielands Leben*. (= Wieland, C.M., *Sämtliche Werke*. Ausgabe letzter Hand. Bde. 50-53). Leipzig: Göschen, Hamburger Reprintausgabe 1984, Ergänzungsband.

- Kant, I. (1978). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Werkausgabe Bd. XII* (S. 399-690). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lütkehaus, L. (2006). Unter passiven und aktiven Humoristen. Manfred Geiers *Philosophie des Humors. literaturkritik.de*, Heft Nr. 10 (= Rezension zu Geier, M., *Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors* [2006]). Abrufbar unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9917 [Zugriff am 6.2.2012].
- Mensching, G. (1997). Thomas von Aquin. Zum aufklärerischen Gehalt seines Denkens. In Flasch, K., & Jeck, R. (Eds.), *Das Licht der Vernunft. Anfänge der Aufklärung im Mittelalter* (S. 56-69). München: C.H. Beck.
- Ritter, H. (1997). Nachwort. In Sécheltes, H. de, *Theorie des Ehrgeizes* (S. 107-161). München: C.H. Beck.
- Schopenhauer, A. (1991). *Über den Willen in der Natur*. Berlin: Dietz Verlag.
- Siepe, F. (2001). Wieland und der prodikeische Herkules. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 45, 73-96.
- Sloterdijk, P. (2000). *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2009). *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wieland, C.M. (1827-1828). *Gedanken über den freyen Gebrauch der Vernunft in Gegenständen des Glaubens*. (= Wieland, C.M., *Sämtliche Werke*. Ausgabe letzter Hand. Bd. 29, S. 16-132). Leipzig: Göschen, Hamburger Reprintausgabe 1984, Bd. IX.

Hannes Leuschner

Die Geister der Neuen Welt.

Religiöse und soziale Integration von brasilianischen Geistwesen im *Candomblé* von Santo Amaro, Bahia, Brasilien

LIT-Verlag; Münster [u.a.] 2011

ISBN 978-3-643-11409-9, 136 Seiten, € 19,90

Rezensent:

GERHARD MAYER²⁰

Was hier in Deutschland noch keine selbstverständliche Akzeptanz erfährt – die Tatsache nämlich, dass wir in einer zunehmend multiethnische Gesellschaftsstruktur leben²¹ –, stellt

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

21 Noch im Jahr 2003 war in einer Erklärung der Kulturpolitischen Gesellschaft und der Bundeszentrale

eine Grundlage der brasilianischen Gesellschaft dar. Neben den indigenen Völkern gibt es die Portugiesen als Nachkommen der ursprünglichen Kolonialisten sowie Einwanderungsgruppen aus verschiedenen europäischen, vorderasiatischen und asiatischen Ländern. Einen großen Anteil an der Bevölkerung bilden die Nachkommen der afrikanischen Sklaven. Schon früh begannen sich die Ethnien zu mischen. Dies begünstigte einerseits das Nebeneinander einer Vielzahl unterschiedlicher kultureller und religiöser Formen, andererseits auch deren synkretistische Verschmelzung bzw. Umwandlung. Im religiösen Bereich haben sich neben dem nach wie vor dominierenden Christentum vor allem synkretistische Religionen wie Candomblé und Umbanda etabliert, die in den aus Afrika durch die Sklaven importierten religiösen Traditionen wurzeln und diese mit christlichen, aber auch indigenen und teilweise spiritistischen Elementen kardecianischen Ursprungs²² verschmelzen.

