

## Rezensionen

*Bücher sind nicht dazu da, daß man ihnen blind vertraut, sondern daß man sie einer Prüfung unterzieht.<sup>1</sup>*

Roger C. Nelson

### **Connected: The Emergence of Global Consciousness**

Princeton, NJ: ICRL Press, 2019

ISBN 978-1936033355, 332 Seiten, € 24,95

#### **Rezensent:**

NEMO C. MÖRCK<sup>2,3</sup>

Es wurde schon viel über das Global Consciousness Project (GCP) geschrieben. Auch das Handbuch *Parapsychology. A Handbook for the 21st Century* enthielt ein Kapitel über das GCP (Nelson, 2015). Bei der Hauptkontroverse um dieses Projekt geht es nicht darum, ob es einen Effekt gibt oder nicht, sondern wer dafür verantwortlich ist. Das GCP läuft seit 1998, der Autor des hier besprochenen Buchs, Roger Nelson, war von Anfang an dabei.

[...] the way to get on with the research is to listen to the whispers of serendipity. Approach new experiments with a fully open mind and the intention to take hints and surprising suggestions. Coincidence is your friend. The GCP had its beginnings in a long series of coincidences ... (S. 39)

- 
- 1 Umberto Eco: *Der Name der Rose*. München: Carl Hanser, 1982, S. 404.
  - 2 Dies ist eine Übersetzung der englischen Originalversion, die 2019 im *Journal of Scientific Exploration* (*JSE*, 33, 314–319) erschienen ist. Die Redaktion dankt dem Herausgeber des *JSE*, Stephen Braude, für die Druckerlaubnis.
  - 3 Nemo C. Mörck hat eine Ausbildung im Bereich Elektronik und Computertechnik; danach studierte er Psychologie. Sein Interesse für Parapsychologie begann im Jahr 2010. Seit 2011 ist er Mitglied der Society for Psychical Research (SPR). Er begann, für den Newsletter der schwedischen SPR zu schreiben, und ist Autor einer Reihe von Buchbesprechungen. Derzeit ist er Content Manager für die von der (britischen) SPR betreuten Website und Book Review Editor für das *Journal of the Society of Psychical Research*. E-Mail: nemomorck@hotmail.com.

Nelson kennt die Anfänge des GCP besser als jeder andere und erzählt sie im Buch. Ende der 1960er Jahre entwickelte Helmut Schmidt (1928–2011), ein Physiker der Boeing Science Research Laboratories, quantenbasierte Zufallszahlengeneratoren (RNGs), die er in Experimenten einsetzte; die Teilnehmer sollten deren Output vorhersagen oder beeinflussen: „[...] Schmidt never sought credit or glory. Years after Schmidt’s devices were in use in numerous labs, his design was patented by others who cited his work in the patent document but did not acknowledge him as the key inventor“ (Schlitz, 2011: 353). Schmidt war sich des möglichen Versuchsleitereffekts in der Forschung bewusst und hielt einen Vortrag darüber (Schmidt, 1974), bevor andere Parapsychologen begonnen hatten, die umfangreiche Literatur zu sichten. Schmidts (2009) Kommentare zum GCP betreffen den möglichen Einfluss des Versuchsleiters. Mehr dazu später ...

Das PEAR-Labor ist vor allem durch die PK-Studien bekannt, aber die Forscher dort führten auch Remote-Viewing-Studien (RV) durch. Als ob man Verwirrung stiften wollte, wurden RNG als Random Event Generator (REG) und RV als Remote Perception oder Precognitive Remote Perception (PRP) bezeichnet. Beiläufig beschreibt Nelson seine „Wishing for good weather“-Studie (Nelson, 1997). Er vergleicht darin das Wetter an Feiertagen mit dem Wetter an „Kontrolltagen“: „Amazingly enough, there was indeed a significant difference: The weather in Princeton was just a little better than it might have been“ (S. 70). Allerdings erwähnt er nicht, dass es eine Vorgängerstudie gab (Cox, 1962). Von größerer Bedeutung für die Geschichte des GCP sind die FieldREG-Studien (Nelson et al., 1996, 1998). Wie der Name schon sagt, untersuchten die Forscher in Feldstudien den Einfluss von Gruppen auf den Output von REGs beispielsweise bei Ritualen und in Opernaufführungen. Auf einer Reise nach Ägypten hatte Nelson ebenfalls einen REG dabei:

Group meditations and chanting in the sacred spaces like the Holy of Holies in the temple ruins, or the interior chambers of the Great Pyramid reliably produced strong departures. Effects were on average a little smaller without the “ritual” activity. In contrast, there was little or no evidence for deviations during time spent in the chaos of the streets and markets. (S. 88)

Solche FieldREG-Studien führten zum GCP. 1997 starb Diana, die Prinzessin von Wales, bei einem Autounfall – für viele war das eine echte Tragödie. Nelson bat Kollegen, während ihrer Beerdigung mit ihren REGs Daten aufzuzeichnen; diese wurden dann analysiert, um zu sehen, ob die Beerdigung einen Einfluss auf deren Output hatte. Als junger Mann hatte Nelson Pierre Teilhard de Chardins *The Phenomenon of Man* gelesen und war davon zutiefst beeinflusst (gemessen an der Anzahl der Zitate ist er es immer noch). Teilhard schrieb über etwas, das er die Noosphäre nannte; Nelson erläutert:

[...] the noosphere would be composed of all the interacting minds on Earth. What he encouraged us to envision is a trans-human consciousness emerging from our interactions to become a guiding intelligence for the planet. (S. 273)

[...] we have now substantial evidence that it is an actual phenomenal presence in the world. It can be likened to the mind that arises when neurons interconnect. But in the case of the noosphere, there are no chemicals in synaptic junctions. Yet there is an interconnection, and a mutual influence matrix that can be observed only indirectly (and rarely) by our rather primitive tools. (S. 306)

Das GCP besteht im Wesentlichen aus einer Reihe von RNGs, die über die ganze Welt verteilt sind. Die zugrundeliegende Idee dabei ist, dass ihr Output durch globale Ereignisse wie den 11. September 2001 (dies bezieht sich auf die Terroranschläge vom 11. September 2001), Katastrophen, Feiern und andere Ereignisse, von denen eine große Zahl von Menschen direkt oder indirekt über die Massenmedien betroffen ist, beeinflusst würde: „The results in the experiment show that what we’re calling global consciousness is linked to small, but ultimately significant correlations among the RNGs in the network“ (S. 270). Die formale Datenbank des GCP besteht aus 500 Ereignissen, wenngleich das Verhalten der REGs auf noch mehr Ereignisse analysiert wurde. Deren inkonsistentes Verhalten bei Amokläufen in amerikanischen Schulen ist merkwürdig (S. 199–200). Nelson macht deutlich, dass er und seine Kollegen nicht genug über die Effekte wissen, um sie für praktische Anwendungen zu nutzen, etwa als Vorwarnsystem. Die Hauptkontroverse über das GCP betrifft nicht die Frage, ob es einen Effekt überhaupt gibt, sondern ob dieser auf Menschen in der Bevölkerung zurückzuführen ist, die das GCP nicht kennen, oder ob er mit Entscheidungen der Versuchsleiter zusammenhängt.

Nelson ist sich der Kontroverse natürlich bewusst und hat jahrelang darüber mit seinen Opponenten diskutiert. Er zeigt eine Reihe von Ergebnissen und Grafiken, einschließlich der Reaktionen auf 9/11, beruhend auf seiner eigenen Analyse und einer Post-Hoc-Analyse von Dean Radin (dieser schrieb das Vorwort des Buches). Es ist ärgerlich, dass in Nelsons Präsentation der Ergebnisse der Experimentator-Effekt *en passant* grundsätzlich verworfen wird, obwohl May und Spottiswoode (2001) behaupteten, dass die interessanten Ergebnisse ganz auf die zufälligen Auswahlen von Analysefenstern zurückzuführen seien. Darüber hinaus kamen sie nach ihrer eigenen Analyse zu dem Schluss, dass das Netzwerk der REGs „[...] produced data consistent with mean chance expectation during the worst single day tragedy in American history“ (May & Spottiswoode, 2001: 1). Während der Zeit um den 9/11 machte Nelson eine formelle Vorhersage über die Reaktion der REGs und schrieb:

I want to acknowledge that I like the idea of “Global Consciousness,” but that this idea is really an aesthetic speculation. I don’t think we should claim that the statistics and graphs representing the data prove the existence of a global consciousness. (S. 140)

Einige, wie beispielsweise Stephan Schwartz und Russell Targ, sind der Ansicht, dass die Ergebnisse parapsychologischer Experimente zeigen, dass wir alle immer miteinander verbunden sind. Ich bin anderer Ansicht: Wenn man die Ergebnisse nüchtern betrachtet, so zeigen sie unter anderem, dass Menschen in Zeit und Raum weit entfernt Szenarien oder Dinge wahrnehmen können, dass sie reagieren, als wären sie irgendwie mit einander verbunden (entangled), und fühlen, wenn sie angestarrt werden. Daraus folgt nicht zwingend, dass wir alle immer mit-

einander verbunden sind, da, wenn man die Befunde akzeptiert, diese im Grunde genommen nur zeigen, dass wir uns verbinden *können*.

Zugeständenermaßen geht Nelson später im Buch auf seine Opponenten, darunter Bancel (2017a,b), ein und begründet, warum er von ihren Argumenten nicht überzeugt ist (Nelson, 2017). Ein Großteil der Debatte ist technischer Natur. Bancel analysiert seit 2002 Daten aus dem GCP, ursprünglich als Mitarbeiter von Nelson, doch kam er schließlich zu anderen Schlussfolgerungen. Meine Lektüre legt für mich nahe, dass Nelson die Argumente seiner Gegner ablehnen muss, weil er die Ergebnisse von GCP benützt, um eine New-Age-Philosophie zu fördern (S. 258), nach der wir alle immer miteinander verbunden seien, was die Welt seiner Meinung nach dringend braucht, da wir (anscheinend) am Rande der Katastrophe stehen (wieder einmal). Nach den Klappentexten von Larry Dossey und Stephan Schwartz auf dem hinteren Cover zu urteilen, sind sie mit Nelson einer Meinung. Nelson schreibt:

You will find what you need by simply having the intention – putting the question “out there” and waiting confidently for your connections to become clear. If you are ready, opportunity appears. (S. 296)

Radin (2018) und Horowitz (2018) haben in ähnlicher Weise argumentiert. Der Erstgenannte stützte seine Argumentation primär auf Ergebnisse der parapsychologischen Forschung und der Letztgenannte, ein Experte der New Thought-Bewegung, mehr auf historische Aspekte und persönliche Erfahrungen. Vermutlich ist Nelsons zweite Behauptung die provokativere. Zeigt das GCP wirklich, dass wir alle immer miteinander verbunden sind und dass sich der Output von RNGs (aus irgendeinem unbekanntem Grund) ändert, wenn wir von der gerade zurückliegenden Tragödie schockiert sind oder Silvester feiern? Haben wir uns nicht an schlechte Nachrichten gewöhnt? Wie kommt es, dass der Tod von Robert Jahn so große Auswirkungen auf das RNG-Netz hatte? Die Opponenten argumentieren, dass die Ergebnisse auf den Versuchsleitereffekt zurückzuführen sind. Die andere Behauptung scheint weniger umstritten zu sein; wenn man Psi-Phänomene als real akzeptiert, dann folgt daraus, dass die eigenen Gedanken und Emotionen zusätzlich zu den eigenen Handlungen eine Wirkung haben können; vielleicht findet man dank einer Koinzidenz einen guten Job oder die große Liebe. Aber auch weniger angenehme Effekte sind denkbar, denn wenn man Psi akzeptiert, dann hat es plötzlich Sinn, von einer möglichen Wirkung von Verfluchungen zu sprechen. Vermutlich ist Psi neutral und kann sowohl zu guten als auch zu schlechten Zwecken verwendet werden. Vielleicht entstehen einige der extremeren Reaktionen gegen die Parapsychologie durch die Befürchtung von Skeptikern, dass deren Befunde eine Art magisches Weltbild fördern.

Nelson hat ein informatives Buch geschrieben. Es hat mir Spaß gemacht, mehr über das PEAR-Labor und die Menschen, die dort gearbeitet haben, zu erfahren. Die Ergebnisse des GCP sind auch unabhängig von ihrer tatsächlichen Ursache von Interesse. Die Kontroverse wird sich wahrscheinlich noch einige Zeit fortsetzen. Der Grund ist naheliegend, denn die Analyse des Verhaltens von REGs als Reaktionen auf globale Ereignisse unterscheidet sich grundlegend von der Analyse der Ergebnisse einer Reihe von Versuchen des Erratens von Zener-Karten. Es ist

wirklich eine übertriebene Vereinfachung zu sagen, dass das Netzwerk von REGs reagiert hat oder nicht, weil das Ergebnis von mehreren Entscheidungen der Versuchsleiter abhängt, einschließlich der Frage, ob man sich Daten von beispielsweise 14:00 bis 20:00 Uhr oder von 14:00 bis 22:00 Uhr ansieht. Vermutlich glauben Skeptiker, dass die interessanten Ergebnisse nur auf „Datenfischen“ (data dredging) zurückzuführen sind (obwohl die formalen Vorhersagen vor der Analyse registriert werden); besser informierte Opponenten hingegen glauben, dass die Ergebnisse zwar in der Tat auf die Versuchsleiter zurückzuführen sind, jedoch nicht auf Betrug. Nelson ist selbstredend mit beiden Gruppen nicht einverstanden. Sein Buch ist gut lesbar und man muss nicht empfänglich für die New-Age-Philosophie sein, um es aufschlussreich zu finden.

(aus dem Englischen von Gerhard Mayer)

### Literatur

- Bancel, P. A. (2017a). Searching for Global Consciousness: A 17-year exploration. *Explore*, 13, 94–101.
- Bancel, P. A. (2017b). Response to Nelson's weighing the parameters. *Explore*, 13, 106–107.
- Cox, W. E. (1962). Can wishing affect the weather? In I. J. Good (Hrsg.), *The scientist speculates* (S. 172–173). New York, NY: Basic Books.
- Horowitz, M. (2018). *The miracle club*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- May, E. C., & Spottiswoode, S. J. P. (2001). *Global Consciousness Project: An independent analysis of the 11 September 2001 events*. Palo Alto, CA: Laboratories for Fundamental Research.
- Nelson, R. D. (1997). Wishing for good weather: A natural experiment in group consciousness. *Journal of Scientific Exploration*, 11, 47–58.
- Nelson, R. D. (2015). Implicit physical psi: The Global Consciousness Project. In E. Cardeña, J. Palmer & D. Marcusson-Clavertz (Hrsg.), *Parapsychology: A handbook for the 21st century* (S. 282–292). Jefferson, NC: McFarland & Company.
- Nelson, R. D. (2017). Weighting the parameters, a response to Bancel's "Searching for global consciousness: A seventeen year exploration". *Explore*, 13, 102–105.
- Nelson, R. D., Bradish, G. J., Dobyms, Y. H., Dunne, B. J., & Jahn, R. G. (1996). FieldREG anomalies in group situations. *Journal of Scientific Exploration*, 10, 111–141.
- Nelson, R. D., Jahn, R. G., Dunne, B. J., Dobyms, Y. H., & Bradish, G. J. (1998). FieldREG II: Consciousness field effects: Replications and explorations. *Journal of Scientific Exploration*, 12, 425–454.
- Radin, D. (2018). *Real Magic*. New York, NY: Harmony Books.
- Schmidt, H. (1974). A new role of the experimenter in science suggested by parapsychology. In A. Angoff & B. Shapin (Hrsg.), *Parapsychology and the sciences* (S. 266–279). New York, NY: Parapsychology Foundation.

- Schmidt, H. (2009). A puzzling aspect of the “Global Consciousness Project” *Journal of Scientific Exploration*, 23, 507–510.
- Schlitz, M. (2011). Helmut Schmidt: 1928–2011. *Journal of Parapsychology*, 7, 349–353.
- Stevenson, I. (1981). James S. McDonnell and the support of parapsychology. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 75, 321–324.
- Thompson Smith, A. (2016). *Remote Perceptions* (second edition). Boulder, CA: Triangulum.

Darryl Caterine & John W. Morehead (Hrsg.)

## **The Paranormal and Popular Culture: A Postmodern Religious Landscape**

London: Routledge, 2019

ISBN: 978-1-138-73857-7, 300 Seiten, \$ 140,00

### **Rezensentin:**

MERET FEHLMANN<sup>4</sup>

Ganz generell lässt sich konstatieren, dass Paranormales und Okkultes schon seit längerer Zeit integraler Teil der Populärkultur sind. Unter Populärkultur wird eine massenhaft medial verbreitete Kultur verstanden, die dem Vorwurf ausgesetzt ist, unpolitisch, schädlich und/oder trivial zu sein. Bei einer solchen Betrachtungsweise wird vergessen, dass Populärkultur aktuelle und drängende Diskurse ihrer Entstehungszeit aufnimmt und verhandelt, und das mit einem beachtlichen Tempo, so dass sie auch immer ein Spiegel der Interessen, Befürchtungen und Wünsche ihrer jeweiligen Entstehungszeit ist (vgl. Maase, 2019). Allerspätestens seit den 1990er-Jahren ist ein erstarktes Interesse an Paranormalem und Okkultem als beliebte Themen der Populärkultur auszumachen, erinnert sei nur an TV-Serien wie *Twin Peaks* (1990–1991), *The X-Files* (1993–2002), *Charmed* (1998–2006).<sup>5</sup> Ein Boom, dem mit etwas Verspätung auch die akademische Forschung folgte.<sup>6</sup> In diesen Kontext schreibt sich auch der vorliegende Band *The Paranormal and Popular Culture* ein. Der Band umfasst 20 Beiträge sowie eine Einleitung von Darryl Caterine und ein Schlusswort von John W. Morehead. Die 20 Beiträge sind in zwei

4 Dr. Meret Fehlmann ist Dozentin und wissenschaftliche Bibliothekarin am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich.

5 Alle diese drei Serien haben in den letzten Jahren weitere Staffeln respektive Remakes erhalten.

6 Vgl. ganz generell Partridge (2004–2005). Zu verschiedenen Erscheinungsformen der okkulten Populärkultur seien beispielhaft (und keineswegs vollständig) die folgenden Titel genannt: Fry (2008), Hill (2011) und Koven (2008).

Sektionen unterteilt; der erste und kürzere Teil „The Return of the Sacred“ umfasst 7 Kapitel, der zweite Teil „The Spell of Occulture“ umfasst 13 Kapitel.

In der „Introduction“ legt Darryl Caterine offen, dass das Interesse für alles Paranormale in den letzten Jahrzehnten gestiegen ist und dass die hier versammelten Beiträge davon Zeugnis ablegen. Trotz des gesteigerten Interesses am Paranormalen und Übernatürlichen bleibt es eine unklare Kategorie, sowohl was den Inhalt als auch mögliche Analysekatégorien betrifft. Obwohl der Begriff *paranormal* im Englischen seit gut 100 Jahren in Gebrauch ist, ist er immer noch mit Unklarheiten verbunden. Caterine schlägt vor, das Paranormale als „a tertium quid, or third way, in between science and religion“ (S. 3) zu verstehen. Wie er in seiner Herleitung des Paranormalen in Medien und Gesellschaft betont, wurde das Interesse am Paranormalen immer von populären Medien gestützt, so ist das Auftreten und der einsetzende Boom der *Gothic Novel* gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein wichtiger Moment für die Popularisierung des Paranormalen. Im 19. Jahrhundert war das Interesse am Paranormalen vor allem eine Geschichte, die Europa und Nordamerika im Zusammenhang mit dem Spiritismus mesmerisierte. Heute ist *Occulture* ein wahrhaft die Welt umspannendes Thema. Nach dieser kurzen Einleitung folgen die Beiträge des ersten Teils zu „The Return of the Sacred“.

Den Einstieg macht Madeleine Castro, die sich mit „What Can the Paranormal in Popular Culture Tell us about our Relationship with the Sacred in Contemporary Society?“ befasst. Wie sie betont, werden paranormale Erlebnisse meist als außerhalb der modernen Weltsicht stehend betrachtet, verbreitet sind auch „default explanation(s)“ (S. 14), wonach Anhänger\*innen einer paranormalen Weltsicht weniger gut denken können und weniger Bildung besitzen als skeptisch-rationalistisch denkende Individuen; diese Ansätze lehnt sie als zu einfach und zu vereinheitlichend ab. Weiter geht es mit Charles E. Emmons „Paranormal Medicine“. Ausgehend davon, dass paranormale Erlebnisse sehr häufig auftreten, so dass sie wissenschaftliches Interesse verdienen, zählt er alternative Medizin in den Bereich dessen, was bis vor einigen Jahren teilweise noch als paranormal galt. Gerade im Bereich der Medizin sei ein ständiges Fluktuieren, was als paranormale, alternative Ansätze gelte, festzustellen. Wie er weiter ausführt, hat die Konzentration auf den Patienten auch zur Verbreitung von alternativer Medizin geführt. Alternative Medizin, die sich auf den Körper und den Verstand (*mind*, S. 32) bezieht, ist zunehmend akzeptiert, hingegen stehen Formen, die auch den Geist (*spirit*, S. 32) miteinbeziehen, weiterhin unter dem Verdacht, paranormal, unwissenschaftlich und letztlich schädlich zu sein.

Mit Linda C. Ceriellos und Greg Dembers Beitrag „The Right to a Narrative“, der den Film *The Cabin in the Woods* (2012) betrachtet, wenden wir uns nun schon dem Bereich der medial vermittelten Populärkultur zu. *The Cabin in the Woods* verstehen sie als „metamodern cultural artifact“ (S. 42), indem Intertextualität und Paranormales neben- und miteinander Platz finden. Weshalb dieser Beitrag Platz fand, der sich mehr um den von den beiden Verfassenden propagierten Begriff des Metamodernismus dreht, erschließt sich mir nicht. Es gibt durchaus paranormale Entitäten in dem behandelten Film, aber über diese sowie deren Funktion in Bezug auf Horror, Paranormales wie auch Intertextualität wird kein Wort verloren. Jack Hunter befasst sich in „The Dark Knight Rises“ mit schamanischen Transformationen in Gotham City. Er

versteht Comics als postmoderne Variante von mythischen Texten (S. 56) und sieht in Batman respektive Bruce Wayne einen archetypischen Schamanen, was auch in seiner „Verwandlung“ bzw. dem Tragen einer Fledermausmaske zum Ausdruck komme. Ein meiner Meinung nach etwas seltsamer Beitrag, der die schamanische Transformation Batmans als aus einer „source beyond the conscious ego“ (S. 62) stammend versteht. Mir scheint, dass Hunter seinem Untersuchungsgegenstand (s)eine Idee aufpfropft, statt zu untersuchen, ob und wie sich die an der Erschaffung Batmans in seinen zahlreichen Erscheinungsformen Beteiligten für Schamanismus und verwandte Phänomene interessieren.

