GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

Eckhard Etzold: **Selbstreferentielle Strukturen in Religion und Parapsychologie. Die Thesen des Radikalen Konstruktivismus im Zusammenhang mit religiösen und paranormalen Phänomenen**

Gerald L. Eberlein: **RaumZeit-Modelle und Realitäten. Über fünf Modelle unserer Erkenntnis-Welten**

Yoshiaki Yamashita: **Vom Ursprung der Sprache – aus der Identität her gesehen**

Andreas Resch: **Lexikon der Paranormologie**

Aus Wissenschaft und Forschung:

Tiermumifizierung im alten Ägypten
Totenkult im antiken Syrien
Ist der Runenstein von Kensington echt?
„Wasserlaufen" der Basilisken
Selbstzerstörungstrieb bei Tieren
Kryptozoologie

Dokumentation

Paranormologie

Nachrichten
Bücher und Schriften

GW 54 – 2005 – 3 RESCH

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

GW ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für die Grenzbereiche von Physis, Bios, Psyche und Pneuma, von Gesetzmäßigkeit und Spontaneität, von Beweis und Lebenserfahrung und von Immanenz und Transzendenz.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. DDr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion: Prof. DDr. P. Andreas Resch, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter: Gerhard Adler (BadenBaden/D); Dr. Robert Bossard (Zollikon/CH); Dr. Thomas Körbel (Stockstadt am Main/D); Prof. em. Dr. Erwin Nickel (Freiburg/CH)

Verlag, Auslieferung, Druck:
RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-586463
Email: IGW@uibk.ac.at
http://www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

Bezugsbedingungen: Preis im Abonnement jährlich EUR 34.50 [D], sFr 59.50 (zuzügl. Versandkosten), Einzelheft EUR 10.20 [D], sFr 16.30.

Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungsfrist: 6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:
Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: Kto. 210 044 950 BLZ 57000
Postscheckkonten:
München: Kto. 1206 37-809 BLZ 70010080
Zürich: Kto. 80-54696-2
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck

Manuskripte und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
Redaktion GW, Postfach 8, A-6010 Innsbruck

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Nachdrucke, Mikroverfilmungen oder vergleichbare Verfahren und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Ansichten der Autoren von GW decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis berechnet.

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

54. Jahrgang 3 – 2005 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Eckhard ETZOLD: Selbstreferentielle Strukturen in Religion und Parapsychologie. Die Thesen des Radikalen Konstruktivismus im Zusammenhang mit religiösen und paranormalen Phänomenen 195

Gerald L. EBERLEIN: RaumZeit-Modelle und Realitäten. Über fünf Modelle unserer Erkenntnis-Welten 223

Yoshiaki YAMASHITA: Vom Ursprung der Sprache – aus der Identität her gesehen 235

Andreas RESCH: Lexikon der Paranormologie 261

Aus Wissenschaft und Forschung

Tiermumifizierung im alten Ägypten 267

Totenkult im antiken Syrien 267

Ist der Runenstein von Kensington echt? 269

„Wasserlaufen" der Basilisken 269

Selbstzerstörungstrieb bei Tieren 270

Kryptozoologie 272

Dokumentation

Paranormologie 273

Nachrichten

Zweiter Exorzismuskurs in Rom 276

Hexerei legalisiert 276

Schneewunder 276

„Suizid-Bibliothek" 276

Basler Psi-Tage 2005 276

Bücher und Schriften

Jan Assmann: Ägyptische Geheimnisse (A. Resch) 277

Das Turiner Grabtuch (A. Resch) 279

Gerald M. Edelman/Giulio Tononi: Gehirn und Geist. Wie aus Materie Bewusstsein entsteht (A. Resch) 280

Moritz Bassler/Bettina Gruber/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien (A. Resch) 281

Beat Näf: Traum und Traumdeutung im Altertum (A. Resch) 284

Tjeu van den Berk: Aufbruch zur Mystik. Den Reichtum spirituellen Lebens entdecken (A. Resch) 285

John Bowker (Hg.): Religionen der Welt (A. Resch) 287

Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 195–221

ECKHARD ETZOLD

SELBSTREFERENTIELLE STRUKTUREN IN RELIGION UND PARAPSYCHOLOGIE[1]

Die Thesen des Radikalen Konstruktivismus im Zusammenhang mit religiösen und paranormalen Phänomenen

Dipl.-Theol. Eckhard Etzold, geb. 1960 in Groß Elbe, seit 2004 Pastor in der Versöhnungskirche Broitzem. Mitglied in der Gesellschaft für Anomalistik. Zahlreiche Veröffentlichungen in Zeitschriften und Rundfunkbeiträge.