Ein zentrales Merkmal dieser Religionen ist die Besessenheitstrance, während der Medien zu ‚Reittieren‘ von göttlichen Wesenheiten oder Geistwesen werden, d.h. sie inkorporieren während dieser Phasen solche Wesenheiten. Die Geistwesen bilden zusammen ein umfangreiches, wenngleich relativ geordnetes ‚Pantheon‘, das sich aus *Orixás* (Geistwesen, deren Herkunft in Afrika lokalisiert wird), sich inkorporierenden Totengeistern (vor allem *caboclos* und *boiadero*) sowie *Eguns* (Totengeister, die sich nicht inkorporieren) zusammensetzt. Eigentlich göttlicher Natur sind dabei nur die *Orixás*, die „als eine Art primordialer Grundkräfte verstanden“ (S. 113) und die teilweise mit christlichen Heiligen synkretisiert werden. Die verschiedenen Geistwesen stehen in einem komplexen Beziehungszusammenhang, der in sich die multiethnische Gesellschaftsstruktur Brasiliens widerspiegelt. Der von Hannes Leuschner vorgelegte kleine Band *Die Geister der Neuen Welt* vermittelt davon einen prägnanten Eindruck. Er beruht auf dessen in den Jahren 2008-2010 durchgeführten Feldforschungen, die teilweise durch den DAAD finanziert wurden.

Die Arbeit des Religions- und Musikethnologen Leuschner zeichnet sich vor dem Hintergrund der umfangreichen Literatur zum *Candomblé* dadurch aus, dass sie anhand der Fokussierung auf einen lokal begrenzten Raum versucht, die im Allgemeinen eher global und als relativ homogen und theologisch/rituell geschlossen dargestellte Religionsform zu differenzieren und „als ein mehr oder weniger offenes System verschiedener ineinander spielender religiöser Schichten oder Traditionen zu begreifen“ (S. 16). Leuschner wählte Santo Amaro als Ort für seine Untersuchungen, eine Stadt, die im Recôncavo liegt und ca. 60.000 Einwohner hat.²³ Dort

für politische Bildung die in einem apodiktischen Gestus geäußerte Feststellung „Die multiethnische Gesellschaft ist Realität“ offenbar notwendig, da man nicht von einer allgemeinen öffentlichen Akzeptanz dieser Tatsache ausgehen konnte (http://www.kupoge.de/presse/030626_interkultur.htm – Zugriff: 30.1.2012).

22 Allan Kardec (1804-1869) war ein französischer Spiritist, der in fünf Büchern seine spiritistische Philosophie und Lehre veröffentlichte. Diese Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt und stellen auch gegenwärtig noch eine wichtige Grundlage für viele Spiritisten dar. In Brasilien stieß der Kardecianismus auf eine vergleichsweise hohe Resonanz.

23 Das Recôncavo baiano ist die Region um die Allerheiligenbucht (*Baia de todos os santos*) im brasilianischen Bundesstaat Bahia.

führte er den größten Teil seiner Feldforschung durch. Er begründet diese Beschränkung damit, dass man diese Stadt „als eine Art Mikrokosmos verstehen (könne), in dem die verschiedenen Durchdringungen und auch Widersprüche eines ihn umgebenden Makrokosmos mit einer angestrebten Genauigkeit beforschbar sind, wie sie in jenem Makrokosmos ob seiner schieren Größe nicht möglich wäre“ (S. 120).

Diese Rechnung ist, kann man sagen, aufgegangen. Der Autor erreicht sein Ziel einer differenzierten Darstellung und Durchdringung mit seinem über weite Strecken ethnographisch gehaltenen Forschungsbericht, der ein sehr lebendiges Bild der Beziehungen zwischen den verschiedenen Geistwesen wie auch zu den in die religiösen Rituale involvierten Personen entwirft. Dabei wählte er einen für einen Ethnologen durchaus riskanten Weg, nämlich den eines starken persönlichen Involvements, der sich in seiner Art des Berichterstattens widerspiegelt. Der untersuchte Gegenstand wird nicht auf Distanz gehalten, etwa durch eine mit Fachtermini gespickten Wissenschaftssprache oder durch eine Position der ‚Draufsicht‘, wie man sie in vielen ähnlichen Fällen (leider) erwarten muss.