In „These Lovers Are out of this World“ handelt Elizabeth Lowry so genannte *Abductee* und *Contactee Narratives*. Geschichten um Entführungen durch Außerirdische zeigen diese als gesichtslose graue Männer, die invasive Experimente an ihren Opfern durchführen, anders die Kontaktierten, die von attraktiven, erleuchteten und vor allem im Aussehen menschenähnlichen Außerirdischen berichten. Es gibt aber auch Berichte, die die beiden Arten der Kontaktaufnahme mischen. Konkret geht es bei Lowry um Berichte von zwei Männern, die erzählen, von Außerirdischen sexuell genötigt worden zu sein. Diese Erfahrungen bezeichnen sie als „frightening yet intensely pleasurable and ultimately positive“ (S. 69). Deren Geschichten weisen gewisse Ähnlichkeiten mit christlichen Konversionsgeschichten auf (wobei der Autorin als Verweisbeispiel Teresa von Ávila dient). Wie Lowry schließt, stellt die sexuelle Begegnung mit dem Außerirdischen eine Begegnung mit dem totalen Anderen, dem Heiligen dar. Daran schließt sich Joshua Paddisons „The Mystery of Everything out there“ an, genauer geht es in dem Beitrag um Bigfoot und Religion im 21. Jahrhundert. Zwei Versionen von Bigfoot – freundlich und weise oder aber wild, gefährlich und beängstigend – nehmen Stereotypen über Darstellung von *Native Americans* auf, denen nachgesagt wird, spezielles Wissen über Bigfoot zu hüten. Geschichten um wilde Männer oder Affenmänner sind eigentlich sehr alt, aber das Interesse an Bigfoot ist stark beeinflusst von der Industrialisierung und ihrem Einfluss auf die amerikanische Landschaft bzw. die Sorge um das Verschwinden der letzten „wild spaces“ (S. 78). Bigfoot hat eine Verbindung zum Christentum, denn der Erste, der 1958 einen Gipsabdruck seiner vermeintlichen Fußspuren anfertigte, war ein Baptistenpriester, der das Auftauchen Bigfoots als ein Warnzeichen Gottes begriff, dass die Menschheit durch das Anhängen an die Darwin'sche Evolutionstheorie vom rechten Glauben abgefallen sei. Begegnungen mit Bigfoot werden heute als spirituelle, die Welt verändernde Erfahrungen oder Erlebnisse berichtet. Bigfoot trifft die „spiritual needs of 21st century Americans“ (S. 88).

Leo Ruickbie schließt mit „The Haunters and the Hunted“ den ersten Teil des Buches. Wie er festhält, ist Geisterjagd eine blühende, weit verbreitete Subkultur. In England allein soll es 897 Geisterjägergruppen geben. Es handelt sich dabei um eine im viktorianischen Zeitalter aufgekommene Freizeitbeschäftigung, wobei sich die soziale Zugehörigkeit der Protagonisten seither deutlich verändert hat. Im England des Jahres 2012 ist der durchschnittliche Ghost Hunter ein weißer Mann in seinen 40er-Jahren. Es handelt sich nicht mehr um eine Beschäftigung der „leisured Victorian aristocracy“ (S. 95), sondern sie ist sozial wesentlich inklusiver geworden.

Der zweite Teil zu „The Spell of Occulture“ eröffnet mit „Religions of the Red Planet“ von Christa Shusko, wobei es um Romanzen aus dem *fin de siècle* geht, bei denen die Marsbewohner als Weisheitslehrer fungieren. Einige der behandelten Werke wurden von Autorinnen verfasst, die auch als spiritistische Medien tätig waren. Es geht darin meist um die Integration von Wissenschaft und Religion. Diese Werke stellen eine interessante Mischung aus erfundenen, fiktionalen Elementen und solchen, die aus Berichten über den Mars zusammengesucht wurden, dar. Sie fungieren als Beleg, wie wissenschaftliche Debatten in populäre Texte integriert wurden. Ging es in dem Beitrag auch um weibliche Marsvisionen, handelt der nachfolgende Beitrag von Jay Daniel Thompson „Paranormal Women“ von der sexuellen Revolution, wie sie sich in den Hammer-Filmen (Produktionen des Unternehmens *Hammer Films*) findet. Die betrachteten Filme basieren alle auf Sheridan le Fanus *Carmilla* (1872). Die Filme mit lesbischen Vampirinnen sind zwar auf einen männlichen, voyeuristischen Blick ausgerichtet, lassen aber zugleich eine neue Gestaltung von Sexualität aufschwimmen, was vor dem Hintergrund der sexuellen Revolution der 1960er-Jahre und der zweiten Frauenbewegung gesehen werden muss. Wobei eine entsprechend sexualisierte Darstellung weiblicher Vampire auch als Marketing-Effekt der Hammer-Studios betrachtet werden muss. Lesbischsein fungiert als „deviant and alluring identity“ (S. 124), weibliche Homosexuelle wie Vampirinnen werden als sexuell aggressive und unersättliche Frauen gezeigt. Wie Thompson argumentiert, können Vampirismus und Lesbianismus als eine Art *Occulture* gelten, weil beide das Potential haben, herrschende soziale Normen zu untergraben.

„We’re Ready to Believe You!“ von Matthew N. Anderson und Collin L. Brown handelt von Spiritualismus und dem Film *Ghostbuster* (1984). Der Film gilt zwar als paranormaler Kultfilm, auf seine religiösen Dimensionen wurde aber bisher kaum eingegangen. Eine solche Betrachtungsweise bietet sich an, da Dan Akroyd, ein Co-Autor des Filmes, aus einer spiritualistischen Familie stammt. Weiter geht es mit „Jesus and the Undead“ von Kelly J. Murphy. Jesus und Zombies stehen nicht nur mit der Apokalypse in Verbindung, sondern sind auch auferstanden. In traditioneller Sichtweise handeln Zombies nicht aus eigenem Willen; früher herrschte weniger Angst vor den Zombies vor, sondern man fürchtete, selbst zu einem zu werden. Zombies sind durch die Darstellung in George Romeros *The Night of the Living Dead* (1968) zu Hirnfressern geworden. Bis in die Gegenwart hinein fungierte der Zombie in der Populärkultur als Antithese von Menschlichkeit und als Symbol für Verzweiflung.

Ann M. Ryan macht uns mit „Haunting the Ghost of Mark Twain“ vertraut, der zahlreichen Leuten in Geistform begegnet sein will. Das begann schon 1916, als die gescheiterte Autorin Emily Hutchings vorgab, von Twain aus dem Totenreich diktierte Geschichten erhalten zu haben, die sie als *Jap Herron: A Novel Written from the Ouijiboard* veröffentlichte. Auch andere weibliche Medien wollen vom toten Twain besucht worden sein. Seine skeptische Offenheit gegenüber Spiritismus mag zu seinem „Nachleben“ beigetragen haben. Ebenso ist Twain für seine Geistergeschichten bekannt, die das Leiden der versklavten Schwarzen im Süden behandeln.

Leonardo Martins Beitrag „Accounts of High Strangeness“ führt in die brasilianische Populär- und Paranormalkultur ein, indem er zum Einstieg einen Bericht eines Taxifahrers, der außerirdische Gäste chauffiert haben will, verwendet. Der Glaube an Paranormales und Berichte über entsprechende Erlebnisse sind weit verbreitet in Brasilien. Wie Martin vermu-

tet, hat dies mit der kulturellen Heterogenität der Bevölkerung zu tun, da viele Traditionen zusammenfinden. Wie er betont, stärken Berichte über paranormale Aktivitäten die Bindungen innerhalb von Gemeinschaften. Dem Erzählen über solche Geschehnisse kommt letztlich eine identitätsbildende und stärkende Funktion zu.

Joseph P. Laycock erläutert in „How the Necronomicon Became Real“, wie Lovecrafts fiktionales Buch *Necronomicon* als Belastungszeuge in Gerichtsfällen vereinnahmt wurde. Laycock wurde als Experte in einem Fall hinzugezogen, wo das Todesurteil vor allem auf Grund von okkulten Paraphernalia und einer Paperbackausgabe des genannten Buches, die in der Wohnung des Verdächtigen gefunden wurden, erfolgte. Das *Necronomicon* hat Lovecraft in mehreren seiner Geschichten erwähnt, sein literarisches Werk gewann im Zuge der Gegenbewegung der 1960er- und 1970er-Jahre an Popularität. In den 1970er-Jahren entstanden mehrere gefälschte *Necronomicons* – auch weil sich damit Geld verdienen ließ. Dass die *Church of Satan* rund um Anthony La Vey sich auf Lovecraft und das *Necronomicon* bezog, sorgte dafür, dass das Werk Jugendlichen und Vertretern der *moral panics* – von Laycock als *moral entrepreneurs* bezeichnet, weil sie bestimmen, was deviantes Verhalten ist (S. 194) – als Teil einer satanischen Verschwörung galt. Laycock zeigt auf, wie das Buch zum Leben erweckt werden konnte, denn „now it has an existence quite independent of literature“ (S. 186). Auf einer ähnlichen Linie geht es bei Daniel Linford mit „Miranda Barbour and the Construction of a ‚Satanic Cult Murder‘“ weiter. 2013 erlangte Miranda Barbour als selbsterklärte Serienmörderin und Anhängerin eines satanischen Kultes ihre 15 Minuten Berühmtheit in den Medien, verurteilt wurde sie wegen eines Mordes. Der Mythos der Bedrohung durch satanische Kulte hält sich in den USA seit den 1970er-Jahren und ist Teil der *Occulture*. Dass die Presse sich fast ausschließlich auf Miranda als Täterin stürzte, das Verbrechen aber gemeinsam vom Ehepaar Elytte and Miranda Barbour begangen wurde, lag auch an Auskünften einer selbst erklärten Okkultismusberaterin, die Mirandas schwarzes Kleid und rote Jacke als satanische Kleidung erkannt haben wollte. Jedenfalls mag dieses Vorspiel Miranda dazu animiert haben, einem Journalisten ein Interview zu geben, worin sie die Tötung von über 100 Menschen als satanische Kulthandlungen zugab, worauf sich die Geschichte verselbstständigte. Der Fall ist ein Beispiel dafür, wie sich falsche News verbreiten und zu dramatischen Geschichten aufgeblasen werden.

In „What Would You Do When ...?“ von Brent C. August geht es um das „Ostensive Play in the Zombie Apocalypse“. In Nordamerika ist die *zombie apocalypse* allgegenwärtig, die Idee geht wohl auf Romeros Film *The Night of the Living Dead* zurück oder auch auf das Game *Resident Evil*. Bei ostensiven Spielen geht es um das Spielen und Erleben: So werden *Live Action Role Plays*, die von der Auseinandersetzung Menschen gegen Zombies handeln, gespielt.

Einen Überblick zu „Paranormal Beliefs, New Religious Movements, and the New Age Spiritual Milieu“ liefern James R. Lewis und Sverre Andreas Fekjan. Sie steigen mit der Feststellung ein, dass das Paranormale von der Religionswissenschaft recht stark vernachlässigt wird (und weiter befürchten sie, es bestehe die Gefahr, dass die Beschäftigung mit von der Mehrheitsgesellschaft als marginal empfundenen Themen zu einer Marginalisierung der Forschenden führt). Ausgehend von Campbells (2002, Erstausgabe 1972) Konzept des *Cultic Milieus*, das praktisch alle Arten von paranormalem Denken umarmt, stellen sie fest, dass dieses Feld bis heute noch

unterforscht ist. Wie ihre Statistiken zeigen, ist wohl von einer meist nicht erkannten Übereinstimmung in gewissen Weltanschauungsfragen von Anhänger\*innen des Paranormalen mit der Mehrheitsgesellschaft auszugehen, da paranormale Vorstellungen weit verbreitet und bis zu einem gewissen Grad akzeptiert sind.

Justin Mullins erlaubt uns mit „Cryptofiction! Science Fiction and the Rise of Cryptozoology“ Einblick in ein deutlich anderes Feld. Die Anfänge der Kryptozoologie werden meist in der Mitte des 20. Jahrhunderts verortet, aber das Interesse an unbekanntem und ausgestorbenen Tieren ist älter. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren Geschichten um dinosaurierähnliche Tiere in Mode, 1933 hatte Nessie seinen ersten Auftritt. Wobei Nessie Vorläufer hatte, z. B. handelt Bram Stokers *The Lair of the White Worm* (1911) von einem ähnlichen Wesen – allerdings in England und nicht in Schottland. Ein Einfluss des ebenfalls 1933 erschienenen *King Kongs* auf das Auftauchen von Nessie ist nicht von der Hand zu weisen, denn auf seiner Insel leben verschiedene Dinosaurier. Die 1950er-Jahre waren hingegen das Jahrzehnt der menschenähnlichen Kryptiden: erst Yeti, dann Bigfoot. In den letzten Jahren sind zunehmend paranormale Erklärungen für unbekannte Tiere im Schwange, sehr beliebt ist eine angenommene außerirdische Herkunft. Kryptozoologie gilt vielen Skeptikern als antiwissenschaftlich eingestellt, ethnographische Untersuchungen zeichnen aber ein etwas anderes Bild von Anhängern der Kryptozoologie, die der Wissenschaft positiv gegenüberstehen und die Hoffnung hegen, dass die Wissenschaft dank ihrer Bemühungen weiterkomme. Bei Simon Youngs „When Did Fairies get Wings?“ stehen Elfen im Zentrum, die seit geraumer Zeit als geflügelte Wesen imaginiert werden. Er zeichnet nach, wie sich das Bild der Elfen in England im Laufe der Zeit verändert und verfestigt hat. Englische Elfen haben vor dem 18. Jahrhundert keine Flügel, die Flügel könnten eventuell Paracelsus geschuldet sein, dessen Ideen über Undinen, Salamander und Sylphen wohl über den okkulten Roman *Le comte de Gabalis* (1670) vermittelt und von Alexander Pope aufgegriffen wurden, der auch das Wort *sylph* zur Bezeichnung von Elfen verwendet. Unklar ist, in welcher Verbindung Elfen und Sylphen zueinanderstehen.

Den Abschluss bildet Gabriel McKees „A Contactee Canon“ über Gray Barker (\*1925) und dessen Beschäftigung mit Außerirdischen seit den frühen 1950er-Jahren, u. a. veröffentlichte er das Fanzine *The Saucerian* (ab 1953) und gründete einen eigenen Verlag, der insgesamt 86 Monographien zu diesen und verwandten Themen veröffentlichte. Vorherrschend darin ist ein „paranoid style“ (S. 277), der eine Nähe zu diversen Verschwörungstheorien aufweist. Dennoch ist bei ihm ab den 1960er-Jahren davon auszugehen, dass er Ufos und verwandte Phänomene als Unterhaltung und Fälschungen betrachtete, womit sich Geld verdienen ließ.

John W. Morehead macht sich in den „Conclusions“ dafür stark, dass das Paranormale in der gegenwärtigen Kultur nicht als Nischenprodukt betrachtet werden sollte, sondern als wichtiges Thema, das zahlreiche Bereiche des Alltags betrifft. Dies sieht er auch im Zusammenhang mit Veränderungen in der religiösen Landschaft Amerikas (wobei nur etwas mehr als die Hälfte der Beiträge sich mit spezifisch nordamerikanischen Expressionen des Paranormalen befasst). Der Weg des Religiösen geht weg vom institutionalisierten Christentum hin zu nichtinstitutionalisierter Spiritualität, was oftmals unter dem Label „spiritual but not religious“ (S. 291) zusammengefasst wird, so dass das Schlagwort des Eklektischen und Synkretistischen nicht

fern ist, was sowohl auf neue Formen der Religiosität/Spiritualität als auch das Paranormale zutrifft. Die Beschäftigung mit dem Paranormalen ist auch eine Möglichkeit, mit Spiritualität in einem postmodernen Kontext umzugehen.

Mit *The Paranormal and Popular Culture* liegt ein Buch zu einem wichtigen Thema vor. Wie die Herausgeber in ihrer Einleitung und dem Schlusswort betonen, ist es keineswegs einfach, dieses Thema zu fassen und zu definieren. Dieser Umstand machte es mir beim Lesen manchmal schwer, den Zusammenhang der verschiedenen Beiträge zu erkennen. Gerade, was die Zuordnung zu Teil eins („The Return of the Sacred“) oder Teil zwei („The Spell of Occulture“) anbelangt, fühlte ich mich etwas allein gelassen. Mir wurde nicht immer klar, weshalb der eine Beitrag unter der Rückkehr des Heiligen platziert wurde, ein anderer, thematisch nahestehender Beitrag aber seinen Platz beim Reiz der *Occulture* fand. Erschwert wird dies auch dadurch, dass in beiden Teilen auf Außerirdische, Zombies, der Kryptozoologie zugehörige Themen etc. eingegangen wird. Für prospektive Nutzende wäre vielleicht eine Anordnung nach den in den Beiträgen behandelten Themen eingängiger gewesen, gerade auch was die eher überblicksartigen Darstellungen im zweiten Teil betrifft, die eigentlich die ersten beiden Beiträge im ersten Teil stützen und bereichern.

Wie es bei Sammelbänden leider meist der Fall ist, schwankt die Qualität der Beiträge. Es gibt Beiträge, bei denen sich mir der Zusammenhang mit dem Paranormalen nicht erschließt respektive er etwas mehr herausgestrichen hätte werden sollen, um in einen Band zum Paranormalen in der Populärkultur zu passen. Dennoch überwiegen die Texte, die eine ungetrübte Lesefreude bieten und sich auf anregende Weise mit ihrem Gegenstand befassen. Auch wenn das Buch nun nicht das abschließende Werk zum Reiz des Paranormalen in der Populärkultur sein wird, liegt hiermit ein über weite Strecken interessantes Kompendium vor, dessen Schwächen vielleicht gerade die schwierige Fassbarkeit der Begriffe paranormal und populär vor Augen führen.

## Literatur

- Campbell, C. (2002). The cult, the cultic milieu and secularization. In J. Kaplan & H. Löw (Hrsg.), *The cultic milieu: Oppositional subcultures in an age of globalization* (S. 12–25). Lanham: Altamira.
- Fry, C. L. (2008). *Cinema of the occult: New age, satanism, wicca and spiritualism in film*. Bethlehem: Lehigh University.
- Hill, A. (2011). *Paranormal media: Audiences, spirits and magic in popular culture*. London: Routledge.
- Koven, M. J. (2008). *Film, folklore, and urban legends*. Maryland: Scarecrow.
- Maase, K. (2019). *Populärkulturforschung: Eine Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Partridge, C. (2013). Occulture is ordinary. In E. Asprem & K. Granholm (Hrsg.), *Contemporary esotericism* (S. 113–133). Sheffield: Equinox.
- Partridge, C. (2004–2005). *The re-enchantment of the West* (2 Bde.). London : T & T Clark.

Michael Schetsche & Andreas Anton

## Die Gesellschaft der Außerirdischen: Einführung in die Exosozio­logie

Wiesbaden: Springer VS, 2019

ISBN 978-3-658-21864-5, 308 Seiten, 49,99 €

### Rezensent:

KARIM AKERMA<sup>7</sup>

Mit ihrem Werk *Die Gesellschaft der Außerirdischen* erheben die Autoren den Anspruch, „kosmologische Aufklärung“ zu bieten. Dies ist ihnen gelungen. Das Buch ist gut geschrieben, fundiert und zeugt von einem erfreulichen Maß an wissenschaftlicher Einbildungskraft. Darüber hinaus gilt für diese Schrift: Sie ist von uns allen ernst zu nehmen – auch und gerade von Organisationen und Politikern, die die Menschheit repräsentieren – und geeignet, ihre Leser eines Besseren zu belehren.

So widerfuhr es mir, dem Rezensenten dieses Buches. Vor etlichen Jahren warnte Stephen Hawking, die Menschheit solle alle Versuche einstellen, etwaige außerirdische Intelligenzen mittels Aussendung von Signalen auf sich aufmerksam zu machen. Diese Warnung hielten viele, auch ich, für übertrieben. Wie sollten zig oder hunderte Lichtjahre von der Erde entfernt beheimatete außerirdische Intelligenzen jemals zur Erde gelangen? Und warum in, aus menschlicher Sicht, „böser“ Absicht, wo ihnen – den technologisch grandios Überlegenen – die Menschheit ohnedies nichts würde bieten können? Die Lektüre der „Gesellschaft der Außerirdischen“ belehrte mich eines Besseren. Das heißt in diesem Fall: eines Schlechteren. Meine Grundannahme war einseitig. Wer sagt denn, dass es *biologische* Intelligenzen sein müssen, die uns aufsuchen? In der Darlegung der Autoren Schetsche/Anton ist es etwas plausibler, dass wir von einer post-biologischen Sekundärzivilisation fortgeschrittener Maschinenwesen Besuch bekommen. Denn die Individuen einer Maschinenzivilisation wären sehr viel besser geeignet, eine langjährige – vielleicht jahrtausendjährige – interstellare Reise unbeschadet zu überstehen.

Was ist die Hauptaussage des Buches? Sie lässt sich folgendermaßen wiedergeben: Erstens könnte die Anzahl außerirdischer Zivilisationen größer sein, als wir es vernünftigerweise wünschen sollten. Und zweitens ist die Menschheit für den Fall eines Erstkontakts mit einer außerirdischen Intelligenz vollkommen unvorbereitet. Das Buch möchte vorbereiten oder jedenfalls aufklärend dazu anregen, Vorbereitungen zu treffen. Und zwar bedürfen wir eines vorgängigen Regelwerks nicht nur für den unmittelbaren Umgang mit extraterrestrischer Intelligenz (ETI), sondern auch für den Fall, dass wir auf von ETI hinterlassene Artefakte stoßen sollten. Wem

---

<sup>7</sup> Karim Akerma ist promovierter Philosoph und freiberuflicher Privatgelehrter. Er vertritt eine mentalistische Definition der Begriffe „Lebensbeginn“ und „Lebensende“ und argumentiert für den philosophischen Antinatalismus.

sollte ein solches Artefakt gehören? Dem Finder? Dem Unternehmen oder Staat, auf dessen Territorium es entdeckt wird? Oder der Menschheit als ganzer?

Während das Thema ETI von der Mehrheit aller Bürger und Forscher nach wie vor „ridikülisiert“ werde, sehen die Autoren die Zeit dafür gekommen, mit der Soziologie als Leitdisziplin Verantwortung zu übernehmen. Es geht ihnen um nichts Geringeres als: Schadensabwendung.

### ***Plausibilisierung von ETI durch Exoplaneten***

Schwungkraft für seine konservative – zur kontaktlichen Zurückhaltung mahnende – Argumentation in Sachen ETI bezieht das Buch aus den sich häufenden Entdeckungen von Exoplaneten insbesondere seit Mitte der 1990er Jahre. Wohl hätte man die Ernsthaftigkeit und Umsicht, mit der die Autoren ihre Überlegungen anstellen und ihre Empfehlungen und Warnungen ausgeben, vor 30 Jahren leichter ridiculisieren können. Doch zeigen sie in sorgfältig ausgearbeiteten Abschnitten zu „Planeten in der habitablen Zone“ und zur „Entstehung von Leben“, d. h. zur mutmaßlichen Nichteinzigartigkeit der Erde im Weltall, dass wir guten Grund haben, uns auf uneingeladene Besucher ebenso vorzubereiten wie auf Hinterlassenschaften zurückliegender Besuche auf der Erde.