VORBEMERKUNG

Warum befasse ich mich als Theologe mit Psychokinese? Weil sie im Dienst eines Pfarrers täglich vorkommt. Das möchte ich durch folgende Anekdote erläutern:

„Vor einigen Jahren fand in der Kapelle der Duke University der Gedenkgottesdienst für J. B. Rhine statt. An ihm nahmen zahlreiche Familienmitglieder und Freunde teil, (...), Kollegen und Bewunderer aus der parapsychologischen Gemeinschaft, einige Würdenträger, ein paar neugierige Universitätsangehörige und Vertreter von Fakultät und Verwaltung, die zwar Rhine als Menschen und seine berufliche Integrität schätzten, jedoch von seinen Forschungsarbeiten nie ganz überzeugt waren. Nach etlichen Würdigungen und der Schilderung von Anekdoten, die Rhines Leben und Wirken illustrieren sollten, überraschte der letzte Redner das Auditorium mit einer Provokation. ‚Jeder von uns', sagte er, ‚hat nun die Gelegenheit zu entscheiden, ob er wirklich an die Botschaft von J. B. Rhine glaubt. – Lasset uns beten.' Isoliert von ihrem persönlichen und kirchlichen Kontext betrachtet, war diese Äußerung elementar und sprach für sich. Man kann nicht aufrichtig beten und gleichzeitig jegliche Möglichkeit logisch ausschließen, daß der menschliche Wille auf physikalische Vorgänge einwirkt. (...) Auf die Gefahr hin, daß es so klingt wie Mr. Spock in der Fernsehserie ‚Raumschiff Enterprise': Ist es für den Menschen logisch, wenn er seine ganze Hoffnung in seine Wünsche

[1] Veränderte und erweiterte Fassung eines Vortrages, der unter dem Titel „Schafft sich der Glaube seine Wirklichkeit selbst? Radikaler Konstruktivismus, selbsterfüllende Prophezeiungen und selbstreferentielle Strukturen" im Rahmen des „Tages der Parapsychologie" am 4. August 2004 vom Autor an der Wiener Universität auf Einladung der Österreichischen Parapsychologischen Gesellschaft gehalten wurde.

und Gebete oder seine Liebe legt und doch am Nutzen derartiger Handlung zweifelt?"[2]

Als ein Theologe, der regelmäßig betet, für Menschen in Notlagen, mit Kranken um Besserung, bin ich quasi schon von Natur aus interessiert, ob es einen Wirkungszusammenhang gibt zwischen dem, was ich im Sinn habe und der erlebten Wirklichkeit. Und so führten mich meine ersten Erkundigungen auf diesem Gebiet zunächst in einen Bereich, der als *Radikaler Konstruktivismus* bekannt ist und sich mit der Wirksamkeit von Glaubensüberzeugungen befasst.