Wenn Leuschner beispielsweise schreibt: „...begegnete ich der *pombagira* [einem weiblichen Geistwesen – G.M.] von Mãe Leo (einem Medium – G.M.), *Maria Farapo*: auch sie trat als feine Dame auf [...] [i]n der Kommunikation mit mir war sie sehr charmant und zuvorkommend ...“ oder „[u]m eine sehr verfeinerte *pombagira* scheint es sich auch bei der *pombagira* von Mãe Lina zu handeln, der ich persönlich leider bislang nicht begegnen konnte“ (S. 92), dann geht sein empathischer Ansatz gelegentlich so weit, dass er von den Geistwesen spricht, als seien sie die Personen, denen er begegnet und mit denen er kommuniziert, und nicht die interviewten Medien, die über jene, über deren Natur und Verhalten Auskunft geben. Solches kann leicht Kollegenschelte hervorrufen und den Vorwurf laut werden lassen, der Ethnologe habe das Lager gewechselt („Going Native“), womit seine Arbeit wissenschaftlich unbrauchbar geworden sei. Eine kritische Sicht ist hier zu Recht gefordert, doch glückt Leuschner meines Erachtens der heikle Balanceakt. Er gelingt ihm zum einen dadurch, dass seine Neugier am Forschungsgegenstand und sein wissenschaftliches Interesse im Text immer präsent ist, zum anderen, dass er das Berichtete zwischendurch kontextualisiert und vergleichend bzw. reflektierend in einen größeren Zusammenhang stellt (beispielsweise auch durch den Vergleich mit den etwas anders gelagerten, aber verwandten Formen der *Umbanda*). Solche Passagen sind auf eine natürliche Art und Weise in den Fluss des Reports integriert und dokumentieren die Kenntnis und Vertrautheit des Autors mit dem Themenfeld. Eine solche Vorgehensweise scheint mir dem untersuchten Gegenstandsbereich in besonderer Weise angemessen, insofern sie nämlich einen guten Eindruck von der Selbstverständlichkeit des Umgangs der *Candomblé*-Anhänger (und nicht nur dieser) mit der Erfahrung von Besessenheit, Mediumismus und von der Kommunikation mit Geistwesen vermittelt – weit entfernt von jedem Gedanken an Pathologisierung. Wie in der menschlichen Gesellschaft gibt es in der Welt der Geistwesen komplexe Beziehungen, Vieldeutigkeit, ethnische Eigenheiten und hierarchische Schichtungen. Afrika (*orixás, preto velho*) trifft auf das indigene Brasilien (*caboclos*) und auf das christliche

Europa (*marinheiro*, aber auch christliche Heilige) auch in der Geisterwelt. Da ein Medium in der Regel einen besonderen Bezug zu mehreren Geistwesen von verschiedenem Typus hat und dementsprechend auch unterschiedliche Inkorporationen nacheinander erleben kann, kann es durchaus vorkommen, dass eines dieser Wesen, welches mehr dem spiritistisch geprägten Umfeld des Umbanda oder des Kardecianismus zuzuordnen ist, gewisse Schwierigkeiten mit den Ritualformen des *Candomblé* hat.²⁴

Es ist keineswegs so, dass die Geistwesen in eine feste und logisch widerspruchsfreie Ordnungsstruktur gefasst werden könnten. Die ‚Geister‘ wollen sich einer solchen nicht fügen, und die Medien, die – zumindest teilweise – sich durchaus eine solche klare Ordnungsstruktur wünschen würden, gelangen zu erfahrungsbasierten unterschiedlichen Deutungen einzelner Wesen.²⁵ Wie beinahe schon spielerisch und frei von durchstrukturierten Untersuchungsplänen solches Wissen gewonnen wurde (und man sollte wohl sagen: teilweise auch nur erlangt werden *kann*), zeigt eine kurze Passage des Buches, in der der Autor schildert, wie er eines Nachmittags mit dem Medium Mãe Elsa gemeinsam eine populäre brasilianische Fernsehserie schaut, deren Inhalte das Medium zu einigen Äußerungen über die besondere Natur einer bestimmten Kategorie von Geistwesen veranlassen, die von den gängigen Interpretationen deutlich abweichen (S. 90).