Überaus instruktiv ist es diesbezüglich, mitzuverfolgen, wie sich die Autoren an einer Auffüllung der berühmten Drake-Gleichung versuchen. Der Astrophysiker Frank Drake (\*1930) hatte diese Gleichung konzipiert, um uns ein handhabbares – wiewohl spekulatives – Werkzeug zur Einschätzung der Anzahl extraterrestrischer Zivilisationen an die Hand zu geben. Die Verfasser bestimmen die Faktoren der Drake-Gleichung mit begründeten Werten, was sie zu folgendem „gemäßigtem“ Ergebnis kommen lässt: „Nach dieser Rechnung hätten wir es in unserer Milchstraße also aktuell mit ca. 56 fortgeschrittenen außerirdischen Zivilisationen zu tun.“ Vor dem Hintergrund des riesigen Volumens unserer Galaxie ist die Zahl „56“ vielleicht kein Grund zu den Sorgen, die wir uns den Autoren zufolge machen sollten. Um die weiteren Ausführungen und – insbesondere – die Warnungen und Aufrufe der Autoren zur Vorbereitung auf einen Erstkontakt zu plausibilisieren, greife ich jetzt auf eine von ihnen ebenfalls angebotene „optimistische“ Belegung der Faktoren der Drake-Gleichung mit Werten zurück. Bei dieser optimistischen Deutung ergibt sich in der Rechnung der Autoren für unsere Milchstraße die Zahl von 468750 Zivilisationen. Leider ist es mir nicht gelungen, eine zuverlässige Zahl für das Gesamtvolumen der Milchstraße in Kubiklichtjahren zu ermitteln. Plausibel scheint ein Wert in der Größenordnung von Billionen Kubiklichtjahren. Eine Division durch den Quotienten 56 ergibt hier nur sehr distante Nachbarn. Der Quotient 468750 hingegen lässt die Distanz um Lichtjahre schrumpfen. Wobei, eine Besuchswahrscheinlichkeit wiederum abmildernd, zu berücksichtigen wäre, dass die Sternen- und Planetendichte zum Zentrum der Milchstraße hin dramatisch zunimmt, die Erde sich aber in einem vergleichsweise sternearmen Seitenarm auf halbem Weg zum Rand der Milchstraße befindet.

### *Ganz andere und postbiotische Intelligenz*

„Das menschliche Nachdenken über außerirdische Zivilisationen erinnert an die Betrachtung eines teilweise durchlässigen Spiegels: Wir versuchen möglichst viel dahinter zu erkennen, ohne zu viel von unserem eigenen Spiegelbild zu sehen“ (S. 219). Anton und Schetsche legen die anthropozentrische Brille ab und wagen den Blick hinter den Spiegel, ausgerüstet mit raffinierten Kontaktlinsen. Was sie erkennen, ist das ganz Andere, wofür sie das Konzept des „maximal Fremden“ parat haben. Sie hinterfragen die Notwendigkeit einer erdähnlichen Biochemie als Voraussetzung von Lebewesen und berufen sich auf evolutionsbiologisch plausible Annahmen zur Entwicklung durchaus menschenunähnlicher Intelligenz mit einer Technikgeschichte, die von der unsrigen fundamental abweichen könnte: „Sie könnte sich auch an Orten entwickelt haben (etwa innerhalb der sog. Wasserwelten), die nach menschlicher Vorstellungskraft nicht geeignet sind, eine Hochtechnologie hervorzubringen“ (S. 245). Tatsächlich möchte man im Hinblick auf Wasserwelten betonen, dass unsere Phantasie kaum ausreicht, um auszumalen, wie derartige Welten eine Hochtechnologie sollten hervorbringen können. Wohl mit Recht hat die philosophische Anthropologie nahegelegt, dass ein „Dreigestirn“ aus Hand-Auge-Sprache – oder etwas Vergleichbares – für eine abstrakte Begriffsbildung unverzichtbar ist. Wasserwesen werden jedoch kaum Hände ausgebildet haben: Konvergente evolutionäre Entwicklungen auf der Erde zeigen sogar, dass ursprünglich landlebende Säugetiere einst vorhandene Extremitäten und Füße im Laufe der Evolution zurückbildeten, um sich, bei gegebenen Mutationen und langfristigen Selektionsdruck zu Wälen geworden, den Fischen vergleichbar mit Flossen im Wasser zu bewegen. Da sich Werkzeuge mit Flossen kaum ergreifen lassen – es fehlt ein opponierbarer Daumen –, dürfte bei Wesen, die in fluidem Milieu leben, eine wichtige Voraussetzung für abstrakte Begriffsbildung fehlen. Und was Sprache im weitesten Sinne angeht, wäre zu berücksichtigen, dass Schallwellen unter Wasser in sehr viel stärkerem Maße verzerrt werden als in der Luft.

Ihre Vorüberlegungen zum „maximal Fremden“ erklären, warum die Verfasser die anthropozentrischen Vorannahmen der SETI-Strategie (Search for Extraterrestrial Intelligence) kritisch hinterfragen und warum sie ausgesprochene Kommunikationsskeptiker sind: „Jahrzehntelang wurden die Hinweise namentlich sowjetischer Linguisten ignoriert, dass es grundsätzlich keine Möglichkeit gibt, isolierte Symbolsysteme zu übersetzen, denen keine gemeinsame Handlungspraxis (mit direkter Kommunikation und einem an der materiellen Umwelt orientierten Verweisungssystem) zugrunde liegt“ (S. 89). Ein anderer Körperbau, ein anderer Lebensraum, andere Sinne und damit eine andersartige Technologie gingen vermutlich mit einer für uns völlig unverständlichen symbolischen Formenwelt einher. Die Aussichten für das interstellare Fremdverstehen von „Sprache“ oder verschlüsselten Botschaften sind nach Ansicht der Autoren zumeist überschätzt worden.

Nun könnten Außerirdische nicht bloß maximal fremd sein, was Parameter wie Biochemie, Lebensweise und Lebenswelt angeht, sondern es könnte sich um eine postbiotische Intelligenz handeln: „Eine weitere zu vermeidende Vorannahme ist die [...] Idee, die Außerirdischen würden uns als biologische Spezies gegenüberreten [...]“ (S. 125). „Postbiologische Zivilisationen stellen eine analytische Black Box dar. Da wir selbst einer biologischen Zivilisation angehören, können wir aus wissenschaftlicher Warte nur wenig über die Organisati-

onsformen und Funktionsweisen solcher Gesellschaften aus Maschinen (im weitesten Sinne) vermuten“ (S. 221).

Vielleicht ließe sich aber dies sagen: Die „Individuen“ einer Maschinenzivilisation dürften nicht über das verfügen, was wir Bewusstsein im weitesten Sinne – Empfindungen, Empathie, Mitfreude, Mitleid, Glück oder Schmerz – nennen. Maschinenwesen wären die menschlichen Geschicke somit vermutlich gleichgültiger als biologischen Außerirdischen, für deren Evolution wir so etwas wie Schmerzempfindungen voraussetzen dürfen. Warum dürfen wir dies? Aus dem Grund, dass Schmerzempfindungen es sind, die ein Lebewesen tendenziell vor unbeabsichtigter Selbstzerstörung und beabsichtigter Fremdvernichtung bewahren. Diese Annahme ist nicht anthropozentrisch, allenfalls terrazentrisch, da viele der uns umgebenden Tiere empfindende Wesen sind.

Im Zuge ihrer Ausführungen über postbiotische Intelligenz mutmaßen die Autoren ferner: „Der wichtigste Faktor für eine langfristige Überlebensfähigkeit der menschlichen Zivilisation könnte allerdings ein ganz anderer sein: der Übergang zu einer postbiologischen Existenzweise“ (S. 65). Allerdings stellt sich die Frage – gerade auch in Bezug auf ETI –, ob Maschinenwesen über (Selbst-)Bewusstsein verfügen würden oder es sich nicht vielmehr um bewusstseinslose – wie immer komplexe – Roboter handeln würde. Es stellt sich näherhin die Frage: Wer „überlebt“ eigentlich beim Übergang von einer biotischen zu einer postbiotischen Intelligenz? Die von den Verfassern bemühten Spekulationen Robert Kurzweils bezüglich der Übertragbarkeit menschlichen Bewusstseins auf nichtbiotische Systeme scheinen mir zumindest unplausibel. Denn niemand vermag heute zu sagen, was Bewusstsein ist oder wie es entsteht. Allenfalls ließe sich an ein „Hervorgehen“ von Bewusstsein aus bestimmten Materiekonstellationen denken.

### ***HETI – Hiding from Extraterrestrial Intelligence***

Auch wenn – oder gerade weil – wir Außerirdische vermutlich nicht verstehen werden und es sich bei künftigen Besuchern um Maschinenwesen handeln könnte: Wir sollten uns den Verfassern zufolge vor ihnen in Acht nehmen. Beim aktiven Anrufen mutmaßlicher Außerirdischer in METI-Projekten (Messaging-ETI) handelt es sich nach Ansicht der Autoren gar um Hochrisiko-Forschung „im existenziellen Sinne“ (S. 280). Stattdessen sei eine Versteckstrategie geboten (S. 113). Ein sinnvolles Akronym hierfür wäre HETI.

Geradezu schwarz sehen die Autoren beim „Nebengedanken“ daran, wir könnten von einer Zivilisation Besuch bekommen, die nach kapitalistischen Verwertungsgrundsätzen organisiert ist und operiert: „Falls die Ökonomie der Außerirdischen bei einem Begegnungsszenario auch nur einer Art kapitalistischer Verwertungslogik folgt, ist unser Schicksal wohl besiegelt“ (S. 236). Warum? Eine Plausibilisierung dieses nur auf den allerersten Blick abwegigen Gedankens findet sich an ganz unvermuteter Stelle, nämlich in dem Buch *Das Weltkapital* von Robert Kurz (1943–2012):

Wenn es könnte, würde das Kapital nicht nur die gesamte Erde, sondern alle Welten und das gesamte Universum seiner betriebswirtschaftlichen Vernutzungslogik der

„abstrakten Arbeit“ unterwerfen, also (wie besonders in der angelsächsischen Science Fiction gelegentlich ganz naiv ausgemalt) noch die „Arbeitskraft“ der Geschöpfe fremder Sternensysteme ausbeuten und in Geld (Mehrwert/Profit) verwandeln. (Kurz, 2005: 36)

Tatsächlich stellt sich vor diesem Hintergrund weitergedacht die Frage: Welche Zivilisation würde in Anbetracht unserer völkermörderischen Geschichte von der menschlichen „Zivilisation“ schon gern regelmäßig Besuch bekommen? Andere Zivilisationen beherrzigen vielleicht bereits, dass es besser ist, von Wesen wie uns nicht entdeckt zu werden. Dies könnte erklären, warum wir bislang nicht auf Signale gestoßen sind.

### ***Kontakt-Szenarios: eine Funktion aus Raum und Zeit***

Je weiter von uns eine ihre Existenz signalisierende Zivilisation entfernt ist, überlegen die Autoren, desto geringer werde die Resonanz auf der Erde ausfallen. Eine gewisse sozialpsychologische Grenze liegt Schetsche und Anton zufolge bei einer Distanz von bis 100 bis 200 Lichtjahren. Schon bei einem Signal aus 100 Lichtjahren Entfernung werde das öffentliche Interesse nur vorübergehend groß sein, dann aber rasch wieder abebben. Bei interstellarer Nähe: Die sozialpsychologische Grenze für ein kognitives und emotionales Ergriffenwerden liege bei etwa 30 bis maximal 100 Lichtjahren. Im Unterschied zum diskursiven Geschehen in diversen wissenschaftlichen Disziplinen würden ETI-Signale beim Gros der Bevölkerung jedoch auch hier rasch in Vergessenheit geraten. Resümee: „Der ganz reale Alltag der Menschen wird sich [...] nicht verändern“ (S. 147). Klingt dies plausibel? Durchaus: Denken wir an das, was beschönigend „Klimawandel“ genannt wird – nicht einmal diese veritable *Klimakatastrophe* verändert den Alltag, die Handlungen und Unterlassungen der nicht unmittelbar betroffenen Menschen in wesentlicher Hinsicht. Ähnliches gilt für Hungerkatastrophen oder ausbrechende Kriege auf der Erde: Selbst der Bürgerkrieg im damaligen Jugoslawien war offenbar zu „fern“, um das Lebensgefühl in den Nachbarstaaten zu affizieren.

Wie steht es um einen erdnahen Direktkontakt: Der Science-Fiction sei Dank, so die Verfasser, wären wir auf einen Direktkontakt nicht vollständig unvorbereitet. Zugleich aber seien wir durch diese Literaturgattung auch pessimistisch vorbelastet; denn nur allzu oft komme es in den entsprechenden fiktionalen Szenarien zu einer Bedrohung der Menschheit, sodass wir massenpsychologisch gesehen voreingenommen seien.

Interessanterweise sehen die Autoren ein Heer negativer Auswirkungen nicht erst dann auf die Menschheit zukommen, wenn ETI in den Luftraum der Erde eintritt oder gar auf der Erde landet, sondern bereits in diesem Fall: „Das Auftauchen eines von einer außerirdischen Intelligenz gesteuerten Flugkörpers in der Nähe der Erde dürfte unmittelbar nachdem diese Entdeckung öffentlich wird, zu schwerwiegenden massenpsychologischen, ökonomischen, religiösen und politischen Auswirkungen führen [...]“ (S. 177).

Kritisch sei an dieser Stelle hinterfragt: Würde es bei einem Nahkontakt tatsächlich zu den von den Autoren für plausibel gehaltenen Massenselbstmorden kommen? Diese seien nicht nur

in religiösen Kontexten zu erwarten, sondern bereits vor dem allgemeinen Hintergrund der „durch die von diesem Ereignis ausgelösten Zukunftsängste [...]“ (S. 169). Die Frage, warum dann nicht etwa Zukunftsängste in Anbetracht der Klimakatastrophe zu Massenselbstmorden führen, könnten die Verfasser freilich mit einem Hinweis darauf zurückweisen, dass die Klimakatastrophe viel weniger punktuell-singulär ist als das Auftauchen von Vertretern einer extraterrestrischen Zivilisation. Gleichwohl scheinen Massenselbstmorde vornehmlich erst im Augenblick einer empfundenen Ausweglosigkeit stattzufinden, etwa beim Einmarsch feindlicher Armeen. Eine – von gegenteiligen Annahmen provozierte – und für Überlegungen dieser Art zu berücksichtigende Ausnahme bildet die Gruppenselbsttötung von Anhängern der Sekte „Heaven’s Gate“ 1997: Beim Auftauchen des Kometen Hale Bopp deuteten die Anhänger der Sekte einen dahinter verborgenen Stern als ein riesiges Raumschiff, das nach ihrer Selbsttötung ihre Seelen aufnehmen werde, um einer bevorstehenden irdischen Apokalypse zu entkommen (siehe [https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Heaven%E2%80%99s\\_Gate\\_\(Neue\\_Religi%C3%B6se\\_Bewegung\)&oldid=186918181](https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Heaven%E2%80%99s_Gate_(Neue_Religi%C3%B6se_Bewegung)&oldid=186918181)).

Die für einen Direktkontakt geltenden Vorsichtsmaßnahmen mahnen die Verfasser auch für extraterrestrische Artefakte an: Untersuchungen und Kontakte sollten nicht auf der Erde stattfinden: „Die beste beim gegenwärtigen Stand unserer Technik vorstellbare Sicherheitsvorkehrung wäre deshalb der Aufbau einer Untersuchungs- und Kontaktstation weit außerhalb der Erde, beispielsweise auf einem bereits heute für uns raumfahrttechnisch leicht erreichbaren Marsmond.“ Was aber, wenn ein extraterrestrisches Artefakt oder eine fremde Raumsonde auf der Erde gefunden wird? Hier „müssten strikte Maßnahmen zur Isolierung des Fund- bzw. Landeortes ergriffen werden“ (S. 213). Im Zweifelsfall werde sich ohnedies das Militär um diese Angelegenheiten kümmern.

### ***Exemplarische Narrationen und Empfehlungen***

Ein Glanzpunkt des Buches sind von den Autoren „lebensnah“ verfasste Narrationen, in denen sie, mit einer beneidenswerten Portion soziologischer Fantasie und Liebe zum Detail ausgestattet, den Empfang extraterrestrischer Signale, das Auffinden eines Artefakts und die Ankunft von ETI auf oder in unmittelbarer Nähe der Erde durchspielen. Mit ihren Narrationen belegen die Autoren überzeugend, dass wir für den Signal-, den Artefakt- und den Kontaktfall denkbar schlecht vorbereitet sind. So konstatieren sie: „Und in der EU gibt es, soweit wir die Forschungslandschaft überblicken, bis heute überhaupt keine nennenswerte Forschung zur Frage des Erstkontakts mit extraterrestrischen Zivilisationen“ (S. 193). Aber die Verfasser wissen um Abhilfe: „Zur Minimierung negativer Auswirkungen sollte der Erstkontakt (in allen seinen wahrscheinlichen Varianten) Gegenstand der Sicherheitsforschung werden und in den Plänen des Zivil- und Katastrophenschutzes als außergewöhnliches Störereignis Berücksichtigung finden“ (S. 215).

### *Ethik des Kontakts aus außerirdischer Sicht*

Unterstellen wir einmal, dass wir von einer fernen außerirdischen Intelligenz entdeckt wurden oder werden, so steht eine von den Autoren vernachlässigte Frage im Raum: Welche weit überlegene Intelligenz sollte in Anbetracht unserer bisherigen Geschichte überhaupt ein Interesse daran haben oder ausbilden, uns zu kontaktieren, und aus welchen Beweggründen? Allein schon die Kongokriege seit Mitte der 1990er Jahre mit ihren ca. 4 Millionen Opfern und einer weitgehend von Gleichgültigkeit geprägten Weltgemeinschaft könnten genügen, die ethische Reputation der Menschheit zu ruinieren. – Wenn nicht bereits der Massenmord an den eben „entdeckten“ indigenen Völkern in der frühen Neuzeit unserem Ruf in einer denkbaren interstellaren Kommunikationsgemeinschaft irreversiblen Schaden zufügte. Zumindest dann, wenn wir es bei mutmaßlicher außerirdischer Intelligenz mit *Personen* zu tun haben, das heißt mit intelligenten Wesen, die über Empfindungen, Gefühle und vor diesem Hintergrund über ethische Anschauungen verfügen, mit Wesen, die nach Gründen für eigene und fremde Handlungen und Unterlassungen fragen können. Zugleich wäre die im Buch erörterte „Nichteinmischungsethik“ einer außerirdischen Zivilisation, die der unsrigen ethisch-technisch um Lichtjahre voraus ist, ebenso unethisch zu nennen, wie es unethisch zu nennen ist, dass die terrestrische Weltgemeinschaft bei Völkermorden tatenlos zuschaut.

Im günstigsten Kontaktfall verfügt ETI, darin ist den Autoren uneingeschränkt zuzustimmen, über dies: Humor.

### Literatur

Kurz, R. (2005). *Das Weltkapital: Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*. Berlin: Edition Tiamat.

Sebastian von Kleist

### **Encuentros con extraterrestres en Chile 1927–2017**

Santiago de Chile: Ediciones Coliseo Sentosa, 2019

ISBN-13: 978-0244988234, 344 Seiten, ca. 18,00 €

### **Rezensent:**

ULRICH MAGIN<sup>8</sup>

Es ist immer von Interesse, wenn ein Autor sich eines bestimmten Phänomens in einer bestimmten geografischen Region und in einem bestimmten Zeitraum annimmt. So entstehen präzise Überblicke über die Phänomenologie von etwas – etwa Seeungeheuerbegegnungen

---

8 Ulrich Magin ist freier Autor und Übersetzer sowie Deutschlandkorrespondent und Kolumnist der *Fortean Times*. Er hat eine Biografie über Fort geschrieben, *Der Ritt auf dem Kometen*.

oder UFO-Sichtungen –, von dem man als Leser oft *a priori* annimmt, man kenne es bereits. Gerade bei den UFOs gilt längst als gegeben, dass es sich bei fliegenden Untertassen um ein weltweit agierendes und in sich stimmiges Phänomen handelt.

Diese oft ohne rechten Beleg geäußerte Meinung lässt sich nun erneut überprüfen. Der deutschstämmige Chilene Sebastian von Kleist hat in einem spanischsprachigen Taschenbuch eine große Zahl sogenannter naher Begegnungen der dritten Art aus Chile versammelt. Solche systematischen Sammlungen sind bisher für Brasilien (Bühler, 1975), Deutschland (Magin, 1999) und Italien (Verga, 2007) erstellt worden, somit lässt sich die Kasuistik aus diesen Ländern bereits vergleichen.

In einem Vorwort umreißt von Kleist kurz die Kriterien, die über die Aufnahme eines Berichtes in den Katalog entschieden: Der Band enthält keine telepathischen oder Funkkontakte mit Außerirdischen und keine fortianischen Erscheinungen wie Mottenmänner, Chupacabras oder Kobolde, die oft dem UFO-Phänomen zugerechnet werden, aber nicht notwendigerweise Teil davon sind. Aufgenommen wurden nur Berichte von Humanoiden (mit oder ohne begleitendem UFO) und Quelle für die Berichte musste – mir sympathisch – ein Printmedium sein (Presse und Buch). Es wurden demnach weder Berichte aus Radiosendungen noch aus Fernsehreportagen berücksichtigt. Es sollte sich um Berichte über einen eindeutigen UFO-Piloten handeln oder musste von jemandem als ein solcher Bericht bezeichnet worden sein. Insgesamt ergab das 233 Fälle aus dem Zeitraum von 1927 bis 2017, dazu noch 12 Fälle mit ungewissem Status. 370 Quellen untermauern die Angaben. In höchstens einem Drittel der Fälle wurde ein UFO oder eine fliegende Untertasse in der Nähe der Humanoiden gemeldet, den Zusammenhang stellten demnach meistens erst entweder die Augenzeugen, die untersuchenden UFO-Forscher oder die Presse her.

Schnell zeigt sich, dass diese Meldungen über nahe Begegnungen zwar einerseits weltweit ähnlich sind, aber doch keine dieser Begegnungen der anderen gleicht – jedes UFO, jeder Alien sieht anders aus, hat unterschiedliche Größen und verhält sich anders. In Chile wurden hauptsächlich menschengleiche Außerirdische gesehen, dazu kommen Riesen (zwischen 2,50 und 3,50 m) und Zwerge (60 cm bis 1 m), jeweils häufig in Taucher-, Froschmann- oder Raumanzügen mit Luftflaschen auf dem Rücken. Die in Amerika und Europa aufgrund der Popularität des Entführungsnarrativs seit etwa 1980 oft vertretenen Grauen kommen praktisch nie vor, und wenn, dann erst nach der Jahrtausendwende (ab 2004 und in kaum einer Handvoll von Beispielen). Die Sammlung belegt eindrucksvoll, wie zeitgebunden solche Erzählungen sind (in den 1950er- und 1960er-Jahren beobachten die Zeugen Menschen bzw. Zwerge, die auf Ausklappleitern aus der Untertasse steigen, heute kommt das nicht mehr vor). Entführungen sind selten in Chile, und wenn, dann eindeutig sexuell konnotiert, was offenbar auf das Beispiel des Brasilianers Antônio Villas Boas zurückgeht, der 1957 mit einer nackten Außerirdischen verkehrt haben will (S. 187–188, 224, 305), und auf die Ausstrahlung des Entführungsfilms *Intruders* im chilenischen Fernsehen.