1. Einführung in den Radikalen Konstruktivismus

Zu den prominenten Vertretern des *Radikalen Konstruktivismus* gehören Heinz von FOERSTER, Ernst von GLASERFELD, Humberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA und Paul WATZLAWICK. Der Begriff Konstruktivismus im Zusammenhang mit Erkenntnistheorie soll erstmals von dem Entwicklungspsychologen Jean PIAGET verwendet worden sein, und seine philosophischen Wurzeln liegen in der analytischen Sprachphilosophie Ludwig WITTGENSTEINS. Der Begriff „radikaler Konstruktivismus" wurde erstmals von Ernst von GLASERFELD gebraucht. Er bezeichnet den Sachverhalt, dass wir durch das, was wir erwarten, allererst die Wirklichkeit hervorbringen, die wir erleben. Das älteste Beispiel für diese These wurde bereits in der Antike überliefert. Es ist die *Oedipus-Sage*, die schon HOMER bekannt war und von SOPHOKLES für das Theater gestaltet wurde: Die Ehe von Laios, König von Theben, mit Iokaste war kinderlos geblieben, und die beiden suchen Rat beim Orakel in Delphi. Es wird ihnen prophezeit, dass in dem Falle, wo Laios entgegen dem Rat der Götter einen Sohn zeugt, dieser ihn später erschlagen würde. Die Eltern lassen den darauf gezeugten und geborenen Sohn Oedipus in der Wildnis aussetzen, in der Hoffnung, dass das Kind von wilden Tieren gefressen wird. Doch das Kind überlebt und wächst bei Zieheltern in Korinth heran. Oedipus, inzwischen erwachsen, erfährt, dass er gar nicht der leibliche Sohn der „Eltern" ist, sondern ein angenommenes Findelkind. Die Eltern vermögen seine Zweifel nicht zu zerstreuen, so dass auch Oedipus nach Delphi reist. Auf die konkrete Frage nach seiner Herkunft erhält er keine Antwort, stattdessen die beunruhigende Auskunft, es sei ihm bestimmt, seinen Vater zu töten und mit seiner Mutter Kinder zu zeugen. Um das zu vermeiden, kehrt Oedipus nicht nach Korinth

[2] R. G. JAHN/D. J. DUNNE: An den Rändern des Realen (1999), S. 322 f.

zurück. An einer engen Wegstelle im Gebirge kommt es zum Streit zwischen Oedipus einerseits und dessen leiblichem Vater Laios und seinem Gefolge. Oedipus schlägt alle tot, bis auf einen Knecht, der entkommen kann.

Der in Wien geborene und hier zunächst aufgewachsene Philosoph Karl POPPER zieht nun daraus den Schluss, dass „sich für Oedipus die schreckliche Prophezeiung des Orakels deswegen erfüllte, weil er von ihr wusste und ihr zu entgehen versuchte. Aber gerade das, was er zur Vermeidung tat, führte zur Erfüllung des Orakelspruches."[3] In der Literatur ist dieser Zusammenhang als *Oedipus-Effekt* bekannt.

Der österreichische Psychotherapeut und Sprachforscher Paul WATZLAWICK, der heute in den Vereinigten Staaten lebt, nennt den hier beobachteten Vorgang eine „selbsterfüllende Prophezeiung". Er erklärt dazu:

> „Eine aus einer selbsterfüllenden Prophezeiung resultierende Handlung (...) schafft erst die Voraussetzungen für das Eintreten des erwarteten Ereignisses und erzeugt in diesem Sinne recht eigentlich eine Wirklichkeit, die sich ohne sie nicht ergeben hätte."[4]

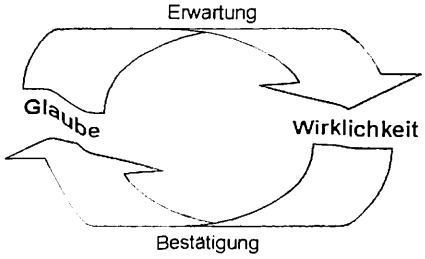

Abb. 1: Rückbezüglichkeit von Erwartungen und Glaubensüberzeugungen

Natürlich besitzt eine solche „selbsterfüllende Prophezeiung" zunächst keinen Wahrheitsgehalt. Es handelt sich um eine Zukunftsaussage, die für wahr oder falsch gehalten werden kann, aber doch zumindest im Bereich des Möglichen liegt. Ihre Wirklichkeit produziert diese selbsterfüllende Prophezeiung, indem man ihr glaubt und damit – bewusst oder unbewusst – auf sie reagiert. Sie schafft sich selbst die Bedingungen ihrer eigenen Erfüllung. WATZLAWICK hat für diesen Sachverhalt den Begriff der „Rückbezüglichkeit" eingeführt. Wir haben es hier also mit einer Wirklichkeit zu tun, die erst dadurch „erzeugt" wird, dass es Menschen gibt, die daran *glauben*.