Wie schon weiter oben angedeutet, besteht der größte Teil des Textes aus ethnographischen Beschreibungen des *Candomblé*, von dessen kultischen und rituellen Elementen (erster Teil) sowie der afrikanischen und brasilianischen Geistwesen (zweiter Teil). Auf den letzten acht Seiten schlägt der Autor eine Interpretation der Geistwesen in ihrer Rolle für die afrobrasilianische

24 Ein längeres Zitat aus dem Buch soll solche Interdependenzen, Vielfalt und Verwicklungen illustrieren:

„Auch Mãe Zildas *caboclo Sultão das Matas* ist ein *caboclo da mesa*, den ich leider nicht persönlich kennenlernen konnte. Bei diesem *caboclo* handelt es sich um ein Erbe ihrer Großmutter, die bereits in spiritistischen *sessões* mit ihm gearbeitet hat. Mae Zilda erzählte mir, dass ihr *caboclo* weder trinkt noch raucht. Bringt man ihm Opfer, so handelt es sich um Süßigkeiten, Früchte, Blumen. *Ele não gosta de candomblé*, er mag den *candomblé* nicht, sagt sie (im Interview vom 24.5.10), und er kann das für den *candomblé* essenzielle Schlägen der Trommeln nicht leiden. Dieser *caboclo* gibt ein schönes und sehr explizites Beispiel dafür, wie religiöse Schulen ganz anderen Hintergrunds in die spirituelle Arbeit eines *candomblé*-Hauses dringen. Auch Mãe Nilzete empfängt zwei *caboclos*. In ihrem Fall verhält es sich so, dass der erste von ihnen in einer niemandem der menschlichen Anwesenden verständlichen ‚Indianersprache‘ spricht. Der zweite *caboclo* dient dem ersten als Dolmetscher. Mãe Lina, um ein weiteres Beispiel zu geben, inkorporiert eine solche Anzahl von Entitäten, dass es manchmal schwer fällt zu bestimmen, WER eigentlich gerade in ihrem Körper ist. Das mag damit zusammenhängen, dass sie in der Vergangenheit viele Jahre eher im Spiritismus als im *candomblé* gearbeitet hat, wo die Medien tendenziell durchlässiger für das Empfangen ganz unterschiedlicher Geistwesen sind“ (S. 49).

25 Man könnte an Jung'sche Archetypen denken, die sich individuell bezogen auf die betroffenen Personen ganz unterschiedlich manifestieren.

Kultur vor. Ergänzt wird der Text durch eine Auflistung der *terreiros*, d.h. der *Candomblé*-Tempel (insgesamt 33), die Leuschner im Rahmen seiner Feldforschung in Santo Amaro besucht hat, sowie einem Glossar von *candomblé*-spezifischen brasilianischen Fachbegriffen in den beiden Anhängen.

Obwohl das Buch bei einem thematischen Interesse an dieser Religionsform lesenswert ist, ist es dennoch kein ideales Werk zur Einführung. Dafür werden doch etwas zu viele Vorkenntnisse vorausgesetzt. Es fehlt ein Orientierung gebendes einleitendes Kapitel, in dem das in den folgenden Teilen Beschriebene in den Grundzügen vorgestellt und erklärt wird. Die dem Band als Einleitung beigegebenen Seiten leisten dies nicht hinreichend. Was Leuschner also als analytisches Ergebnis seiner Studien an den Schluss des Buches stellt (welches allerdings auch schon die Strukturierung des beschreibenden Teils prägt), wünschte man sich zumindest teilweise an dessen Beginn. Darüber hinaus ist es ein ungeschicktes Versäumnis, keine Beschreibung der geografischen Lage der Stadt Santo Amaro sowie des *Recôncavo baiano* zu geben. Stellenweise ist der Text auch etwas unglücklich verschachtelt und holprig (manchmal auch etwas gestelzt) geschrieben, was möglicherweise dem Wunsch, ihm eine literarische Qualität einzuimpfen, geschuldet ist. Ein Lektorat hätte an solchen Stellen gut getan. Doch dies sind vergleichsweise unbedeutende Kritikpunkte an diesem insgesamt informativen und empfehlenswerten Buch.