Was zeichnet nun die chilenischen Fälle aus? Sie sind variantenreicher als etwa in den USA oder in Europa. Manche Typen von Außerirdischen sind nur in dem langgestreckten südamerikanischen Land beobachtet worden und dann auch nur ein einziges Mal, so beispielsweise

ein „Rugby-Ball“ mit Pfoten und Micky-Maus-Ohren (S. 239), ein Alien, der einem Baum glich und am Zeugen vorbeischlich (S. 244), oder zwei geflügelte Hunde (S. 315).

Manch exotischere Fremde, wie wir sie hauptsächlich aus den USA kennen, die aber z. B. noch nie in Europa vorkamen, etwa yetiartige Besatzungen, sind in Chile häufig: ein Gorilla (S. 103), Affen (S. 217), kleine Affen (S. 262, 306, 313), ein „pelziges Tier“ (S. 221), ein Bigfoot (S. 233 – er kam aus dem Meer) sowie ein „Tiermensch“ (S. 256). Ein halbes Dutzend Meldungen spricht von Lichtkugeln, aus denen sich die Aliens bildeten (z. B. S. 210, 224, 306).

Auch andere Typen, die sonst selten sind, trifft man in Chile häufig an, etwa dinosaurierartige Wesen (Dinosaurier, S. 160, 161; Pterodactylus, S. 249, 312; Raptoren, S. 264, 265 – erklärt als Strauße, die von einer Farm ausbüxten; sowie ein Känguru mit Pferdekopf, S. 271).

Ein hoher Anteil von Meldern deutet die eigene Beobachtung religiös und will der Jungfrau Maria oder Jesus im UFO begegnet sein (S. 181: eine Konversion; S. 119, 126, 202: Jungfrau Maria; S. 130, 145: Jesus im UFO).

Details, die in Chile viel häufiger gemeldet werden als anderswo, sind spitze Ohren bei Außerirdischen (u. a. S. 72, 86, 98, 171: „Ohren wie Mr. Spock“; S. 247, 315) oder UFOs oder Außerirdische, die aus dem Meer kommen oder im Meer verschwinden (S. 264; S. 280: ins Meer; S. 282: UFO aus dem Meer; S. 284: Alien aus See). Das ist allerdings weniger verblüffend, wenn man Chiles lange Küste bedenkt. Verblüffend ist hingegen die sehr hohe Zahl von angeblich gefundenen Alienleichen, die – weil sie, falls vorhanden, untersucht werden konnten – fast immer einer konventionellen Erklärung zugeführt wurden (S. 147: Hai; S. 157: Rochen; S. 241: mumifiziertes Embryo; S. 249: Embryo; S. 255: ungenügende Daten; S. 290: ungenügende Daten; S. 286: Nanduschädel). Noch höher ist die Zahl der Alienporträts, das Buch listet rund ein Dutzend Fotos auf, die von Aliens gemacht wurden, von denen sieben im Buch abgedruckt sind. Auch diese Beweise verflüchtigen sich bei genauerer Betrachtung schnell.

Ein Anhang führt tabellarisch und knapp die Sichtungsjahre und Orte auf. Dadurch wird, so von Kleist, deutlich, dass die Fallzahlen mit der Anzahl, der Glaubensbereitschaft und dem Engagement lokaler „UFO-Forscher“ korrelieren und keineswegs die tatsächliche Realität des Phänomens spiegeln. Sebastian von Kleist ist ein gründlicher, aber auch sehr skeptischer Autor, der – und das ist mein einziger Kritikpunkt – sich zu oft genötigt sieht, sich von den von ihm dargestellten Augenzeugenberichten zu distanzieren oder sie ironisch zu kommentieren (S. 41: das UFO hatte ein Geländer, der neueste Schrei der Sicherheitstechnologie; S. 67: die Außerirdischen redeten in der Sprache, die im gesamten Weltall verwendet wird, in Spanisch; S. 65: der Augenzeuge ist „der glückliche Star dieser Begegnung“). Ich kann den Wunsch nach einem solchen Abstand verstehen, halte ihn aber in einer wissenschaftlichen Darstellung für fehl am Platz.

Sebastian von Kleists Buch belegt deutlich, dass Begegnungen mit Außerirdischen zwar ein weltweit verbreitetes Phänomen sind, allerdings mit starker zeitlicher und lokaler Überformung, so dass es getrost als ein kulturelles Phänomen bezeichnet werden kann – sogar muss. Und je mehr solcher Detailstudien veröffentlicht werden, desto deutlicher wird sich herauschälen, dass das UFO-Phänomen eben nicht überall und schon immer dasselbe gewesen ist. (Wie sich

die gesehenen Untertassen stetig veränderten, um mit Klischeevorstellungen mitzuhalten, illustriert anschaulich Verga, 2007.) Ein objektiv fassbares, materielles und externes Ding-an-Sich als Auslöser dieser Kontakterlebnisse erklärt die vorliegenden Fakten wohl am wenigsten. Interessanterweise wird in drei Fällen explizit angemerkt, dass nur der „Augenzeuge“, nicht aber andere Anwesende die Aliens sehen konnten (S. 170, 192, 188).

Der Band stellt eine wichtige Ergänzung der wissenschaftlichen Literatur zum Thema der nahen Begegnungen der dritten Art dar und sei wärmstens empfohlen. Er ist über die üblichen Versender auch in Deutschland bequem erhältlich.

### Literatur

Bühler, W.K. (1975). *40 Begegnungen mit Außerirdischen in Brasilien*. Wiesbaden: Ventla.

Magin, U. (1999). *Kontakte mit „Außerirdischen“ im deutschen Sprachraum*. Lüdenscheid: GEP (Original erschienen 1991).

Verga, M. (2007). *When saucers came to earth: The story of the Italian UFO landings in the golden era of the flying saucers*. Torino: UPIAR.

Martin Shough mit Wim van Utrecht

### **Redemption of the Damned: Vol. 1 Aerial Phenomena A Centennial Re-evaluation of Charles Fort's 'Book of the Damned'**

San Antonio und Charlottesville: Anomalist Books, 2019

ISBN 978-1-949501-07-0, 402 Seiten, 45,61 €

### Rezensent:

ULRICH MAGIN<sup>9</sup>

Das vorliegende Werk ist so groß wie ein Telefonbuch und drei Mal so schwer, und so gewichtig wie die Verpackung ist auch der Inhalt der knapp über 400 Seiten.

Die Autoren, beide angesehene UFO-Forscher von europäischem Rang, untersuchen darin anlässlich des 100. Erscheinungstages von Charles Forts erstem klassischem „fortianischen“ Buch *The Book of the Damned* sämtliche darin enthaltenen 82 Einzelereignisse, die eigentümliche Luftphänomene und Luftschiffe beschreiben, die wir heute unter den Oberbegriff *UFO* fassen würden. Auch Fort erklärte diese Meldungen durch Sichtungen von „Besuchern aus

---

<sup>9</sup> Siehe Fußnote 8.

anderen Welten“. Viele davon sind seitdem, um eine musikalische Metapher zu wählen, zu Hits und Evergreens in Büchern über fliegende Untertassen geworden.

Die Autoren untersuchen diese Meldungen, überprüfen, wie genau Fort seine Quellen angibt und wie korrekt er ihren Inhalt referiert, und versuchen sich dann an einer „konventionellen“ Erklärung der geschilderten Ereignisse. Um es kurz zu machen: Ja, Forts Quellen stimmen immer, nein, er geht eklektisch mit dem Quellenmaterial um, und ja und nein, die Autoren finden für praktisch jedes der von Fort aufgeführten Himmelsphänomene eine herkömmliche wissenschaftliche Erklärung. Es verbleibt aber ein geringer Rest von acht ungeklärten Fällen.

Vielleicht das erstaunlichste Ergebnis ihrer Untersuchung ist aber, wie Bob Rickard, der Begründer und langjährige Herausgeber der Fort und fortianischen Phänomenen gewidmeten Zeitschrift *Fortean Times* in seinem Vorwort zu dem Buch herausstellt, dass die Art von Unterdrückung unliebsamer Fakten durch die Schulwissenschaft, die Fort oft insinuiert, zumindest bei diesen Fällen nie stattgefunden hat.

### ***Rein naturwissenschaftliche Analyse***

„Erlösung der Verdammten“ ist sicherlich ein seltsamer Titel für ein Fachbuch zur Anomalistik, er erklärt sich aber aus der Tatsache, dass „verdammte Daten“ hier aus ihrer „Verdammnis“, sprich vorgeblich wissenschaftlichen Ächtung, befreit und in die moderne Naturwissenschaft eingegliedert werden sollen. „Verdammte Daten“ war der von Charles Fort geprägte Ausdruck für das, was wir heute „Anomalien“ nennen. Selbst der religiöse Anklang der Titelformulierung rechtfertigt sich daraus, dass Fort sein erstes Werk mit zahlreichen Querverweisen auf Dantes *Inferno* gespickt hatte.

Kenner von Charles Forts Werk und Philosophie kann es kaum überraschen, dass die von ihm gesammelten „Daten“, und in noch viel größerem Maße seine exzentrische Deutung dieser „Daten“, einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten – schließlich benutzte er seine Zitatensammlung nur, um aufzuzeigen, dass auf Willkür und Datenselektion beruhende Weltbilder „Produkte des Denkens“ sind und daher keine Abbilder einer an sich nicht zu erkennenden Wirklichkeit. (Dazu später mehr.) Überraschend dürfte das Ergebnis dieser Überprüfung oder „Erlösung der verdammten Daten“ nur für jene sein, die an alternativen Welterklärungen hängen, Fort kurzerhand zum Vertreter ihrer jeweiligen Häresie erklären und seine „Daten“ für „Fakten“ halten (was Fort stets vehement ablehnte; statt des Wortes *Fakt*, was Wirklichkeit impliziert, wählte er den neutraleren Begriff *Datum*).

Ein fortianisches Buch ist der vorliegende Titel also nicht, denn dabei käme es nicht auf den Wahrheitsgehalt der Daten an, sondern es ist eine anomalistische, rein naturwissenschaftlich ausgerichtete Untersuchung der „UFO-Berichte“ im *Buch der Verdammten*. Ein Titel demnach, der Aufklärung verheißt zu vielen Sichtungen, die sich durch die anomalistische Literatur schleppen, ohne je unerklärt gewesen zu sein – und damit mehr als die meisten Bände zu diesem Themenkreis leisten.

Bei ihren Untersuchungen der 82 ungewöhnlichen Himmelsbeobachtungen nehmen Martin Shough und Wim van Utrecht Augenzeugenberichte fast immer wortwörtlich. Das muss man, will man ihre Erklärungen bewerten, stets vor Augen haben: Weder Umformungen während der Wahrnehmung noch durch das spätere Erinnern werden in Betracht gezogen, weder Einfluss auf das Erlebte durch vorher und nachher erworbenes Wissen, mithin praktisch kaum ein einziger psychologischer oder soziologischer Aspekt von Augenzeugenaussagen. Wenn man anekdotisches Material wie einen Laborbericht behandelt, sind die Ergebnisse immer anfechtbar, und bei einigen Fällen kommen zwar mögliche, aber vielleicht auch an den Haaren herbeigezogenen Erklärungen heraus. So etwa im Fall einer mit Rauch gefüllten Seifenblase, die durch einen Fabrikbrand entstand (S. 27) und braune Kugeln erklären soll, die 1808 am Himmel über Schweden gemeldet wurden.

Wirkt die Recherche manchmal überzogen, so ist sie doch so umfassend, wie man das aus Bänden zu vergleichbaren Themen kaum kennt. So wird zu jedem Schiff, von dem aus eine Anomalie gemeldet wurde, das Fabrikationsdatum, die Laufbahn in der Marine und selbst das Material, aus dem es gefertigt wurde, ermittelt und breit aufbereitet. Sämtliche von Fort zitierten Quellen sind in ganzer Länge als Faksimile abgedruckt.

Und obwohl ich Einwände gegen einen rein naturwissenschaftlichen Blick auf Augenzeugenberichte anmelde, erfährt der Leser bei der chronologischen Abarbeitung der Liste der 82 Erscheinungen durch die breite Diskussion möglicher – und manchmal sehr weit hergeholt – natürlicher Stimuli viele unerwartete Einsichten, etwa, dass bereits seit fast 230 Jahren von innen beleuchtete Ballone aufgelassen wurden, um von dort Feuerwerke abzubrennen. Der erste Nachweis stammt aus dem Mannheim Ende des 18. Jahrhunderts (S. 150), die Illustrationen, die solche Ballone mit Raketen zeigen, wirken auf den Betrachter wie Darstellungen außerirdischer Eindringlinge in eine vortechnologische, pastorale Welt. Ich hätte es kaum für möglich gehalten, wie sehr die Objekte der Illustrationen an Science-Fiction-UFOs erinnern.

Zu anderen, oft genannten Stimuli für außergewöhnliche Beobachtungen zählen Vogelschwärme und Insekten (für von Astronomen vor dem Mond wahrgenommene „Objekte“) sowie Nordlichter, Extremfälle von Wirbelwinden, sogenannte Lichtsäulen und Nebensonnen, natürlich Boliden für sich bewegende Feuerkugeln und helle Planeten für still stehende Lichter am Nachthimmel.

Nur acht von den 82 untersuchten Meldungen bleiben für Shough und van Utrecht ohne Erklärung oder werfen noch Fragen auf, obwohl sich nach ihrer Ansicht nicht-anomalistische Deutungsmöglichkeiten aufdrängen oder zumindest anbieten. Da sich diese Zeitschrift gerade solchen Anomalien widmet, seien die Ausreißer kurz angeführt:

- 6. Mai 1808: Von Linköping, Schweden, aus werden „Blasen“ gesehen, die vor der „Sonnenscheibe“ vorbeiziehen (auf diese Meldung bezieht sich die bereits genannte Möglichkeit, es habe sich um mit Rauch gefüllte Seifenblasen eines Fabrikbrandes gehandelt).
- 14. Juli 1869: Nach einem Meteoritenfall in Dhurmasalla (heute Dharamsala), Indien, werden eventuell bislang noch nicht wissenschaftlich deutbare Lichter in der Atmosphäre bemerkt.

- 22. März 1870: Über dem Atlantik beobachtet der Kapitän der Bark *Lady of the Lake* eine geometrisch strukturierte, runde Wolke mit Kaulquappenschwanz – eine vor allem durch Charles Fort bekannt gewordene Beobachtung.
- 12. April 1879: Zeugen melden über Jersey City, USA, ein sehr ungewöhnliches, nordlichtartiges Phänomen.
- 5. November 1883: Über San Fernando, Chile, wird nach Sonnenuntergang eine „Feuerkugel“ beobachtet, möglicherweise ein atmosphärisches Phänomen in Zusammenhang mit dem Ausbruch des Krakatau, das allerdings so in keinem Lehrbuch vorkommt.
- 24. und 25. Februar 1893: In der Straße von Korea verfolgt eine Flotte großer Lichter am Himmel mehrere Stunden lang ein britisches Kriegsschiff – ein wahrhaft „modernes UFO“.
- 28. Februar 1904: Über dem Atlantik beobachtet die *USS Supply* drei ebenfalls bereits wie „moderne UFOs“ klingende Lichtkörper, die die Wolkendecke durchbrechend nach oben davonschießen.
- 2. Juli 1907: Das „Mutterschiff“ von Burlington, Vermont, ist ein weiterer ufologischer Klassiker. Die Autoren halten den „Riesentorpedo“ für ein meteorologisches Phänomen, allerdings ebenfalls für eines, das bislang in der wissenschaftlichen Literatur nicht beschrieben ist.

Abschließend stellen die Autoren fest:

Wohl das einzige, was diese Fälle gemeinsam haben, liegt darin, dass sie gerade nichts zu tun haben mit den materiellen Himmelschiffen, die Charles Fort – und spätere Ufologen – aus ihnen gemacht haben. [...] Wo immer [in den Fällen des *Book of the Damned*] weder menschliches Handeln noch bereits sehr gut verstandene Naturphänomene die wahrscheinliche Ursache sind, finden wir, dass der verbleibende Rest nur ein Sammelsurium allgemein leuchtender oder wolkenartiger Erscheinungen ist, die natürliche Erklärungen nahelegen, auch wenn wir diese in den genannten Fällen noch nicht kennen. (S. 400)

### ***Schlussbemerkung: Fortianismus und Wissenschaft***

Wie reagiert nun die fortianische Gemeinschaft auf die Feststellung, dass Forts „verdammte Daten“ im Grunde konventioneller Natur sind und dass Fort selbst das Material manipulierte, um ein gewünschtes Ergebnis zu erreichen?

Gut gelaunt, weil außer der Fülle an Details nichts davon neu und alles zentral zum Verständnis der fortianischen Philosophie ist. Bob Rickard schreibt im Vorwort, der Band sei „die Art von Untersuchung, auf die wahre Fortianer schon lange gewartet haben und die sie ohne jede Einschränkung gutheißen werden, weil sie zu dem, was Fort betrifft, sein Werk und dessen Implikationen, beträchtlich Neues hinzufügt.“ (S. viii)

Die implizite Kritik der Autoren, Fort sei als wissenschaftliche Quelle nicht tauglich, stimmt zwar, beruht aber meines Erachtens auf einem Missverständnis, dem viele Leser Forts verfallen und dem auch die Autoren auf den Leim gegangen sind. Fortianern (nicht aber Ufologen, Kryptozoologen, Prä-Astronautikern oder Atlantologen) war diese Unzuverlässigkeit der Deutung der Zitate nämlich schon lange bekannt.<sup>10</sup> Fort sammelte sein Material ja nicht, um zu beweisen, dass die Wissenschaft unrecht hatte (wie das oft fälschlich angenommen wird), er glaubte auch nicht, dass seine „verdammten Daten“ irgendwie wahrer wären als die von der Wissenschaft akzeptierten. Er wollte durch seine Datenselektion nachgerade aufzeigen, dass Wissenschaft, die notwendigerweise selektiv vorgehen muss, deshalb von vornherein kein getreues Bild der Wirklichkeit zeichnen kann – allerdings, das sagt er mehr als einmal, zeichnet sie ein annäherungsweise kompletteres Bild der Wirklichkeit als die Religion, der Aberglaube oder die Bücher der Autoren „alternativer Fakten“ (er spottete oft genug über jene, die an Atlantis, Kreationismus oder an seine eigenen Erklärungen glaubten).

Ein bekanntes Diktum von Charles Fort lautet: „Ich kann keine klare Auskunft über mein Motiv geben, weil ich bis heute nicht entschieden habe, ob ich Humorist oder Wissenschaftler bin. Ich glaube, es war Bosheit“ (Fort 1998: 12). Ein anderes: „Ich glaube kein Wort von all dem, was ich geschrieben habe. Ich kann nicht akzeptieren, daß Produkte des Bewußtseins die Grundlage eines Glaubens sein sollen“ (Fort 1997: 24, Übersetzung beider Passagen von Jürgen Langowski).

Charles Forts Philosophie läuft auf die allumfassende Negation von Erkennen, Verstehen und Systematisieren der Welt hinaus. Er wandte die „wissenschaftliche Methode“ auf seine „Daten“ an, um das Unterfangen Wissenschaft *ad absurdum* zu führen, indem er Erklärungen und Weltbilder schuf, die jedem Leser sofort absurd erscheinen mussten. Insofern ist die Frage, ob Fort seine „Daten“ wissenschaftlich behandelte, nicht zu verneinen, sie stellt sich erst gar nicht. Die einzige Frage, die Forts Werk stellt, ist jene: Können wir die Welt erkennen, verstehen und systematisieren, oder geht es nicht? Die Antwort darauf wäre, wie alles in Forts Werk, ein entschiedenes Ja und Nein zugleich – ein Jein, „eine Bindestrich-Existenz“, wie er selbst meinte.

*Redemption of the Damned* ist also kein fortianisches, aber doch ein aus anomalistischer und ufologischer Sicht wegweisendes Werk, und erwartet der Leser nicht mehr als eine auf die naturwissenschaftliche Betrachtung der Fakten beschränkte Darstellung und berücksichtigt man die genannten Einschränkungen, ein wirklich wichtiges. Man muss nicht jede Erklärung der Autoren teilen. Aber ich habe viel über umstrittene, seltene, gerade frisch entdeckte und sensationell aussehende meteorologische Phänomene aus dem Buch erfahren und empfinde dieses Wissen als enorme Bereicherung.

Ein zweiter Band über Phänomene im Meer und im All, die Fort im *Book of the Damned* anführt, ist in Planung und wird wohl ebenso ausführlich recherchiert und gewinnbringend zu lesen sein wie dieser erste Band.

---

<sup>10</sup> Vgl. zu diesem Thema mein Buch *Der Ritt auf dem Kometen* (Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 1997), in dem ich auf den S. 157–158 beispielhaft auf die Unzuverlässigkeit von Fort als Quelle eingehe.

## Literatur

Fort, C. (1997). *Da! Frankfurt am Main: Zweitausendeins.*

Fort, C. (1998). *Wilde Talente.* Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Magin, U. (1997). *Der Ritt auf dem Planeten.* Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Samantha Hurn (Hrsg.)

### **Anthropology and Cryptozoology Exploring encounters with mysterious creatures**

London and New York: Routledge, 2017

ISBN 978-1-4094-6675-8, 263 Seiten, £ 120,00

#### **Rezensent:**

GERHARD MAYER<sup>11</sup>

„Show me a Sasquatch body“ (Michael Shermer, 2009: 35)

Der Anthropologie- und Anatomie-Professor Jeff Meldrum hielt 2016 auf der PA/SSE-Konferenz einen Vortrag mit dem Titel „Sasquatch and Other Wildmen: the Search for Relict Hominoids“ (Meldrum, 2016). Als einer der wenigen etablierten Akademiker interessiert er sich für kryptozoologische Themen. Er sprach über Fußabdrücke verschiedener Provenienz, über deren Bewertung und anatomische Einordnung, aber auch über die Reaktionen seiner Kollegen zu diesem Forschungsgebiet sowie die Platzierung seiner Bücher in den Buchhandlungen – aus ökonomischen Überlegungen der Buchhändler werden sie in der Esoterikecke angeboten, da dort die Verkäufe deutlich höher ausfallen. Sich auf den Skeptiker Michael Shermer beziehend charakterisiert er die Abgrenzung seiner Kollegen zum Gegenstandsbereich der Kryptozoologie mit dem Satz „The science starts once you have a body“.