Hier wird ein Sachverhalt deutlich, der nicht nur für selbsterfüllende Prophezeiungen gilt, sondern für die Akte des menschlichen Erkennens überhaupt.[5] Die Wahrnehmungspsychologie hat uns anhand optischer Täuschun-

[3] P. WATZLAWICK: Anleitung zum Unglücklichsein (1983), S. 58.
[4] Ders., ebd., S. 92.
[5] H. R. MATURANA/F. J. VARELA: Der Baum der Erkenntnis (1987).

gen oft vor Augen geführt, wie wenig unser Bild von der Wirklichkeit in seinen Details gerade nicht die Wirklichkeit trifft, wie sie ist. Den blinden Fleck im Auge sehen wir nicht. Und wir sehen nicht, welchen Teil der Wirklichkeit er ausblendet. Konkret: „Wir sehen nicht, dass wir nicht sehen."[6] Von solch elementarer Wahrnehmung bis hin zu den großen gesellschaftlichen Entwürfen zieht sich diese Unsicherheit des Erkennens durch. Und so kommt der Konstruktivismus zu dem Schluss: Von der wahren Wirklichkeit können wir immer nur wissen, was sie nicht ist. Das, was wir Wirklichkeit nennen, ist etwas, das wir uns durch unsere Erwartungen und Vorstellungen selbst schaffen. Heinz von FOERSTER sagt sogar, ganz verallgemeinernd: „Die Umwelt, so wie wir sie wahrnehmen, ist unsere Erfindung."[7]

Mit diesen Feststellungen grenzt sich der Radikale Konstruktivismus von der traditionellen philosophischen Erkenntnistheorie ab, die die Unterscheidung von erkennendem Subjekt und dem zu erkennenden Objekt als konstitutiv für die Akte menschlichen Erkennens ansieht. Radikal ist dieser Konstruktivismus, weil er die so genannte „objektive Wirklichkeit" als ein reines subjektives Konstrukt ansieht, und dementsprechend natürlich jeden Versuch, eine so genannte objektive Wirklichkeit zu konstruieren, unter Illusionsverdacht stellt. Der naive Realismus im Kontrast dazu sieht in unseren Wirklichkeitsbeschreibungen echte Abbilder der Wirklichkeit, traut ihnen Objektivität und Echtheit zu.

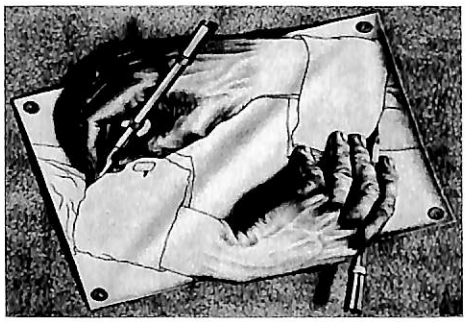

Abb. 2: Zeichnende Hände von M. C. Escher

Die Wirklichkeit, die wir beschreiben, ist aus Sicht des radikalen Konstruktivimus immer nur eine Wirklichkeit, die wir gemeinsam miteinander verabredet haben. Und auch die Regeln und Gesetze, die wir formulieren, um das Zusammenwirken verschiedener Wirklichkeitsaspekte zu beschreiben, sind keine objektiven Wirklichkeiten, sondern wir glauben, dass die Wirklichkeit sich so verhält. Diese Wirklichkeitsüberzeugungen werden nun ihrerseits zu selbsterfüllenden Prophezeiungen, die die Wirklichkeit noch weiter verändern. Der niederländische Grafiker Maurits Cornelis ESCHER hat bereits 1948

[6] Dies., ebd., S. 23.
[7] H. v. FOERSTER: Das Konstruieren einer Wirklichkeit (1985), S. 40.