Damit sind schon treffend einige Eckpunkte der Problemlage skizziert, in der sich die Kryptozoologie befindet. Im ersten Satz des Artikels „Cryptozoology“ der englischsprachigen Wiki-

---

11 Dr. Gerhard Mayer ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. in Freiburg i.Br.; verantwortlicher Redakteur der *Zeitschrift für Anomalistik*, seit 2012 Geschäftsführer der Gesellschaft für Anomalistik e.V. E-Mail: mayer@anomalistik.de

pedia wird behauptet: „Cryptozoology is a pseudoscience and subculture that aims to prove the existence of entities from the folklore record, such as Bigfoot, the chupacabra, or Mokele-mbembe.“<sup>12</sup> Wie oft im Bereich der Anomalistik wird hier ein Pauschalurteil gefällt über das Forschungsfeld und die Personen, die sich aktiv dafür interessieren. Ohne eine differenzierte Sichtweise anzustreben, wird das erstere mit dem letzteren gleichgesetzt („pseudoscience and subculture“). Dass es auch anders geht, zeigt der Band *Anthropology and Cryptozoology: Exploring encounters with mysterious creatures*, der vielleicht auch ein Indiz für eine signifikante Änderung der Bewertung der Kryptozoologie aus akademischer Perspektive darstellen könnte.

Das von der Anthropologin Samantha Hurn herausgegebene und hochpreisige Buch ist 2017 im renommierten Wissenschaftsverlag Routledge erschienen. Die Kombination von Anthropologie und Kryptozoologie in dessen Titel zeigt eine Verschiebung des akademischen Zugangs von der Zoologie und biologischen Anthropologie zur Ethnologie und den Sozialwissenschaften. Im Klappentext wird dieser Zugang dargelegt:

Cryptozoology is best understood as the study of animals which, in the eyes of Western science, are extinct, unclassified or unrecognised. In consequence, and in part because of its selective methods and lack of epistemological rigour, cryptozoology is often dismissed as a pseudo-science. However, there is a growing recognition that social science can benefit from engaging with it, for as social scientists are very well aware, ‘scientific’ categorisation and explanation represents just one of a myriad of systems used by humans to enable them to classify and make sense of the world around them.

Die in dieser Beschreibung zum Ausdruck gebrachte Sichtweise charakterisiert viele der Beiträge in dem Band und spiegelt eine seit den 1990er-Jahren in der Anthropologie einsetzende Entwicklung des sogenannten *ontological turn* wider. Die Vorstellung einer einheitlichen Welt, die den Erfahrungen aller Menschen zugrunde liegt, wird aufgegeben. Unterschiede in den Sichtweisen der Welt basieren demnach nicht einfach auf verschiedenen Repräsentationen dieser Welt, sondern auf der Wahrnehmung unterschiedlicher Welten. Dies mag auf den ersten Blick nicht so viel mit Kryptozoologie zu tun haben, doch wird man im Laufe der Lektüre eines Besseren belehrt. Für den Forscher ist der wesentliche Aspekt dabei, dass er Beobachtungen, Erzählungen und Mythen indigener Völker ernst nimmt und die eigene Weltsicht nicht für die einzig wahre hält. Die Herausgeberin schreibt in der Einführung:

Rather than prioritising ‘science’ as the arbiter of truth and the ultimate product of human social development, the accounts of the contributors to this volume reveal the currency and value of so-called ‘indigenous ontologies’ which do not necessarily lend themselves

---

12 <https://en.wikipedia.org/wiki/Cryptozoology> (abgerufen am 24.10.2019). Auch wenn im Laufe des Lexikoneintrags deutlich differenzierte Positionen zu Wort kommen, schlagen immer wieder Skeptikermeinungen durch, die gebetsmühlenartig den pseudowissenschaftlichen Status des Forschungsfelds betonen und deren Protagonisten beispielsweise gleichsetzen mit Kreationisten, Holocaustleugnern und Ufo-Entführungsbehauptern.

to scientific interpretation and analysis, but instead offer alternative ways of being in, engaging with and understanding the world. (S. 7)

Damit wird das Feld des Möglichen erweitert und der (implizite oder explizite) ethnozentristische Blick aufgeweicht.

Der Band enthält neben der Einführung zwölf Kapitel, die eine unterschiedliche Nähe zu „klassischen“ kryptozoologischen Themenstellungen aufweisen. In der Einführung von Samantha Hurn und dem ersten Kapitel „The place of cryptids in taxonomic debates“ der Anglistin Stephanie Turner werden historische Fragen und definitorische Probleme des Forschungsbereiches vorgestellt. Gerade die skizzierte Geschichte des Fachs – 1982 wurde die International Society of Cryptozoology gegründet, der Begriff „cryptid“ wurde 1983 eingeführt – verdeutlicht ein gesteigertes Interesse an der Kryptozoologie während der letzten Jahre. Sie wurde z. B. zum Thema von Ausstellungen in Museen und das Archiv von Bernard Heuvelman, der als Gründervater der Kryptozoologie gilt, wurde vom Musée de Zoologie in Lausanne (Schweiz) übernommen. Aber auch Fragen des Gültigkeitsbereichs gewinnen an Bedeutsamkeit, etwa wenn das astrobiologische Projekt Search for Extraterrestrial Intelligence (SETI) und die Mission der NASA zur Suche von Leben auf dem Mars der kryptozoologischen Forschung zugeschrieben werden sollen (S. 19f.). Zumindest strukturell sind Parallelen deutlich sichtbar. Turner weist auf einen Zusammenhang des gesteigerten Interesses an Kryptiden mit der rasanten Vernichtung von Tier- und Pflanzenarten durch die modernen Zivilisationen hin:

The irony here is the post-extinction discovery and documentation of so many species that have been coexistent with humans all along. Despite all of this documented loss, the lack of knowledge of species remains considerable: estimates for the number of unknown species range from 3 million to as many as 100 million [...]. What is more certain, though, is that a mass extinction of all kinds of species, both known and unknown, is currently under way. [...] This gap in our knowledge of life forms, along with the rapid rate of their extinction, indicates that an abundance of species may forever remain cryptids, known only to themselves and lost to human history and knowledge. (S. 20f.)

Kapitel 2, „Cryptids, classification and categories of cats“ von Gregory Forth und Kapitel 3, „Cryptids and credulity: The Zanzibar leopard and other imaginary beings“ von Martin Walsh und Helle Goldman behandeln vergleichsweise „klassische“, d. h. zoologienahe Themen. Im erstgenannten Beitrag geht es um die Frage, ob in einem Gebiet im östlichen Indonesien eine Raubkatzenart existiert, von der zwar die indigene Bevölkerung berichtet, deren Existenz aber wissenschaftlich nicht nachgewiesen ist. Der Autor betont die Wichtigkeit, Augenzeugenberichte inklusive der teilweise sehr genauen Beschreibungen ernst zu nehmen und die gängigen Vorannahmen der Fachdisziplin darüber, was sein kann und was nicht, zurückzustellen. Dabei weist er auf die Notwendigkeit hin, die indigenen Unterscheidungen zwischen dem „natürlichen“ und dem „übernatürlichen“ („supernatural“) Bereich zu beachten.

Walshs und Goldmans Beitrag geht der Frage nach, ob der Zanzibar-Leopard ausgestorben ist oder ob die Zeugenberichte aus der indigenen Bevölkerung zu dessen Vorkommen ernst zu nehmen sind. Doch zu Beginn diskutieren die Autoren das „boundary problem“ und zitieren dazu aus einem kryptozoologischen Handbuch von Eberhart (2002) zehn Kategorien von „mystery animals“, die einen guten Eindruck von der Bandbreite der „mystery animals“ bieten (S. 55). Bezüglich ihrer eigenen Untersuchung betonen sie das Ungenügen eines eindimensionalen kryptozoologischen Ansatzes („do they exist or not“) und merken an: “[...] we argue that only careful anthropological and ethnozoological research can unravel the complexity of cases like that of the Zanzibar leopard and other so-called cryptids” (S. 56). Am Beispiel indigener Taxonomien und Namensgebungen zeigen sie, wie ein naiver kryptozoologischer Zugang scheitern muss, der ohne differenzierte Kenntnis der Kultur solche Begriffe übernimmt. Manche Bezeichnungen beziehen sich nämlich nicht auf tatsächlich in der Natur beobachtbare, sondern imaginäre Wesenheiten und referieren direkt auf Vorstellungen von Hexerei und übernatürlichen Eigenschaften solcher Tiere.

Die Autoren weisen auf einen wichtigen Aspekt hin, der direkt mit dem Forschungsfeld Kryptozoologie zusammenhängt. Mit dem Erklären nämlich, dass eine Art als ausgestorben gilt oder keine eigene Spezies bildet, werden Schutzprogramme zu deren Erhalt eingestellt. Dies zeigt die ökologische und auch politische Dimension des Forschungsbereichs, die mir erst durch die Lektüre dieses Buches bewusst geworden ist. In einem eher kritischen Blick auf die Community der Kryptozoologen schreiben Walsh und Goldman in den Schlussfolgerungen:

Cryptozoologists form a community with a special interest in speculation about the reality of particular kinds of imaginary being, including species that mainstream zoologists consider extinct. They are notoriously selective, focusing on salient creatures like the Tasmanian tiger but ignoring the vast majority of species that remain to be discovered and/or described by science. Cryptozoologists also typically only make selective use of the methods and literature of anthropology and the specialised discipline of ethnozoology. (S. 80)

Wie etwa auch in der Ufologie muss man also in der Kryptozoologie zwischen dem Fach und den Vertretern unterscheiden.

Die nächsten beiden Kapitel behandeln Themen, die aus westlicher Sicht schnell im Bereich des magischen Denkens verortet werden. Der Sozialanthropologe Michael Heneise beschreibt die Verbindung von Mensch und Tiger durch eine „Seelenübertragung“, mit der ein Mensch von einem „Tigergeist“ besessen wird bzw. sich in ein solches Tier verwandelt („The Naga tiger-man and the modern assemblage of a myth“). Mette High, ebenfalls Sozialanthropologin, berichtet von den „wolf people“ in der Mongolei, die nicht mit Werwölfen verwechselt werden dürfen („Human predation and animal sociality: The transformational agency of ‘wolf people’ in Mongolia“). Das Kapitel bietet eine ethnographische und historische Analyse der Bedeutung der Wölfe in der mongolischen Kosmologie, die eine besondere Rolle im Gründungsmythos des Volkes spielen. Doch viele angesprochene Aspekte betreffen Themen, die in anderen Kultu-

ren ebenfalls relevant sind, denn die Faszination und die Ambivalenz des Wolfes sind auch tief in der europäischen Psyche verankert (z. B. „Rotkäppchen und der Wolf“).

Die Kapitel 6 und 7 führen den Leser nach Benin und Südafrika und thematisieren mystische Wesen, die im Unterschied zu den vorangehenden Kapiteln nicht auf bekannten bzw. leicht in das zoologische Ordnungssystem integrierbaren Arten beruhen, sondern mit dem Bereich der Märchen und Fantasy verknüpft werden. Sharon Merz („Enigmatic bush dwarfs of West Africa“) schreibt über „Zwerge“ (*siyawesi*), die den Menschen schaden und helfen können und für die Divination unverzichtbar sind („[w]ithout the *siyawesi*, the diviner knows nothing“ – S. 128). Sie berichtet, wie bestimmte Kinder von den *siyawesi* ausgewählt werden. Diese verschwinden plötzlich im Busch, können nicht mehr aufgefunden werden und kommen nach einigen Tagen und manchmal auch Wochen wohlgenährt und gesund, aber mit einer anderen, zur Divination befähigenden Wahrnehmung versehen zurück. Im Rahmen ihrer Feldforschung stieß Merz auf weitere aus westlicher Sicht als potenziell paranormal verstandene Ereignisse, die ihr eigenes Realitätsverständnis in Frage stellen. Sich auf ihre Erfahrungen beziehend zitiert sie Hill:

One limitation to the majority of the research [...] is that the scientists do not believe in the reality of the spiritual or psychic world. Discounting the supernatural, all is reduced to sociological or psychological causes. Their theories contain truth, but they are partial explanations. (1996: 325)

Und weiter: “Inconsistent responses lead me to doubt the logic of my questions rather than the logic of the African worldview” (1996: 334).

Auch Penelope Bernard bezieht sich in ihrem Text „Suspending disbelief and experiencing the extraordinary“ auf den *ontological turn* in der Ethnologie, der zu einem „elastischeren Wirklichkeitsverständnis“ führt und indigene Konzepte ernst nimmt. Ihr Ausgangspunkt waren eine Reihe außergewöhnlicher Träume von Schlangen und „Nixen“, die auch konkrete Ortsangaben beinhalteten: „[...] what perplexed me was that the dreams offered details of the geographical location of where these aquatic deities were to be found, none of which I had ever known existed or had been to in physical reality“ (S. 141). Ihr wurde von einem Zulu-Heiler gesagt, dass es nun ihre Aufgabe sei, die im Traum gesehenen Gewässer zu lokalisieren und sie zu besuchen. Ihre Verblüffung war groß, als sie die im Traum gesehenen Orte in der Wachrealität wiederfand und vor Ort entsprechende Legenden zu hören bekam. Der kryptozoologische Aspekt („Nixen“ und Schlangen mit merkwürdigem Verhalten) steht in diesem Beitrag eher im Hintergrund, während methodische Fragen der „radical participation“ und der schwierigen Objektivierbarkeit bei der Arbeit mit Träumen als Datenmaterial in den Vordergrund rücken.

Die nächsten beiden Beiträge, „Mermaids in Brazil“ von Bettina Schmidt und „Ganka: trickster or endangered species?“ von Tanya King sind ebenfalls nicht dezidiert kryptozoologisch ausgerichtet. Während es sich bei dem erstgenannten um einen klassischen religionswissenschaftlichen Beitrag handelt, der die Entwicklung und Rezeption von Wassergottheiten in Brasilien beschreibt, geht der zweite den Mythen um das Seemonster Ganka nach, das offenbar

Teil der Folklore der Haifischer ist und eine spezifische soziale Rolle erfüllt, wie King im Laufe ihrer Untersuchung herausfindet. Die Autorin sieht ihre Aufgabe im Bewahren des Geheimnisses um den Ganka-Mythos. Sie schließt: „Obviously [...], I see academic value in documenting the existence of the ganka. However, to undertake further research into the ganka may destroy its efficacy on the wharves, and thus the waves, of New Jersey“ (S. 182).

Mit den Kapiteln 10 („Far from the madding crowd: Big cats on Dartmoor and in Dorset, UK“) und 11 („Land of beasts and dragons: Contemporary myth-making in rural Wales“) werden wir wieder näher an typisch kryptozoologische Themen herangeführt, nämlich die so genannten „Alien Big Cats“, die in Großbritannien gesichtet worden sind. Hier geht es also nicht um Tierarten, deren Existenz an sich unklar ist oder bezweifelt wird, sondern die an Orten auftauchen, wo sie – eigentlich – nicht erwartet werden. Der Soziologe Adrian Franklin führte eine Feldstudie an Sichtungsschwerpunkten von dunklen Großkatzen im Süden Englands, in Dartmoor und in Dorset, durch, in der er 40 Gespräche mit Personen führte. Eines seiner Ziele war es, die These des Geografen Henry Buller zu prüfen, nach der die Sichtungsberichte von schwarzen Panthern vor allem auf die Fantasien von Städtern zurückzuführen seien, die aufgrund der veränderten Umweltbedingungen („What we are left with is safe and sanitised nature“ – Buller, zitiert in Franklin, S. 187) ein Bedürfnis nach Wildheit haben, von der sie sich abgrenzen können („[...] we still need the wild“ – ebd.). Diese These wurde hauptsächlich auf der Basis von städtischen Zeitungsberichten aufgestellt und wird durch Franklins Befunde stark in Zweifel gezogen. Die von ihm vor Ort erhaltenen Zeugenberichte und Meinungen ergeben ein anderes, lebensnäheres Bild. Außerdem fand er plausible Erklärungen für die Existenz von Großkatzen in den entsprechenden Gebieten. Auch eine methodische Lehre kann er aus seinen Forschungsbemühungen ziehen: „Most of all it reaffirms the value of qualitative fieldwork and ethnography as a corrective to armchair theorising“ (S. 201).

Samantha Hurn, die Herausgeberin des Bandes, behandelt mit ihrem Kapitel die „Alien Big Cats“-Thematik aus einer weiteren Perspektive, nämlich der des Verhältnisses von Anthropologie und Relativismus, Wissenschaft und Imagination, wie sie auch Gegenstand des schon genannten *ontological turn* in der Anthropologie sind. Sie betont unter anderem die soziale Funktion von Mythen. In diesem Fall ist das Verhältnis zwischen England und Wales betroffen, wo es Sichtungen von Großkatzen gab und wo nach ihrer Ansicht die Frage nach der „Realität“ solcher Tiere eine geringere Rolle spielt als deren „role as trope or archetypal figure in a politically charged narrative concerning the place of marginalised rural communities in a globalised world“ (S. 204). Was mich selbst allerdings an ihrem Beitrag mehr faszinierte, ist die Tatsache, dass ihr Hund ständiger Begleiter während ihrer Feldstudie war. Eine ungewöhnliche methodische Maßnahme, die für den Zugang zur ländlichen Bevölkerung sehr förderlich war, wenngleich sie nicht bewusst aus diesem Grund eingesetzt wurde. Weiterhin thematisiert sie das Problem der „geschützten Kommunikation“ (Schmied-Knittel & Schetsche, 2015), dem man als Feldforscher im Bereich der Anomalistik begegnet, d. h. eine aus der Angst vor Stigmatisierung vorzufindende Vorsicht und Zurückhaltung in den Berichten über außergewöhnliche Erfahrungen („Many had kept their experiences to themselves precisely because of a fear of how their accounts would be received by others“ – S. 206). Die Tatsache, dass die Forscherin bei

einem Nachspaziergang während der Zeit ihrer Feldstudie eine unheimliche Begegnung mit einer solchen Großkatze hatte, half ihr bei der Datenerhebung erheblich. Auch hier also kommt der Wert der Feldforschung deutlich zum Vorschein, wenngleich sich vielleicht nicht jeder in jedem Fall eine Nahbegegnung mit dem beforschten Gegenstand wünscht, wie hier geschehen.

Im letzten, von Luci Attala verfassten Kapitel „Digesting ‚cryptid‘ snakes“ wird der Bereich der Kryptozoologie meines Erachtens weitgehend verlassen, denn es geht darin vor allem um die symbolische und archetypische Qualität der (Riesen-)Schlange und der oft berichteten Schlangenbegegnung nach der Einnahme der psychotropen Substanz Ayahuasca. Dieser Autor verweist ebenfalls auf den *ontological turn* in der Anthropologie, nach der auch dem in halluzinativen Visionen Geschauten Realitätscharakter zugesprochen wird.

Ich denke, dass mit den knappen Inhaltsangaben und dem Hervorheben thematischer Schwerpunkte das unter Anthropologen entstandene Unbehagen an einer wissenschaftlichen Sicht, nach der „die Natur“ als *eine objektive Realität* behandelt wird, deutlich geworden ist. Dass man hier eine natürliche Nähe zum Feld der Kryptozoologie finden kann, liegt schon beinahe auf der Hand. Zumindest, wenn man sie in einem erweiterten, über das simple „Zeig mir die Sasquatch-Leiche“ hinausgehenden Verständnis fasst, wie es Samantha Hurn, die Herausgeberin des lesenswerten Bandes, tut:

Cryptozoology is not, therefore, just the search for animals that are unknown to science. It can and should be about the process through which cryptids come to be known, and they come to be known by the variety of means by which we come to know about any other being in the world. (S. 213)

Durch diese weite (und für viele: erweiterte) Perspektive auf das Fach bekommt man Texte präsentiert, die nicht durchgängig den Erwartungen eines „Hardcore“-Kryptozoologen entsprechen mögen. Jedoch stellen sie eine Sammlung von Beiträgen dar, die auch Leser mit nicht spezifisch kryptozoologischen Interessen anregen können, indem erkenntnistheoretische Fragen, aber auch grundlegende Probleme des Ethnozentrismus angesprochen werden.

### Literatur

- Eberhart, G. M. (2002). *Mysterious creatures: A guide to cryptozoology*. Santa Barbara, CA: ABC-Clío.
- Meldrum, J. (2016). Sasquatch & other wildmen: The search for relict hominoids. *Journal of Scientific Exploration*, 30(3), 355–373. Retrieved from [https://www.scientificexploration.org/docs/30/jse\\_30\\_3\\_Meldrum.pdf](https://www.scientificexploration.org/docs/30/jse_30_3_Meldrum.pdf)
- Schmied-Knittel, I., & Schetsche, M. (2015). Das Interview in der anomalistischen Forschung. In G. Mayer, M. Schetsche, I. Schmied-Knittel, & D. Vaitl (Hrsg.), *An den Grenzen der Erkenntnis: Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik* (S. 427–438). Stuttgart: Schattauer.

Vera Maria

## **Die unheimliche Magie der Psychose: Eine Erfahrung**

Volkach: Verlag der Ideen, 2017

ISBN 978-3-942006-28-6, 156 Seiten, € 16,90

### **Rezensentin:**

SARAH POHL<sup>13</sup>

„Ist Psychose eine Krankheit oder mehr als das? Öffnet sie vielleicht sogar Zugänge in Räume, die sonst verschlossen sind? Ist sie nicht nur Krankheit, sondern auch Bewusstseins-erweiterung?“

Dieses Zitat ist auf dem Klappentext des 2017 erschienen Buches „Die unheimliche Magie der Psychose“ zu lesen. Die damals 24-jährige Autorin Vera Maria schildert darin autobiographische Erfahrungen und Erinnerungen aus ihren verschiedenen psychotischen Phasen. Angereichert ist das Buch mit kleinen Texten, Fotos und selbstgemalten Bildern der Autorin. Stilistisch kombiniert die Autorin verschiedenste Elemente, sie wechselt im ersten Teil des Buches sehr kreativ zwischen der Beschreibung autobiographischer Episoden (wie sie es nennt), Erinnerungsfetzen und Hintergrundinformationen zu Zwangsstörungen, schizoaffektiven Störungen und philosophischen Überlegungen. Im zweiten Teil beschreibt sie, in eher geschlossenen Kapiteln, das Thema Suizidalität und ihre vier Suizidversuche, Zwänge, Sucht und Drogen und spricht über Ressourcen in schwierigen Zeiten. Trotz dieses Wechsels in Stil und Form ist der Text in sich stringent und erlaubt eine sehr gut les- und nachvollziehbare Sicht auf das Innenleben der Autorin.

„Alles Sein ist flammend Leid.“ (Franz Marc, 1880–1916) steht auf der ersten Seite des Selbsterfahrungsberichts von Vera Maria. Das „flammend Leid“ wird in den äußerst authentischen Erfahrungen, welche die Autorin im Rahmen von Psychosen machte, sehr greifbar. „Nun, meine folgende Geschichte ist keine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine Schilderung der Ereignisse, die ich erlebt habe, und ich denke, niemand kann mit Gewissheit sagen, wo die Grenze zwischen Wahrheit und Illusion tatsächlich verläuft“ (S. 7), schreibt Vera Maria im Vorwort. Ihr anschließender Selbsterfahrungsbericht lädt dazu ein, Perspektiven zu wechseln, indem sie es ermöglicht, Erfahrungen, welche in Psychosen gemacht werden, empathisch miterleben. Diese Perspektive aus der Sicht einer Betroffenen kontrastiert sie selbst immer auch mit Hintergrundinformationen zu ihrem Krankheitsbild. Das Buch hat damit einen doppelten Nutzen, da es einerseits Lesern dazu verhelfen kann, ein anderes Verständnis für Menschen in

---

13 Dr. Sarah Pohl war acht Jahren wissenschaftliche Mitarbeiterin und hatte die stellvertretende Leitung der Parapsychologischen Beratungsstelle in Freiburg inne. Nach dem Diplom in Erziehungswissenschaft und einem Lehramtsstudium promovierte sie zum Thema „Kinder und Erziehung in Sekten“.

Psychosen und deren besondere Form der Wahrnehmung zu entwickeln, und es andererseits gleichzeitig eine Form der Aufarbeitung für die Autorin selbst darstellte. Die Autorin erkrankte im Alter von 17 Jahren an einer Angststörung, welche sich im Laufe der Zeit zu einer schizoaffektiven Störung entwickelte.

In besonderem Maße widmet sich Vera Maria auch dem heilsamen und spirituellen Potential von Psychosen, das sie selbst für sich so erlebt hat. Sie greift aus den unterschiedlichen Erfahrungen, welche sie während Psychosen gemacht hat, vor allem solche heraus, die sie berührt haben und in denen sie eine besondere Bedeutung für ihr Leben wahrnimmt. Dabei stellt sie immer wieder die Frage nach der Verortung dieser Erfahrungen, da manche der vermeintlichen Halluzinationen für sie möglicherweise auch visionären, zumindest jedoch heilsamen Charakter haben (S. 14). Und dennoch gelingt es ihr, die Psychosen und ihr Krankheitsbild nicht zu überhöhen, sondern auch die überfordernden und selbstzerstörerischen Aspekte zu betonen. „Kann es sein, dass ich Dinge halluziniere, die aus meinem Unterbewusstsein projiziert wurden? Ich habe während dieser Psychosen immer wieder Dinge gewusst, die ich im Grunde nicht wissen kann“ (S. 18). Der Erfahrungsbericht gibt keine fertigen Antworten, sondern teilt Vera Marias Sicht mit und lädt den Leser zu einer eigenen Meinungsbildung ein. Die Autorin thematisiert auch, dass es ihr rückblickend schwer falle, zu unterscheiden, welche ihrer Wahrnehmungen halluziniert waren und was sich tatsächlich um sie herum abgespielt habe. Sie ist bezüglich des ontologischen Status ihrer Erfahrungen nicht festgelegt, sie lässt Möglichkeiten in beide Richtungen offen, geistig krank und geistig erweitert (S. 18). Im Buch nehmen die Erfahrungen, die Psychose als eine geistige Erweiterung definieren würden, den größeren Raum ein, da diese offenbar für die Autorin sinn- und bedeutungsstiftende Erlebnisse waren, die schrittweise auch zu einer Veränderung ihres Zustandes führten. Allerdings gibt sie am Schluss des Buches auch den anderen Erfahrungen, die auch in ihren Augen sehr eindeutig in eine geistig krankhafte Richtung zu interpretieren sind, Raum. Dadurch trägt sie dazu bei, psychotische Erfahrungen differenzierter zu betrachten und nicht vorschnell zu beurteilen.

Wer meine Erinnerungen an meine Psychose liest, bekommt möglicherweise den Eindruck, sie hätte nur aus besonderen spirituellen Erlebnissen bestanden. [...] Doch dieser Eindruck täuscht! Zuerst war da diese unglaubliche Erweiterung des Geistes, doch dann wurde mir alles zuviel, ich konnte nicht mehr klar denken und war völlig verwirrt. Wenn ich an die Psychose zurückdenke, erinnere ich mich vor allem an die schönen Erlebnisse. (S. 86)

Als problematisch stellt sich für die Autorin die Einordnung der Erinnerungen dar. Sie schildert immer wieder, wie Wirklichkeitsebenen verschwimmen und halluzinatorische Aspekte sich mit tatsächlichem Erleben vermischen. Die Autorin beschreibt auch die Gespräche mit anderen Patienten, die für sie teilweise in höchst bedeutungsvollen Kontexten standen. An vielen Stellen wird deutlich, wie es der Autorin gelingt, Sinn in den Erlebnissen zu konstruieren, und wie sie in Psychosen auch zu tiefer liegenden Einsichten über Zusammenhänge gelangt. Gerade die Fähigkeit, Verbindung und Bedeutung sehr gesteigert wahrzunehmen, scheint in Psychosen besonders ausgeprägt zu sein. Besonders deutlich wird dies an einem Brief, den die

Autorin sich in einer manischen Phase selbst schrieb. Sie analysiert darin sehr treffend Ursachen und Gründe für ihren Zustand, erstellt sinnvolle eigenbiographische Bezüge und generiert ein Modell zur Entstehung ihrer Angststörung.

Im Kapitel „Zwölf vor fünf“ beschreibt die Autorin sehr offen ihre vier Suizidversuche und gibt den Lesern dabei gleichzeitig auch einen differenzierten und ehrlichen Einblick in ihr Innenleben. Sie nimmt immer wieder eine Metaebene zu ihrem Erleben ein und gibt Hinweise zum Thema Suizid. Die Autorin besitzt einen hohen Grad an Selbstreflexionsfähigkeit und seziert/analysiert die eigenen Erlebnisse mit schonungsloser Ehrlichkeit. Sie spricht außerdem auch über Zwänge und gibt einige Tipps aus der Sicht einer Betroffenen, um mit Zwängen besser umgehen zu lernen.

Das vorletzte Kapitel lautet „Vera im Drogenwunderland“ und nimmt Bezug auf die Drogenvergangenheit der Autorin. Sie beschreibt ihren Suchtlebenslauf und schildert auch, wie es ihr gelungen ist, aus der Suchtspirale auszusteigen.

Abschließend reflektiert die Autorin über den Wert von Freunden, Liebe und Spiritualität, welche sie als wesentliche Elemente betrachtet, die ihr das Über- und Weiterleben sicherten. Dass sie neuen Lebensmut gefasst hat und auf einem guten Weg ist, wird immer wieder spürbar, nicht zuletzt auch in Überlegungen zu ihren Lebenszielen. „Meine Lebensziele bestehen in der Pflege meiner Partnerschaft und meiner Freundschaften, dem Abschluss meiner Ausbildung und der stetigen Weiterentwicklung meiner Talente und Fähigkeiten sowie einer gelebten Offenheit für Neues“ (S. 148). Ganz im Sinne von „Krise als Chance“ hat die Autorin gelernt, ihre krisenhaften Zeiten auch als Chance zur Reifung zu begreifen, und macht dies in dem Buch an vielen Stellen deutlich.

Mich persönlich hat Vera Marias Bericht an vielen Stellen berührt, fasziniert und gefesselt. Krankheitsbilder aus Lehrbüchern zu kennen ist eine Sache, lebendig und greifbar aber wurde für mich die schizoaffektive Störung gerade durch diesen sehr warmherzigen und authentischen Lebensbericht. Für den Umgang mit anderen Betroffenen kann es sinnvoll sein, sich auf solche und ähnliche Berichte einzulassen, da an vielen Stellen zu einer Innensicht auf das Erleben von psychotischen Zuständen eingeladen wird. Gerade auch die klassisch parapsychologischen Fragen nach dem ontologischen Status bestimmter Erfahrungen werden im Rahmen von Psychosen sicherlich manchmal vernachlässigt und Psychosen werden rasch zum stigmatisierenden Sammelbegriff für Erlebnisse unterschiedlichster emotionaler, bedeutungsbezogener und salutogenetischer Qualität. Vera Marias Bericht ermuntert zu einem sehr viel differenzierteren Blick auf diese Erfahrungen. In dem Buch wird an vielen Stellen deutlich, wie es Vera Maria gelungen ist, auch eine Form der spirituellen Bedeutung in ihren unterschiedlichen Erlebnissen zu entdecken. Dieser ressourcenhafte Umgang mit ihrer Erkrankung ist sehr beeindruckend und inspirierend für die therapeutische/beraterische Praxis.

Gerd H. Hövelmann & Hans Michels (Hrsg.)

## Legitimacy of Unbelief: The Collected Papers of Piet Hein Hoebens

Perspektiven der Anomalistik 4

Zürich: LIT, 2017

ISBN 978-3-643-90855-1, 466 Seiten, Illustrationen, € 49,90

### Rezensent:

EBERHARD BAUER<sup>14</sup>

Als Rezensent dieses Bandes finde ich mich in der mitunter wenig beneidenswerten Rolle – besser gesagt Zwickmühle – eines „Zeitzeugen“ wider Willen, der – wie das geflügelte Wort sagt – je nach Kontext gleichermaßen als „der beste Freund und schlimmste Feind des Historikers“ gilt. Mit dem einen Herausgeber, Gerd H. Hövelmann (1956–2017), verband mich eine lange kollegiale Zusammenarbeit und Freundschaft<sup>15</sup> und für Piet Hein Hoebens (1948–1984), dessen Arbeiten zur Parapsychologie in diesem Band vollständig und sorgfältig ediert versammelt sind, öffnete ich gewissermaßen das „Einfallstor“ zu der in Freiburg institutionalisierten Parapsychologie. Insofern reflektiert diese Besprechung auch meine eigene Rolle als einer der damaligen „Akteure“ (wie es heutzutage heißt) in der öffentlichen (und internen) Kontroverse um dieses Forschungsgebiet in Deutschland.<sup>16</sup>

Im Vorwort (S. 9–21) erläutern die beiden Herausgeber die sich praktisch drei Jahrzehnte hinziehende Entstehungsgeschichte des Bandes. Es geht um die Edition der gesammelten Aufsätze von Piet Hein Hoebens (PHH), des 36-jährig jung (durch Suizid) verstorbenen begabten polyglotten Journalisten und „editorial writer“ der verbreiteten konservativen holländischen Tageszeitung *De Telegraaf*. PHH hatte kurz vor seinem Freitod im Oktober 1984 Gerd Hövelmann als Hüter seines Nachlasses bestimmt. Die daraus resultierenden „Hoebens files“ – „(4.5 running metres, several thousand letters, thousands of pages of publication manuscripts plus a reprint collection)“ (S. 11) – bilden die Grundlage für diesen Band.<sup>17</sup> Er besteht im

14 Dipl.-Psych. Eberhard Bauer studierte Psychologie, Philosophie und Geschichte in Tübingen und Freiburg; er ist Mitglied des Vorstands des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. in Freiburg i.Br. und arbeitet als IGPP-Forschungskordinator. Zudem ist er seit 1970 Redakteur und seit 1980 Mitherausgeber der *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*.

15 Vgl. meinen zusammen mit Walter v. Lucadou verfassten Nachruf in dieser Zeitschrift (Bauer & Lucadou, 2017).

16 Auf Bitten Gerd Hövelmanns hatte ich in dieser besonderen Zeitzeugenrolle ein Nachwort zu dem vorliegenden Band verfasst unter dem charakteristischen Titel „Singing Between the Chairs – Personal Recollections of Piet Hein Hoebens“ (Bauer, 2017), das in wesentlichen Teilen dieser Besprechung zugrunde liegt.

17 2019 hat die Nachlassverwalterin Gerd Hövelmanns, Frau Dr. Friederike Schriever, die „Hoebens

Wesentlichen aus 43 Einzelkapiteln, die in drei Hauptgruppen angeordnet sind, die folgende Überschriften tragen: „Skepticism – Theory and Practice“ (S. 23–163), „Research and Debunking“ (S. 165–296) sowie „Comments and Controversies“ (S. 297–408). Es folgen unter dem Titel „Instead of a Postscript“ (S. 409–415) meine Erinnerungen an PHH; den Band beschließen mehrere Bibliographien (S. 418–456) und ein Namensindex (S. 459–466). Die von den Herausgebern verfassten Vorworte zu den drei Hauptgruppen ordnen die folgenden Artikel in den jeweiligen historischen Kontext ein, in dem sie entstanden sind, und ergänzen sie mitunter durch Nachschriften (S. 16). Insgesamt imponiert der Band als ein Meisterstück editorischer Sorgfalt und Umsicht, dem man die Liebe zum Detail bis in jede einzelne Fußnote anmerkt.<sup>18</sup>

Was die Rolle von Piet Hein Hoebens in der jüngeren Parapsychologiegeschichte so ungewöhnlich macht, umreißen die Herausgeber mit den treffenden Worten: „Within only a few years, he [PHH] became an enthusiastic, extremely well-informed and well-known investigative author, reporting on the methodological quality, or the lack of it, of research into alleged paranormal phenomena“ (S. 9). Einige Kostproben folgen weiter unten.

Tatsächlich wurden die ersten wesentlichen Beiträge PHHs zu parapsychologischen Forschungsthemen in deutscher Übersetzung veröffentlicht (zum größten Teil von mir selbst vorgenommen und von ihm approbiert),<sup>19</sup> die dazu führten, dass PHH in den frühen 1980er Jahren in der interessierten (Fach-)Öffentlichkeit als sichtbarer und ernsthafter skeptischer „Gegenspieler“ zu Professor Hans Bender (1907–1991) wahrgenommen wurde, damals der prominenteste Vertreter der akademischen Parapsychologie in Deutschland.<sup>20</sup> Dazu muss ich einige persönliche Hintergrundinformationen aus der Sicht eines „Zeitzeugen“ liefern (s. o.), der aktiv an den Ereignissen dieser Jahre beteiligt war.

---

files“ dem Archiv des „Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e. V.“ (IGPP) in Freiburg i. Br. dankenswerterweise zur Aufbewahrung übergeben.

18 Angesichts dieser bestechenden Perfektion ist es beruhigend, dass mir wenigstens ein Druckfehler aufgefallen ist: Auf S. 417 fehlt im Wort „Bibliographies“ der Buchstabe „p“.

19 Die englischen Originale sind in dem Band als die Kapitel 2-0, 2-04, 3-11, 4-13 und 4-16 enthalten.

20 Die Tatsache, dass in den letzten Jahren Benders Biographie und seine akademische Karriere, jenseits von Freund und Feind (vgl. Gruber, 1993; Schäfer, 1994), zunehmend das Interesse von Zeithistorikern und Kulturwissenschaftlern gefunden haben (vgl. Hausmann, 2006; Lux, 2016), spricht für seine fortdauernde Präsenz. Diese dokumentiert sich auch in dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten geschichtswissenschaftlichen Projekt „Hans Bender – Parapsychologie im Schnittpunkt von wissenschaftlicher Disziplinbildung, gesellschaftlicher Nachfrage und medialer Öffentlichkeit“, das von 2011 bis 2017 von der Freiburger Historikerin Sylvia Paletschek unter Mitarbeit der Historikerin Anna Lux im Rahmen des DFG-Forschungsverbundes „Gesellschaftliche Innovation durch nichthegemoniale Wissensproduktion. ‚Okkulte‘ Phänomene zwischen Mediengeschichte, Kulturtransfer und Wissenschaft, 1770 bis 1970“ durchgeführt worden war, vgl. die in diesem Forschungskontext entstandenen Publikationen von Lux et al., 2013 (Themenheft *Okkultismus in der Moderne*), Lux & Paletschek, 2016 (Sammelband *Okkultismus im Gehäuse*) sowie die bei Klugermann, Lux & Schellinger (2015) versammelten stadtgeschichtlichen Impressionen von Freiburg als *locus occultus*.

Ich habe PHH zum ersten Mal am 24. April 1980 in den (damaligen) Räumen der Society for Psychological Research (SPR) in London persönlich kennengelernt, nachdem ich zusammen mit meinem Freund und Kollegen Walter v. Lucadou an der Vierten Internationalen SPR-Konferenz in Brighton teilgenommen hatte (Bauer & Lucadou, 1980b). Meine handschriftlichen Notizen, die dieses Treffen zusammenfassen, lauten: „Kenner unserer ZfPara; recherchiert Tenhaeff-Fälle nach; zu Prokop selbst kritisch eingestellt.“ Mein erster Brief an PHH datiert vom 2. Mai 1980, seine Antwort vom 12. Mai, sein erster Besuch in Freiburg vom 6. Juni – und das alles zusammen bedeutete den Beginn eines intensiven persönlichen Austauschs zwischen 1980 bis zu PHHs Suizid, bestehend aus zahlreichen Briefen, langen Telefonaten, manchmal wöchentlich, und gegenseitigen Besuchen in Freiburg und Amsterdam. Mein dicker Korrespondenzordner mit ihm enthält zusätzlich viele kopierte Seiten von Manuskripten, Entwürfen und anderem Material.

Damals war ich 36 Jahre alt und Mitarbeiter zweier Schwesterinstitutionen mit Sitz in Freiburg, die sich mit parapsychologischer Forschung und Beratung beschäftigen. Diese waren (1) das privat finanzierte „Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e. V.“ (IGPP), gegründet 1950 von Prof. Hans Bender und (2) der Lehrstuhl für Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie am Psychologischen Institut der Universität Freiburg, der zwischen 1954 und 1975 zuerst von Bender selbst besetzt war, gefolgt von seinem Schüler Professor Johannes Mischo (1930–2001) (Bauer, 2000/2001).<sup>21</sup> Neben meiner akademischen Lehr- und Forschungstätigkeit war ich geschäftsführender Redakteur der *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, die 1957 von Bender gegründet worden war und sozusagen das offizielle Sprachrohr der wissenschaftlichen Parapsychologie in Deutschland jener Zeit war. Bereits 1970, als ich noch Psychologiestudent war, hatte mir Professor Hans Bender, einer meiner akademischen Lehrer für Psychologie, die Redaktionstätigkeit für diese Zeitschrift übertragen, was einen gewissen Vertrauensvorsprung in meine noch unerprobten editorischen Fähigkeiten zeigte.... 1980 war die Zeitschrift von einem neuen Verlag, dem AURUM-Verlag in Freiburg, übernommen worden (Bauer, 1989). Das Redaktions- und Herausgeberteam der Zeitschrift bestand zu dieser Zeit aus Hans Bender, Johannes Mischo, Walter v. Lucadou (damals Mitarbeiter am Mischo-Lehrstuhl), Ulrich Timm (Psychologe, langjähriger Mitarbeiter am IGPP und bis 1968 selbst Redakteur der Zeitschrift) sowie mir. Das Team traf sich mehr oder weniger regelmäßig im IGPP, um gemeinsam den Inhalt zukünftiger Ausgaben der Zeitschrift zu planen und eingegangene Beiträge zu besprechen. Immer auf der Suche nach neuen und vielversprechenden Autoren für die Zeitschrift, hatte ich PHH in einem Brief vom 19. Mai 1980 ermutigt, einen Artikel einzureichen, der die Ergebnisse seiner kritischen Nachforschungen über die von Prof. W.H.C. Tenhaeff untersuchten Fälle und insbesondere die so genannten Platzexperimente mit Croiset beschreibt – ein Forschungsthema, das eng mit der Gründungsgeschichte des IGPP verbunden ist. Ich fuhr in diesem Schreiben, wobei ich noch die formelle Anschrift „Sie“ verwendete, fort: „Für Ihre Einstellung des ‚zetetic doubt‘ habe ich sehr viel Sympathie und ich finde auch Marcello Truzzis Versuch, ein objektives Forum für den

---

21 Nach Mischos Emeritierung 1998 änderte sich die Denomination des Lehrstuhls in „Pädagogische Psychologie“.

Gedankenaustausch zwischen ‚believers‘ und ‚disbelievers‘ zu schaffen, für das einzig Richtige – selbst auf die Gefahr hin, sich zwischen alle Stühle zu setzen.“

Das Ergebnis dieser Einladung war die Veröffentlichung von PHHs Essay-Review „Vom Lob der Genauigkeit in der Parapsychologie“ (Hoebens, 1980) in der genannten Zeitschrift, in der zwei Neuerscheinungen Tenhaeffs rezensiert und gleichzeitig auf Benders frühe Experimente mit Croiset Bezug genommen wurden. Und damit wurde quasi die Büchse der Pandora eröffnet, weil der Artikel von PHH in den Seiten der Zeitschrift eine anhaltende Kontroverse über die Vorzüge eines frühen Platzexperiments mit Croiset anregte, das Bender bereits im Juni 1953 in Zusammenarbeit mit seinem Freund und Kollegen Wilhelm Tenhaeff durchgeführt hatte (vgl. Bender, 1957). Und obwohl Bender alles andere als über die Kritik von PHH erfreut war (um es milde auszudrücken) – die Folge davon war, dass der Umgang zwischen uns deutlich frostiger wurde –, muss man ihm zu Gute halten, dass er persönlich von der Beweiskraft dieses Falles genügend überzeugt war, um PHH ans Institut einzuladen, um die dort zugängliche Dokumentation zum Pirmasens-Experiment einzusehen (vgl. zur Neubewertung dieses Falles von 1953 Bender [1981a]). Bender fühlte sich – aus verständlichen Gründen – aus einer gewissen „Ehrenpflicht“ heraus verpflichtet, das Andenken an seinen alten Freund und Kollegen Tenhaeff zu verteidigen, der am 9. Juli 1981 gestorben war – nur wenige Monate, nachdem der kritische Essay von PHH in der Zeitschrift erschienen war und durch den Gerd Hövelmann überhaupt auf PHH aufmerksam wurde. In seinem Nachruf erinnert Bender mit warmen und persönlichen Worten an seine frühen Verbindungen zu seinem niederländischen Kollegen, erwähnt aber auch vorsichtig andere Seiten von Tenhaeffs Charakter – nämlich seine Rigidität und Unversöhnlichkeit mit seinen „Feinden“: „Auch qualifizierte Zeitgenossen und Nachfolger auf der parapsychologischen Szene in Holland – er selbst hatte keinen ‚Kronprinzen‘ – hatten es schwer mit ihm“ (Bender, 1981b: 236). Die Kontroverse um den Beweiswert des Pirmasenser Experiments wurde schließlich auf mehr als fünfzig Seiten in der Zeitschrift geführt und ausgetragen (siehe die Beiträge von Bender, 1984; Hoebens, 1984; Timm, 1984). In einem für diese Ausgabe verfassten Editorial (Bauer & Lucadou, 1984) konnten Walter v. Lucadou und ich auf die große Publizität hinweisen, die diese Debatte zwischen PHH und Professor Bender bereits in parapsychologischen Kreisen und in der Öffentlichkeit erreicht hatte: Sie bildete ein zentrales Element in der Präsentation des skeptischen „Hume Game“ auf der gemeinsamen Jubiläumskonferenz der SPR und der PA in Cambridge im August 1982 (siehe den ausführlichen Konferenzbericht von Bauer, Hövelmann & Lucadou, 1982), und sie spielte auch eine wichtige Rolle in einer publizierten Kontroverse zwischen PHH und Hans Bender in der Zeitschrift *Psychologie heute* von September 1983 (Bender, 1983; Hoebens, 1983b). Und nicht nur das: Ich muss die Nachsicht und Geduld von Professor Bender sicher aufs Äußerste strapaziert haben, als ich PHH einlud, mit einem Artikel zu einem Sonderheft der *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* zur Verteidigung der „Legitimität des Unglaubens“ (Hoebens, 1982) beizutragen – dem englischen Titel der vorliegenden Anthologie. Die Sonderausgabe der Zeitschrift war dem 75. Geburtstag von Hans Bender gewidmet (Bauer & Lucadou, 1982) und erschien später in einer etwas erweiterten Buchform als Festschrift für Hans Bender unter dem Titel *Spektrum der Parapsychologie* (Bauer & Lucadou, 1983), natürlich einschließlich des Artikels von PHH (Hoebens, 1983a). Da dieser Artikel *in nuce* PHHs erkenntnistheoretische