diese Rückbezüglichkeit von Glaubensüberzeugung und Wirklichkeit in seinem Bild „Zeichnende Hände" anschaulich gemacht: Eine Hand zeichnet eine Hand, die eine Hand zeichnet. Erkennbar sind nur die zeichnenden Hände. Erkennbar ist nur, dass wir gemeinsam eine Wirklichkeit hervorbringen, die sich rückbezüglich wieder auf unsere Wirklichkeitswahrnehmung auswirkt. Die wahre Wirklichkeit an sich können wir nicht erkennen, sie bleibt letzten Ende so etwas wie ein Geheimnis, ein Geheimnis, das umso geheimnisvoller wird, je tiefer wir in es eindringen. Insofern hat es keinen Zweck mehr, danach zu fragen, ob eine Theorie oder Hypothese stimmt oder wahr ist. Es geht darum, ob sie *passt*. WATZLAWICK fasst zusammen:

> „Ein Kapitän, der in dunkler, stürmischer Nacht eine Meeresenge durchsteuern muß, deren Beschaffenheit er nicht kennt, ... wird entweder scheitern oder jenseits der Meerenge wohlbehalten das sichere, offene Meer wiedergewinnen. Rennt er auf die Klippen auf ..., so beweist sein Scheitern, daß der von ihm gewählte Kurs nicht der richtige Kurs durch die Enge war. Er hat sozusagen erfahren, wie die Durchfahrt *nicht* ist. Kommt er dagegen heil durch die Enge, so beweist dies nur, daß sein Kurs im buchstäblichen Sinne nirgends anstieß. Darüber hinaus aber lehrt ihn sein Erfolg nichts über die wahre Beschaffenheit der Meeresenge; nichts darüber, wie sicher oder wie nahe an der Katastrophe er in jedem Augenblicke war: er passierte die Enge wie ein Blinder. Sein Kurs *paßte* in die ihm unbekannten Gegebenheiten; er *stimmte* deswegen aber nicht, wenn mit *stimmen* das gemeint ist, was von Glaserfeld darunter versteht: daß der gesteuerte Kurs der wirklichen Natur der Enge entspricht. Man kann sich leicht vorstellen, daß die wahre Beschaffenheit der Meeresenge vielleicht wesentlich kürzere, sicherere Durchfahrten ermöglicht."[8]

Es geht also darum, ob wir den richtigen Schlüssel zum Schloss finden. Wie das Schloss näher beschaffen ist, können und brauchen wir nicht zu wissen. Hauptsache, der Schlüssel passt.

> „Das Passen beschreibt die Fähigkeit des Schlüssels, nicht aber das Schloss."[9]

GLASERFELD spricht in diesem Zusammenhang von *Viabilität*. Die Konstruktion einer Wirklichkeit ist dann viabel, wenn sie passt, das heisst, wenn sie zum erfolgreichen Überleben einer Spezies oder eines Subjekts beiträgt. Aber eine ontologische Aussage über das wirkliche Sein der Welt, wie sie wirklich ist, können wir nicht machen, weil wir nur unsere Konstruktionen kennen, nicht aber die Welt an sich. Unsere Konstruktionen von Wirklichkeit sind daher Mutmaßungen, Glaube und Annahmen, aber kein sicheres Wissen. Dass un-

[8] P. WATZLAWICK: Die erfundene Wirklichkeit (1985), S. 14 f.
[9] E. v. GLASERFELD: Einführung in den radikalen Konstruktivismus (1985), S. 20.

sere Annahmen über die Wirklichkeit auch falsch sein können und trotzdem eine „richtige" Wirkung hervorbringen, unterstreicht diesen Aspekt und zeigt die folgende Anekdote:

> „In einem österreichischen Landeskrankenhaus liegt ein schwerkranker Mann im Sterben. Die behandelnden Ärzte haben ihm wahrheitsgemäß mitgeteilt, daß sie seine Krankheit nicht diagnostizieren können, ihm aber wahrscheinlich helfen können, wenn sie die Diagnose wüßten. Sie haben ihm ferner gesagt, daß ein berühmter Diagnostiker das Spital in den nächsten Tagen besuchen und vielleicht imstande sein wird, die Krankheit zu erkennen.
> Ein paar Tage später kommt der Spezialist wirklich an und macht seine Runde. Am Bett des Kranken angekommen, wirft er nur einen flüchtigen Blick auf ihn, murmelt ‚moribundus' und geht weiter.
> Einige Jahre später sucht der Mann den Spezialisten auf und sagt ihm: ‚Ich wollte Ihnen schon längst für Ihre Diagnose danken. Die Ärzte sagten mir, daß ich Aussicht hätte, mit dem Leben davon zu kommen, wenn Sie meine Krankheit diagnostizieren könnten, und im Augenblick, da Sie ‚moribundus' sagten, wußte ich, daß ich es schaffen werde.'"[10]