Position in Bezug auf ein Forschungsprogramm in Sachen Parapsychologie am klarsten wiedergibt, sei die Zusammenfassung hier wörtlich wiedergegeben (Hoebens, 1982: 73):

*The Legitimacy of Unbelief.* – Many parapsychologists profess to be genuinely puzzled by the fact that sceptics – even well-informed sceptics – refuse to be overwhelmed by the evidence for psi. There is, however, no unambiguous evidence in parapsychology. The data suggestive of a paranormal factor are also suggestive of alternative explanations in terms of error, artefact or even fraud. It depends on the “explanatory model” the observer prefers. It is difficult to decide post factum, which explanation is the “true” one for any given claim. What we need is an explanatory model that not only accounts for the known facts, but also is successful in anticipating novel facts. Parapsychology has as yet failed to transform its intuitive belief into something in the nature of a “progressive” Lakatosian research programme – which would require a satisfactory solution of the “replicability problem”. So the sceptical option remains a valid one, especially as the checkered history of psychological research provides several examples of what may be regarded as striking confirmations of sceptical predictions. The unbeliever is urged to stick to his guns – although he should beware of overstating his position.<sup>22</sup>

Professor Bender reagierte auf diesen neuen Stachel in seinem Fleisch überraschend souverän; zu einem bestimmten Zeitpunkt konnte er durchaus anerkennen, dass der Artikel von PHH „brilliant geschrieben“ sei (Bender, 1983: 67) und dass die Eleganz und Informiertheit der Argumentation von PHH nicht mit der Grobschlächtigkeit und Polemik der üblichen „Psi-Kontroverse“ in Deutschland verglichen werden konnte, die in jenen Jahren hauptsächlich durch die Beiträge von „Kritikern“ wie Professor Otto Prokop und Dr. Wolf Wimmer geprägt war (siehe z. B. Prokop & Wimmer, 1976; Wimmer, 1979, 1980, und die Kommentare von Bauer

---

22 Die damalige Replik auf PHH von Ulrich Timm sei aber in ihrer Zusammenfassung ebenfalls zitiert (Timm, 1982: 181, Hervorhebungen im Original): „P.H. Hoebens stellte kürzlich (1982) zwei „inkompatible Modelle“ zur Erklärung von Psi-Phänomenen einander gegenüber, eines der Parapsychologen und eines der Skeptiker. Beide haben nach seiner Ansicht die Qualität eines „Forschungsprogramms“ im Sinne von Lakatos, und da keines dem anderen bisher wesentlich überlegen sei, seien sie beide vollkommen gleichberechtigt. – Eine genaue Analyse zeigt jedoch, daß das skeptische Modell die *Datenverlässlichkeit* innerhalb der Wissenschaft – oder zumindest innerhalb der Parapsychologie – *generell* in Frage stellt. Es handelt sich daher um ein überaus *revolutionäres* Modell, das sich gegenüber den bereits *bewährten* Modellen über wissenschaftliche Datenverlässlichkeit durchzusetzen hat und nicht umgekehrt. Zum „harten Kern“ der bisherigen Modelle gehört zwar nicht die Annahme, daß es überhaupt keine fehlerhaften Daten gibt, wohl aber, daß diese nicht häufig und nicht systematisch genug sind, um die *Gesamtbilanz* aller Daten einer empirischen Wissenschaft auffällig und dauerhaft verfälschen zu können. Die Fehlerhaftigkeit von Daten muß daher für *jeden Einzelfall* empirisch begründet werden und darf nicht a priori aus einer noch nicht ausreichenden *theoretischen Erklärbarkeit* der Daten abgeleitet werden, wie das die Skeptiker im Falle der Parapsychologie tun. Die empirischen Belege, die von den Skeptikern bisher vorgebracht wurden, reichen in keiner Hinsicht aus, um die Datenverlässlichkeit in der empirisch-experimentellen Parapsychologie *insgesamt* in Frage zu stellen.“

& Lucadou, 1980a; Mischo, Bauer & Lucadou, 1980).<sup>23</sup> Einige Rezensenten der Bender-Festschrift erwähnten insbesondere die Aufnahme des PHH-Artikels als bemerkenswertes Zeichen für den Umgang mit einem „sympathisierenden Ungläubigen“ (Mees, 1984: 161).

Schließlich kann ich auch auf andere öffentliche Anlässe verweisen, bei denen PHH eine aktive Rolle als intellektueller „Katalysator“ in der deutschen parapsychologischen Szene gespielt hat: In Zusammenarbeit mit Gerd Hövelmann hatte PHH im Sommer 1983 geholfen, ein Treffen mit Prof. Irmgard Oepen in Marburg zu organisieren, an dem auch Walter v. Lucadou und ich mit der Absicht teilnahmen, die Möglichkeit eines „Dialogs“ zwischen Parapsychologen und ihren externen Kritikern zu sondieren, das zum sogenannten „Marburger Manifest“ führte und von PHH im *Skeptical Inquirer* veröffentlicht wurde (abgedruckt im vorliegenden Band als Kapitel 2-13; siehe auch Bauer & Lucadou, 1983-1984).<sup>24</sup> Als Walter v. Lucadou und ich im Dezember 1983 in Freiburg den Ersten Workshop der „Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie e. V.“ (WGFP), einer 1981 in Zusammenarbeit mit dem Mischo-Lehrstuhl gegründeten Gesellschaft, organisiert hatten, hatten wir PHH eingeladen, einen Vortrag über die CSICOP-Konferenz „Science, Skepticism, and the Paranormal“ in Anwesenheit von Professor Bender zu halten (Bauer, 1983). Und die letzte Gelegenheit, PHH persönlich zu treffen, war am 24. Mai 1984 an der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) Zürich, wo wir – auf Einladung von Paul Feyerabend – zusammen mit Professor Hans Bender an einer kontroversen Podiumsdiskussion über den wissenschaftlichen Status der Parapsychologie teilnahmen, die später in einem Band über *Grenzprobleme der Wissenschaft* veröffentlicht wurde (siehe Bauer, 1985; Bender, 1985; Hoebens, 1985). Walter v. Lucadou, der auch als Beobachter anwesend war, hatte einen Bericht verfasst, der der besonderen Atmosphäre dieses Treffens Rechnung trug (Lucadou, 1984). Mein eigener Beitrag trug den Titel: „Gesang zwischen den Stühlen – oder wie fühlt man sich als ‚Parapsychologe‘?“. Zu diesem Zeitpunkt war dies freilich alles andere als eine reine Rhetorik...

### *Postskriptum 2019*

(1) Die beiden Herausgeber dieses Bandes schreiben in ihrem Vorwort die folgenden beherzigenswerten Sätze:

The field of parapsychology still needs and deserves as much closely attention, effective, balanced, open-minded and well-informed critical company as did a few decades ago. This is what this book is about. And this is what makes Hoebens' work and clear thinking, his willingness to listen and his critical acumen permanently valuable. Much of his writing is as pertinent to the current situation as it was a few decades ago (S. 10).

23 Vgl. zum damaligen Kontext dieser Kontroversen jetzt auch den detaillierten Beitrag von Bauer, Hövelmann & Lucadou, 2013.

24 Die genauen Umstände hat Gerd Hövelmann selbst aus der Sicht eines daran beteiligten Akteurs beschrieben. Vgl. Bauer, Hövelmann & Lucadou, 2013, besonders S. 100–106.

Wie nötig diese Erinnerung gerade heute ist, zeigt ein abschließender Blick auf den derzeitigen Stand der „organisierten“ Parapsychologie-Kritik: Das 2018 erschienene Positionspapier des Psychologen Etzel Cardeña, publiziert im renommierten *American Psychologist* (vgl. Cardeña, 2018), das Stand der aktuellen parapsychologischen Forschung in experimenteller und theoretischer Hinsicht sorgfältig abwägt, kommt zum Schluss: “The evidence for psi is comparable to that for established phenomena in psychology and other disciplines, although there is no consensual understanding of them” (Cardeña, 2018: 663), während die obligatorische Antwort darauf, verfasst von den „skeptischen“ Psychologen Reber und Alcock, schlicht erklärt, die „Behauptungen der Parapsychologie“ könnten schon deshalb nicht „wahr“ sein, weil sie „fundamental principles of science“ verletzen und daher „no ontological status“ beanspruchen könnten (vgl. Reber & Alcock, 2019: 8). Angesichts eines solchen a-priori-Dogmatismus ist die Einschätzung von Chris Roe (2019: 5) verständlich, wenn er den Zustand des derzeitigen „Skeptizismus“ mit den Worten kommentiert: “The poverty of modern criticism in comparison with other areas of science does a disservice to parapsychology, preventing the kind of sincere, constructive scrutiny that can improve reliability and validity”. Ich kann mir nicht vorstellen, dass Piet Hein Hoebens dieser Einschätzung widersprochen hätte.

(2) Dass die „Parapsychological Association“ dem vorliegenden Band unlängst ihren „Book Award“ verliehen hat, ist auf diesem Hintergrund nur folgerichtig und kommt in den Begründungen für diese Auszeichnung klar zum Ausdruck:

I'd recommend strongly *Legitimacy of Unbelief. The Collected Papers of Piet Hein Hoebens*, eds. by Gerd H. Hövelmann & Hans Michels. The volume impresses me as a masterpiece of editorial care and circumspection. It makes a worthwhile reading especially for people who start to enter our field and who are interested in historical and sociological aspects of controversies of recent European psi research. Given the impoverished state of ‚skepticism‘ of today, Hoebens' writings still impress as a prime example of erudition, intellectual flexibility, open-minded criticisms and a drop of (self-) ironic style.

*The Collected Papers* has a number of very strong features to recommend it. The author of the papers, Hoebens, is a very skilful and witty writer, and of course that can go a long way. So the book is very readable, and often highly entertaining. He has made his own contribution as a skeptic, primarily against Professor Tenhaeff's claims with the psychic Croiset. For the time he writes (early eighties) he arguably provides the best way for a skeptic to proceed. That is, I think he arguably presents the strongest guidelines for skeptical point of for his time. But he isn't a zealot and gives the reader some evidence that he is capable of being persuaded. In many of these essays he praises the rigor and carefulness of parapsychologists (those who have a skeptical bent) while taking to task skeptics who are overly zealous and closed-minded. Hoebens provides a very interesting view of the community of skeptics and advocates, especially in Europe, in the early eighties. Hoebens goes to great pains to show a highly nuanced and complex view of those participating in this debate during this time period. For this reason, the book will likely be a valuable contribution to the history of science, as well as parapsychology.

### Literatur

- Bauer, E. (1983). Mitteilungen: I. Workshop „Zum Stand der parapsychologischen Forschung in der Bundesrepublik – Bilanz und Ausblick“ an der Universität Freiburg i. Br. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 25, 248.
- Bauer, E. (1985). Gesang zwischen den Stühlen – oder wie fühlt man sich als „Parapsychologe“. In P. Feyerabend & C. Thomas (Hrsg.), *Grenzprobleme der Wissenschaft* (S. 367–374). Zürich: Verlag der Fachvereine (vdf).
- Bauer, E. (1989). Editorial. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 31, 209–210.
- Bauer, E. (2000/2001). Johannes Mischo (1930–2001). *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 42/43, 214–220.
- Bauer, E. (2017). Instead of a postscript: Singing between the chairs – Personal recollections of Piet Hein Hoebens. In G. H. Hövelmann & H. Michels (Hrsg.), *Legitimacy of unbelief: The collected papers of Piet Hein Hoebens* (S. 409–416). Wien: Lit.
- Bauer, E., Hövelmann, G. H. H., & Lucadou, W. v. (1982). Der Jahrhundertkongreß – Cambridge 1982. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 24, 193–215.
- Bauer, E., Hövelmann, G. H., & Lucadou, W. v. (2013). Von Scheinriesen. *Zeitschrift für Anomalistik*, 13, 89–129.
- Bauer, E., & Lucadou, W. v. (1980a). Parapsychologische Forschung und wissenschaftliche Methodik. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 22, 51–70.
- Bauer, E., & Lucadou, W. v. (1980b). Bericht über den IV. Konferenz der Society for Psychical Research 1980. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 22, 85–101.
- Bauer, E., & Lucadou, W. v. (1982). Editorische Notiz. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 24, 1–3.
- Bauer, E. & Lucadou, W. v. (Hrsg.) (1983). *Spektrum der Parapsychologie*. Freiburg i. Br.: Aurum.
- Bauer, E., & Lucadou, W. v. (1983–1984). Evidence in parapsychology [letter to the editor]. *Skeptical Inquirer*, 8(2), 190.
- Bauer, E., & Lucadou, W. v. (1984). Kontroverse um das Pirmasenser Platzexperiment [Editorial]. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 26, 1–3.
- Bauer, E., & Lucadou, W. v. (2017). Gerd H. Hövelmann (1956–2017): Amicus curiae der Parapsychologie. *Zeitschrift für Anomalistik*, 17, 147–160.
- Bender, H. (1957). Praekognition im qualitativen Experiment: Zur Methodik der „Platzexperimente“ mit dem Sensitiven Gerard Croiset. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 1, 5–35.
- Bender, H. (1981a). Pirmasens 1953 – Retrospektive auf ein Platzexperiment mit Gerard Croiset. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 23, 219–230.
- Bender, H. (1981b). W.H.C. Tenaëff (1894–1981). *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 23, 231–236.

- Bender, H. (1983). Fallstricke des Vorurteils. *Psychologie heute*, 10(9), 67–70.
- Bender, H. (1984). ... und nochmals Pirmasens. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 26, 52–54.
- Bender, H. (1985). Die wissenschaftlichen Methoden der Parapsychologie. In P. Feyerabend & C. Thomas (Hrsg.), *Grenzprobleme der Wissenschaft* (S. 359–366). Zürich: Verlag der Fachvereine (vdf).
- Cardena, E. (2018). The experimental evidence for parapsychological phenomena: A review. *American Psychologist*, 73(5), 663–677. doi: 10.1037/amp0000236.
- Gruber, E. R. (1993). *Suche im Grenzenlosen: Hans Bender – ein Leben für die Parapsychologie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Hausmann, F.-R. (2006). *Hans Bender (1907–1991) und das „Institut für Psychologie und Klinische Psychologie“ an der Reichsuniversität Straßburg 1941–1944*. Würzburg: Ergon.
- Hoebens, P. H. (1980). Vom Lob der Genauigkeit in der Parapsychologie. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 24, 61–73.
- Hoebens, P. H. (1982). Die Legitimität des Unglaubens. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 24, 61–73.
- Hoebens, P. H. (1983a). Die Legitimität des Unglaubens. In E. Bauer & W. v. Lucadou (Hrsg.), *Spektrum der Parapsychologie: Hans Bender zum 75. Geburtstag* (S. 118–130). Freiburg i. Br.: Aurum.
- Hoebens, P. H. (1983b). Trügerische Tatsachen. *Psychologie heute*, 10(9), 64–67.
- Hoebens, P. H. (1984). Abschied von Pirmasens: Eine kritische Nachprüfung eines erfolgreichen ASW-Experiments. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 26, 4–28.
- Hoebens, P. H. (1985). Falsche Frage! In P. Feyerabend & C. Thomas (Hrsg.), *Grenzprobleme der Wissenschaft* (S. 375–381). Zürich: Verlag der Fachvereine (vdf).
- Klugermann, G., Lux, A., & Schellinger, U. (Hrsg.). (2015). *Okkultes Freiburg: Ereignisse – Personen – Schauplätze*. Kassel: Herkules.
- Lucadou, W. v. (1984). Parapsychologie – eine Diskussionsveranstaltung an der Technischen Hochschule Zürich. *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 26, 55–57.
- Lux, A. (2016). Passing Through the Needle's Eye: Dimensionen der universitären Integration der Parapsychologie in Deutschland und den USA. In A. Lux & S. Paletschek (Hrsg.), *Okkultismus im Gehäuse: Institutionalisierungen der Parapsychologie im 20. Jahrhundert im internationalen Vergleich* (S. 93–131). Berlin: DeGruyter.
- Lux, A., & Paletschek, S. (Hrsg.). (2016). *Okkultismus im Gehäuse: Institutionalisierungen der Parapsychologie im 20. Jahrhundert im internationalen Vergleich*. Berlin: DeGruyter.
- Lux, A., Paletschek, S., & Burghartz, S. (Hrsg.) (2013). Okkultismus in der Moderne [Themenheft]. *Historische Anthropologie*, 21(3), 315–475.
- Mees, U. (1984). Buchbesprechung. *Psychologische Beiträge*, 26, 160–161.

- Mischo, J., Bauer, E., & Lucadou, W. v. (1980). Hexenwahn an Universitäten? *Zeitschrift für Allgemeinmedizin*, 56(34), 2390–2392.
- Prokop, O., & Wimmer, W. (1987). *Der moderne Okkultismus: Parapsychologie und Paramedizin* (2., überarbeitete und erweiterte Aufl.). Stuttgart: G. Fischer.
- Reber, A., & Alcock, J. (2019). Why parapsychological claims cannot be true. *Skeptical Inquirer*, 43(4), 8–10.
- Roe, C. (2019). The egregious state of scepticism. *Paranormal Review*, Issue 90, 4–5.
- Schäfer, H. (1994). *Poltergeister und Professoren: über den Zustand der Parapsychologie*. Bremen: Fachschriftenverlag Dr. jur. H. Schäfer.
- Timm, U. (1982). Ist ein genereller Skeptizismus gegenüber wissenschaftlichen Daten sinnvoll? Bemerkungen zu einem Aufsatz von P. H. Hoebens (1982). *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 24, 167–181
- Timm, U. (1984). Eine statistische Kontrolluntersuchung zum Pirmasenser Platzexperiment mit G. Croiset (1953). *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 26, 29–51.
- Wimmer, W. (1979). Okkultismus und Rechtsordnung. *Archiv für Kriminologie*, 164, 1–16.
- Wimmer, W. (1980). Hexenwahn an Universitäten? *Zeitschrift für Allgemeinmedizin*, 56, 1390–1400.

Andreas Anton

## **Zum Umgang mit heterodoxen Wissensbeständen, Erfahrungen und Praktiken in der DDR**

Berlin: Logos Verlag, 2018

ISBN 978-3-8325-4773-8, 330 Seiten, € 44,-

### **Rezensent:**

HELMUT PFAFF<sup>25</sup>

Im Anschluss an seinen, gemeinsam mit Martin Schneider verfassten, *ZfA*-Artikel von 2014, „Politische Ideologie vs. parapsychologische Forschung. Zum Spannungsverhältnis von Marxismus-Leninismus und Parapsychologie am Beispiel von DDR und UdSSR“, legt Andreas

---

25 Helmut Pfaff, exam. Geograph und ev. Theologe, arbeitet als Bankkaufmann/EDV-Organisator in einem IT-Betrieb der Finanzbranche. Er beschäftigt sich seit 40 Jahren mit der sozioethischen und sozialpolitischen Dimension außergewöhnlicher Erfahrungen, leitete den Gesprächskreis Parapsychologie für die ehem. Sektenerberatungsstelle SINUS e. V. in Frankfurt/M., ist Mitglied beim Bund der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands e. V. und schrieb Artikel zum Themengebiet Anomalistik für die Zeitschrift *Christin und Sozialistin / Christ und Sozialist*, dort Mitglied im Redaktionsbeirat, sowie für Stadtmagazine. Korrespondenz: Helmut.Pfaff@alice.de.

Anton in seinem hier besprochenen Werk eine überzeugende Darlegung über den Umgang mit Paranormalem in der DDR vor. Hier wird Unsichtbares sichtbar gemacht. Dem geschulten Auge des Soziologen entgeht nichts. Dieses Werk ist nicht genug zu loben. Anton hatte sehr schwierige Recherchearbeiten, da es bei diesen Sachverhalten um eine doppelte Ausgrenzung geht, wie der Autor zu Recht schreibt.

Im Hinblick auf die Frage, in welcher Weise sich eine in der DDR-Gesellschaft derart verborgene ‚Schattenzone‘ in heutigen in der DDR-Erinnerungsdiskursen widerspiegelt, ist zunächst auf die Besonderheit zu verweisen, dass das Paranormale nicht nur in der DDR ein höchst negativ besetztes Thema war, sondern auch im wiedervereinigten Deutschland eine gesellschaftliche Heterodoxie bildet und Marginalisierungsprozessen und Ausgrenzungsdiskursen unterworfen ist, die zwar nicht zwingend persönliche Erinnerungen beeinträchtigen, aber zumindest die Entstehung eines themenspezifischen kulturellen Gedächtnisses erschweren. [...] Dieser Umstand verweist auf ein grundsätzliches methodisches Problem historischer Sozialforschung: Die Rekonstruktion historischer Wissens- und Erfahrungsfelder hängt letztlich nicht nur von der Wirklichkeitsordnung der untersuchten vergangenen Gesellschaft ab, sondern auch von jener der gegenwärtigen Gesellschaft. [...] So wie der Bereich des Paranormalen in der DDR-Gesellschaft nur im Schatten der offiziellen Wirklichkeitsbestimmung existierte, existiert er heute lediglich im Schatten der kollektiven Erinnerung an die DDR und bleibt damit im wahrsten Sinne des Wortes ‚okkult‘. (S. 226)

Außerdem spricht Andreas Anton bezüglich des Paranormalen in der DDR zu Recht von einem doppelten Eisernen Vorhang, zum einen wie üblich nach Westen, aber auch nach Osten, da die UdSSR die außergewöhnlichen Erfahrungen anders beurteilte.

Grob gesehen gliedert Anton seine Arbeit in drei Komplexe:

1. Soziologische Rahmenbedingungen und Klärungen als Vorüberlegungen mit einem entsprechend hohen Abstraktionsgrad; dennoch sehr gut auf die DDR-Thematik übertragen;
2. öffentlicher Diskurs in der DDR mit verschiedenen Phasen und Ereignissen, Deutungsmuster, Strategien und der Hauptakteure im Mediensystem;
3. institutionelle Ebene und Lebenswelt.

Im ersten Teil seines Buches prüft der Autor zunächst, welche soziologisch generellen Erkenntnisse wichtig für deren Anwendung bei dieser Thematik sind. Die Arbeitsmethodik wird diskutiert und als besonders wichtig werden Erkenntnisse der Wissenssoziologie erörtert. Für sozialpsychologische Überlegungen ist als anthropologischer Faktor wichtig, dass das menschliche Gedächtnis als ein sinngenerierendes Modul aufgefasst werden kann (S. 40), so Harald Welzer (2008). Da hierbei besonders die Interaktion mit der gesellschaftlichen Umwelt relevant ist, fühlt man sich auch an das Phasenmodell von Spukfällen erinnert, welches Walter von Lucadou entwickelt hat. Generell scheint es auf dem Gebiet der psychosozialen Felder von Gesellschaften noch viel zu entdecken geben. Natürlich fehlt bei Anton auch der Klassiker *Die*

*gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* von Berger und Luckmann nicht (S. 43). Wer bestimmt was als real zu gelten hat? Der Kampf um die Deutungshoheit entwickelt sich zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Für die Vermittlung sind Schulen, Universitäten, Massenmedien usw. entscheidend. Anton greift auch auf Michel Foucault (2003) und Reiner Keller zurück um Diskurstheorien zu erläutern, wobei Macht/Wissen-Beziehungen die Basis darstellen.

Im zweiten Komplex des Buches geht es um den öffentlichen Diskurs in der DDR. Bereits vor der DDR-Zeit war das Deutungsmuster „Aberglaube“ eine diskursive Waffe gegen eine Weltsicht, welche paranormale Phänomene auch innerhalb des gesellschaftlichen Diskurses gelten lassen wollte. Dies verstärkte sich zwar später in der DDR, war aber zu Beginn anders, denn diese Phänomene wurden gegenüber dem Aberglauben abgesetzt (Anton et al., 2010; zitiert nach dem rezensierten Werk, S. 153). Foucault, Schetsche und Keller weisen daraufhin, dass ein weiteres beliebtes Mittel der Diskreditierung die Pathologisierung ist und zwar nicht nur in der DDR (S. 166). Ein weiterer soziologischer Aspekt wäre die genauere Verortung der sozialen Ausgrenzung dieses Themenbereichs in der Gesellschaft. Anton erwähnt Berger und Luckmann, welche ein pathologisiertes Thema zwar in der Gesellschaft sehen, aber am äußeren Rand. Ein weiterer spannender Gesichtspunkt, welcher auf Klassenunterschiede in Ost und West hinweist, ist die Tatsache der Versuche außersinnliche Wahrnehmung für Spionagezwecke zu nutzen. Anton zitiert hierzu Aurich (2013), welcher Mitglied im Zentralkomitee der SED war. Auch Otto Prokop hatte diese Erkenntnisse des MfS (Ministerium für Staatssicherheit der DDR) vorliegen, dennoch war er einer der Hauptakteure gegen die Parapsychologie.

Im dritten Hauptteil geht Anton auf die institutionelle Ebene und Lebenswelt der DDR ein. Zu einem MfS-Dossier aus dem Jahr 1972 schreibt er:

Dann folgt, was höchst erstaunlich ist, ein Seitenhieb gegen den westdeutschen Parapsychologie-Kritiker Wolf Wimmer, der gemeinsam mit Otto Prokop den Band *Der moderne Okkultismus* verfasst hat. So heißt es: „Wenn z. B. ein BRD-Staatsanwalt schrieb, der ‚Okkultismus‘ (sei) keineswegs ausgestorben; er nennt sich jetzt ‚Parapsychologie‘, so schüttet er das Kind mit dem Bade aus.“ Dies ist nicht nur deshalb bemerkenswert, da hier gleichsam zu einer differenzierten Betrachtung der Parapsychologie gemahnt wird, sondern auch, weil damit indirekt auch Otto Prokop kritisiert wird, der die Parapsychologie in der gleichen Weise kritisierte wie Wolf Wimmer. Anschließend wird, was nicht minder beachtenswert ist, eine marxistisch-leninistisch orientierte Erkenntnistheorie umrissen, in dem die Erforschung von ASW durchaus einen Platz hätte: [...]. Hier zeigt sich also insgesamt eine völlige andere Perspektive als im öffentlichen Diskurs der DDR. Und interessanterweise wird auch diese – genau wie die Ablehnung der Parapsychologie im öffentlichen Diskurs ideologisch fundiert. [...] Als höchst bemerkenswert bleibt festzuhalten, dass in der Akte die Parapsychologie dahingehend ernst genommen wird, dass ein negatives Pauschalurteil über sie als nicht sinnvoll erachtet wird und etwaige Möglichkeiten der praktischen Nutzung parapsychologischer Phänomene in Militär und Geheimdiensten als potenzielle Bedrohung eingestuft werden. Damit wird, im völligen Kontrast zum öffentlichen Diskurs der DDR, die Möglichkeit eingeräumt, dass es sich (zumindest bei manchen) parapsychologischen Erscheinungen um reale Phänomene handeln könnte. (S. 194–195)

Ich kann mich erinnern, dass damals Anfang der 70er Jahre der offizielle öffentliche Diskurs der DDR auch einen Teil der linken Studentenbewegung der BRD beeinflusste. Da war der Tenor, dass die Beschäftigung mit Psi-Phänomenen der Ablenkung dient, sich nicht mit politischen Dingen zu beschäftigen, der Ersatzbefriedigung und Manipulation der Massen. Auf Seite 267 erklärt Anton an einem Beispiel wie es durch amtliche Zensur und Pathologisierungsbefrohung im öffentlichen Diskurs zu einem Mechanismus der Selbstzensur kommen kann, was dazu führt, dass außergewöhnliche Erfahrungen nicht mehr kommuniziert werden. Als dann die Diskursöffnung nach der Wende kam, hatten die ehemaligen DDR-Bürger statt des Problems der Zensur das Problem des maßlos Informierten, also wie ist Qualität zu finden (S. 268–269). Im Abschnitt über die DDR-Lebenswelt gibt es auch für Nicht-Akademiker zwei sehr lesenswerte Geschichten zur Unterhaltung: „Gläserücken mit der Stasi“ (S. 240–244) und „Die Hexe vom Prenzlauer Berg“ (S. 252–257).

Im Resümee schreibt Anton, dass es sich beim Paranormalen in der DDR um eine Heterodoxie in einer Gesellschaft mit strikter Wirklichkeitsordnung gehandelt hat. „Insgesamt belegt das Beispiel des Paranormalen in der DDR eindrucksvoll, dass auf Heterodoxien in strikten Wirklichkeitsordnungen generell ein wesentlich höherer diskursiver und insbesondere dispositiver ‚Druck‘ ausgeübt wird als auf Heterodoxien in pluralistischen Gesellschaften.“ (S. 284–286) Interessant wären hierdurch soziologische Untersuchungen der Zustände im Mittelalter und römischen Kaiserreich. Im Ausblick wirft Anton drei Fragenkomplexe wissenssoziologischer und sozialgeschichtlicher Art auf. Ich kann im Anschluss an Anton ähnlich zu drei Forschungsrichtungen in der Soziologie ermuntern. 1. Eine Untersuchung der unterschiedlichen Grade der wissenssoziologischen Kategorien Orthodoxie und Heterodoxie wären wichtig, um zu diesem Themengebiet die BRD zu analysieren, einschließlich sonstiger soziologischer und sozialphilosophischer Aspekte. 2. Diese unterschiedlichen Grade wären besonders aufschlussreich, wenn sie eben nicht nur die DDR, sondern im Vergleich hierzu auch mit bestimmten geographischen und historischen Kultur- und Zeiträumen betrachtet werden (BRD, UdSSR, Kuba, Brasilien; aber auch Antike [Differenz zwischen griech. und röm.!), Mittelalter, Großbritannien unter Cromwell). 3. Auch die von Anton angesprochene soziologische Erforschung des Verhältnisses von Religionen, Kirchen, Theologien und Paranormalem bietet noch sehr viele Untersuchungsmöglichkeiten.

Andreas Anton entdeckte nicht nur zwei verschiedene Phasen im Diskursverlauf der DDR, sondern auch, dass es „negative Erinnerungen“ gibt.

Alles in allem kann die kollektive Erinnerung an den Themenbereich des Paranormalen in der DDR als eine Art negativer Erinnerungsdiskurs gekennzeichnet werden: Die kulturelle und gesellschaftliche Verdrängung des Paranormalen innerhalb der DDR wirkt auch heute unter veränderten Bedingungen fort, sei es in Form nicht thematisierter paranormaler Erfahrungen und Überzeugungen oder als Erinnerung an die als legitim und fortschrittlich erachtete Ausgrenzung des Aberglaubens in der DDR-Gesellschaft. Immerhin hat dies in theoretischer Hinsicht zu dem Erkenntnisgewinn geführt, dass es so etwas wie ‚negative Erinnerungen‘ zu geben scheint, eine spezielle Form von kulturellem Nichtwissen und individuellem Ausblenden, dem aber aus methodologischen Gründen empirisch nur schwer auf die Spur zu kommen ist. (S. 284)

Sympathisch machen diese Forschungen, dass Anton nicht nur eine riesengroße Recherchearbeit bewältigt hat (man findet nicht nur ein großes Literaturverzeichnis, sondern auch ein großes Quellenverzeichnis sowie ein Abkürzungsverzeichnis), sondern seine Erkenntnisse auch aus Begegnungen (Interviews) mit betroffenen Menschen entwickelt. Bei mir kamen spontan parallele Erinnerungen aus meiner West-Biographie ins Bewusstsein.

Obwohl Anton selbst in seinem Buch mehrere Male darauf hinweist, dass in anderen sogenannten sozialistischen Staaten andere soziologische Umstände herrschen, wie bspw. in der ehemaligen Sowjetunion (so wies die Monatszeitschrift *Sowjetunion heute* in der BRD Mitte der 1980er-Jahre darauf hin, dass die UdSSR dabei wäre, das Kugelblitz-Phänomen erklären zu können), heißt sein Buchtitel *Das Paranormale im Sozialismus*. Eigentlich ist aber „in der DDR“ gemeint, da es im Buch inhaltlich fast nur um die DDR geht. Im Untertitel des Buchs zeigt dies der Autor auch an, weshalb man fast darüber hinwegsehen kann: „Zum Umgang mit heterodoxen Wissensbeständen, Erfahrungen und Praktiken in der DDR“.

Anton schreibt, dass es in der DDR für Autoren möglich war, das Thema des Paranormalen durch fiktive schriftstellerische Darstellungen wie Romane und Kurzgeschichten abzuhandeln. Zur Unterstützung dieser Aussage von Anton zeige ich zwei Beispiele von Erzählungen der DDR-Autoren Christa Wolf (*Kassandra*, Roman) und Franz Fühmann (*Die Ohnmacht*, Kurzgeschichte). Beiden ist außerdem gemeinsam, dass sie sozioethische und -politische Dimensionen anomalistischer Phänomene mit einer Intensität aufzeigen, welche sogar das West-Niveau übertrafen. Sie geben wichtige Impulse für einen verantwortlich gesellschaftlichen Umgang mit Paranormalem, welche in der DDR, wie es Anton aufzeigt, aus (wissenschafts-)politischen Gründen, nicht wirken konnten, die aber auch heute noch in der BRD und vielen anderen kapitalistischen Ländern noch ausstehen.

Im Jahr 1983 erschien der Roman *Kassandra* der DDR-Autorin Christa Wolf (1929–2011), auch im Westen Deutschlands, zugleich ihr Buch *Voraussetzungen einer Erzählung: Kassandra*. Letzteres war die Wiedergabe ihrer Poetik-Vorlesungen an der Universität in Frankfurt am Main im Jahr 1982, welche ihren Werkprozess beschreiben. Der Roman *Kassandra* beinhaltet einen Teil der Geschehnisse der ältesten Geschichte Europas, welche von Homer überliefert wurde, der Ilias und Odyssee aus der Sicht von Kassandra, der Seherin von Troja. Bemerkenswert ist allein schon die Tatsache, dass die älteste Erzählung Europas eben nicht nur von einer kriegerischen Auseinandersetzung handelt, sondern durch die Rolle der Kassandra auch um sozioethische und -politische Dimensionen des gesellschaftlichen Umgangs mit paranormalen Phänomenen. Wie konnte es dazu kommen, dass ein solches Thema nicht nur in der damaligen DDR, sondern auch in der BRD und vielen anderen kapitalistischen Ländern tabu ist? Nur durch die Entzauberung der Welt durch wissenschaftliche Aufklärung (Szientismus in der DDR und anderswo), welchem seit der griechischen Antike Skeptiker anhängen? Nein, denn sowohl die Kritische Theorie des Neomarxismus wie auch die Germanistin Christa Wolf („Aus eigener Erfahrung wissen wir: Was man ausschließt und verbannt, hat man zu fürchten.“ [2008: 184]) und viele andere progressive Intellektuelle sehen eine „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer & Adorno, 1988) menschheitsgeschichtlich am Werk, welche zu Gunsten der Herrschenden in den bisherigen politischen Systemen die anthropologische Grundkonstante von paranormalen

Erfahrungen ignoriert; selbst Adorno, welcher sich zwar negativ äußerte, aber anscheinend so interessiert war, dass zumindest posthum noch ein Traumtagebuch (2005) von ihm erschien (ähnliches kennt man auch von Freud). Adorno nahm aus der griechischen Antike Odysseus und Cassandra als Sinnbilder für die instrumentelle und ethisch emanzipative Vernunft. Die Eroberung Trojas wurde zum Symbol des Sieges der instrumentellen über die ethisch emanzipative Vernunft und wurde entscheidend für die Art der Entwicklung Europas. Dies bestätigt auch der Politikwissenschaftler Herfried Münkler (1990), indem er Weiterbearbeitungen am Mythos aus politischen Gründen nachweist. Christa Wolf war aber in ihren Überlegungen radikaler, indem sie den Mythos um Cassandra dekonstruierte (siehe die Philosophie von Derrida, 2004), sich sowohl historisch als auch ethno-psychoanalytisch sachkundig machte, und die Geschichte (man erinnere sich: fiktiv, aber mit einem wahren Kern) durch einen inneren Monolog aus der Perspektive der Betroffenen „von unten“ und mit feministischem Impuls erzählt.

Andreas Anton bringt in seinem Buch viele Beispiele aus persönlichen Interviews. Daher bringe ich hier folgenden Beitrag. Christa Wolf schreibt in den *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, dass sie in einer Runde mit jüngeren Naturwissenschaftlern diskutierte. Dabei forderte sie ein Verbot von Rüstungsforschung. Da wurde ihr entgegengehalten: „Für Forschung dürfe es keine Tabus geben“ (2008: 186). Mit dem Totschlagargument „Aberglaube“ gilt dies offensichtlich nicht für paranormale Erfahrungen. Dies ist wissenschaftspolitisch interessant und spiegelt den anti-humanen Kern mancher nicht nur hochschulpolitischen Entscheidung.

Ein literarischer Topos, welcher auch von Christa Wolf aufgegriffen wird, scheint mir besonders interessant. Ich nenne ihn „Die Flucht aus der Zeit“. Bei der Totenklage um Penthesilea gerät Cassandra in einen veränderten Bewusstseinszustand. Christa Wolf schreibt:

Ich spürte, wie der Rhythmus auf mich überging. Wie in mir der Tanz anfang, eine heftige Versuchung, nun, da nichts mehr helfen konnte, alles, auch mich selber aufzugeben und aus der Zeit zu gehn. Meine Füße gingen lieber aus der Zeit, so hieß der Rhythmus, und ich war dabei, mich ihm ganz zu ergeben. Sollte die Wildnis wieder über uns zusammenschlagen. Sollte das Ungeschiedne, Ungestaltete, der Urgrund, uns verschlingen. Tanze, Cassandra, rühr dich! Ja, ich komme. Alles in mir drängte zu ihnen hin. (2011: 139)

Im Kommentar zum Roman schreibt Sonja Hilzinger:

Der Prozess, den Cassandra erlebt, ist strukturell einer Psychoanalyse vergleichbar. Sie wird unterstützt durch Arisbe, die sie auf sich selbst und auf ihren Anteil am Geschehen verweist: „Schluß mit dem Selbstmitleid. [...] Tauch auf, Cassandra, sagte sie. Öffne dein inneres Auge. Schau dich an.“ (74, 16–19) Aber zu diesem Zeitpunkt kann Cassandra die Selbsterforschung noch nicht radikal genug verfolgen. Den Mut zur Selbsterkenntnis als produktive Gegenbewegung zu Idealisierung, Verdrängung und Selbsttäuschung (und als Voraussetzung für eine reife, autonome Persönlichkeit) zu entwickeln, lernt sie erst im ‚Zeitenloch‘, in der Gemeinschaft mit Frauen und Männern aus beiden Lagern in den Höhlen am Skamandros. (2011: 253)

Auch das „Zeitenloch“ steht für eine andere Bewusstseinsebene, da hier Menschen alternative Lebens- und Gemeinschaftsstile praktizieren (ähnlich wie in den 1970er Jahren die Hippies auf Kreta in Höhlen). In den Wort- und Sacherläuterungen von Sonja Hilzinger schreibt diese zu „Meine Füße gingen lieber aus der Zeit“: „Zitat Rosettas aus Georg Büchners Lustspiel *Leonce und Lena* (1836), 1. Akt, 3. Szene. Christa Wolf verwendet diesen Satz auch in ihrer Büchner-Preis-Rede.“ (ebd.: 265–266) Bekanntlich hatte die avantgardistische Künstlerbewegung des Surrealismus, deren Kennzeichen sowohl Eintreten für eine linke Politik als auch Offenheit für paranormale Phänomene waren, als einen ihrer Vorläufer den Dadaismus. Der Gründer der Bewegung und einer der bekanntesten Vertreter der Züricher Gruppe war Hugo Ball. Den Titel der Veröffentlichung seines Tagebuchs 1913 bis 1921 nannte er „Die Flucht aus der Zeit“. Unter dem 20.04.1917 vermerkte er:

Es gibt Urvölker, bei denen alle derart empfindsamen Kinder schon im frühesten Alter aus dem Leben zurückgezogen werden und von Staats wegen eine besondere Ausbildung als Hellseher, Priester und Arzt erhalten. Im modernen Europa bleiben diese Genies allen zerstörenden, dummen, verwirrenden Eindrücken ausgesetzt. (1992: 157)

Horkheimer und Adorno schreiben zu dieser Thematik in der „Dialektik der Aufklärung“:

Das von Zivilisation vollends erfaßte Selbst löste sich auf in ein Element jener Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete. Die älteste Angst geht in Erfüllung, die vor dem Verlust des eignen Namens. Rein natürliche Existenz, animalische und vegetative, bildete der Zivilisation die absolute Gefahr. Mimetische, mythische, metaphysische Verhaltensweisen galten nacheinander als überwundene Weltalter, auf die hinabzusinken mit dem Schrecken behaftet war, daß das Selbst in jene bloße Natur zurückverwandelt werde, der es sich mit unsäglich Anstrengung entfremdet hatte, und die ihm eben darum unsägliches Grauen einflößte. Die lebendige Erinnerung an die Vorzeit, schon an die nomadischen, um wie viel mehr an die eigentlich präpatriarchalischen Stufen, war mit den furchtbarsten Strafen in allen Jahrtausenden aus dem Bewußtsein der Menschen ausgebrannt worden. Der aufgeklärte Geist ersetzte Feuer und Rad durch das Stigma, das er aller Irrationalität aufprägte, da sie ins Verderben führt. Der Hedonismus war maßvoll, die Extreme ihm nicht weniger verhaßt als dem Aristoteles. Das bürgerliche Ideal der Natürlichkeit meint nicht die amorphe Natur, sondern die Tugend der Mitte. (1988: 37–38)

Für die anomalistische Forschung stehen mit diesen Überlegungen weitgreifende Erkenntnisse im psychosozialen Feld der Gesellschaft bevor.

Bei Christa Wolf taucht öfter der Begriff „Ohnmacht“ auf. Trotz Vorauswissen kann Cassandra die Geschehnisse nicht ändern. Herfried Münkler schreibt in seinem Buch *Odysseus und Cassandra. Politik im Mythos*: „Odysseus kann schweigen, Cassandra muss reden: Macht und Ohnmacht. [...] Die Geschichte von Odysseus und Cassandra ist die Präfiguration des Sieges der instrumentellen über die emanzipatorische Vernunft, des Herrschafts- über das Erlösungs-

wissen. Und die mythische Domestikation der beiden bezeugt die Verdrängung der Folgen dieses Sieges.“ (1990: 89)

*Die Ohnmacht* (1981) heißt eine Kurzgeschichte des DDR-Autors Franz Fühmann (1922–1984). Die Geschichte spielt in einer nicht näher definierten Zukunft der DDR. Durch eine technologische Weiterentwicklung ist es gelungen, dass Versuchspersonen bis zu zehn Minuten weit in die Zukunft sehen können. Die Erzählung spielt in einem staatlichen Wissenschaftsinstitut. Zwar wird hierbei nicht das menschliche Unbewusste bemüht, aber die Konsequenzen und alle damit zusammenhängenden Fragestellungen sind nahezu identisch. So wird beispielsweise die Frage nach der Willensfreiheit diskutiert. Ist der Wille noch frei, wenn die Zukunft bereits feststeht? Führt dies nicht zu Paradoxien? Dies war beispielsweise der Einwand gegen die Existenz von Präkognition vom Historiker Georges Minois in seinem Buch *Geschichte der Zukunft* (1998). Hierzu erkläre ich, dass das Phänomen Präkognition nicht gegen die Willensfreiheit verstößt und auch nicht zu Paradoxien führt, weil die Zukunft unsere Entscheidungen der Vergangenheit in ihrem Zeitstatus kennt. Daher droht auch nicht die Gefahr eines Fatalismus, wie manche progressiven Kräfte meinen. Das Ende der Geschichte *Die Ohnmacht* (Fühmann, 1981) möchte ich aus Spannungsgründen nicht verraten; nur soviel, dass mit einer durchaus ernst zu nehmenden Wahrscheinlichkeit sozioethische Gründe oftmals spontane Auslöser für Psi-Phänomene sind.

Anton hat mit diesem Buch, welches im Rahmen des Projekts „Im Schatten des Szientismus“ von der Deutschen Forschungsgesellschaft entstand, nicht nur eine große Lücke in der Basisforschung im soziologischen und sozialpsychologischen Feld geschlossen und zu weiteren Forschungen angeregt, sondern auch eine Vergangenheitsbewältigung im positiven Sinne für die ehemalige DDR-Bevölkerung ermöglicht. Man kann diesem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen.

### Literatur

- Adorno, T. (2005). *Traumprotokolle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ball, H. (1992). *Die Flucht aus der Zeit*. Zürich: Limmat.
- Derrida, J. (2004). *Marx' Gespenster*. [1993]. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Fühmann, F. (1981). *Die Ohnmacht*. Kurzgeschichte. In H. Heidtmann (Hrsg.), *Von einem anderen Stern* (S. 100–123). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1988). *Die Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Minois, G. (1998). *Geschichte der Zukunft*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Münkler, H. (1990). *Odysseus und Cassandra: Politik im Mythos*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Wolf, C. (2011). *Kassandra*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolf, C. (2008). *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.