Hier ist es – rein äußerlich gesehen, ein *falscher Glaube*, der die Wirklichkeit zum Guten verändert. Die Diagnose des Spezialisten lautete, dieser Patient wird sterben. Doch der Patient glaubte den behandelnden Ärzten, die sagten, es könnte ihm geholfen werden, wenn die Diagnose bekannt sei. Da er kein Latein verstand und infolgedessen *moribundus* nicht übersetzen konnte, wusste er nur, dass es jetzt eine Diagnose gab und damit die Voraussetzung gegeben war, dass ihm geholfen werden konnte. Wie die Besserung eintrat, welche Selbstheilungskräfte hier aktiviert wurden, können wir im Einzelnen nicht mehr rekonstruieren. Wir sehen nur, dass der Glaube wirkt. Das Besondere in diesem Falle ist jedoch, dass der Glaube ein falscher Glaube war. Die eigentliche Wirklichkeit, nämlich die, dass er sterben muss, kannte er nicht. Zu seinem Glück, denn so konnte sein scheinbar falscher Glaube sich eine entsprechende positive Wirklichkeit erschaffen. WATZLAWICK bringt dieses neue Wirklichkeitsverständnis auf den Punkt, wenn er den Schluss zieht:

> „Bei den selbsterfüllenden Prophezeiungen (...) handelt es sich um Phänomene, die nicht nur an den Grundlagen unserer persönlichen Wirklichkeitsauffassung rütteln, sondern auch das Weltbild der Wissenschaft in Frage stellen können. Ihnen allen gemeinsam ist die offensichtlich wirklichkeitsschaffende Macht eines bestimmten Glaubens an das So-Sein der Dinge."[11]

[10] P. WATZLAWICK: Selbsterfüllende Prophezeiungen (1985), S. 104.
[11] Ders., ebd., S. 106.

Wo dieses Element des Glaubens oder der Überzeugung fehlt, fehlt auch die Wirkung.

2. Wirkungsmechanismen selbsterfüllender Prophezeiungen

Wodurch gelangt eine selbsterfüllende Prophezeiung zur Wirkung? Der erste Faktor, der die entscheidende Rolle spielt, ist der *Glaube* oder die Überzeugung von der Wirklichkeit der in einer selbsterfüllenden Prophezeiung beschriebenen Realität. Dieser Glaube ist dem in einer selbsterfüllenden Prophezeiung Befangenen nicht als Glaube bewusst. Er hält das, was er glaubt, für sicheres Wissen. Psychologisch gesprochen handelt es sich um *Illusionen*, die als solche nicht erkannt werden, weil sie sich die Wirklichkeitsbeweise für die Richtigkeit ihrer Inhalte selbst erschaffen. Zugleich verbinden sich mit diesen Illusionen auch *Verhaltensformen, die sie immunisieren gegen ihre kritische Infragestellung*. Oedipus hatte dem Orakel vorbehaltlos vertraut. Er hatte die Prophezeiungen nicht hinterfragt. Der Patient im österreichischen Landeskrankenhaus hatte nicht die Ärzte gefragt, was *moribundus* eigentlich übersetzt bedeutet. In dem Moment, wo das Fiktive dieser Wirklichkeit erkennbar wird, verliert die selbsterfüllende Prophezeiung ihre wirklichkeitsprägende Kraft. Dazu muss aber das eigene Erkennen zuvor erkannt worden sein:

> „Indem wir existieren, erzeugen wir kognitive ‚blinde Flecken', die nur beseitigt werden können, indem wir neue blinde Flecken in anderen Bereichen erzeugen. Wir sehen nicht, was wir nicht sehen, und was wir nicht sehen, existiert nicht."[12]

Wir erleben das, was wir bewusst oder unbewusst erwarten, wobei die unbewussten Erwartungen ohne Zweifel die wirkmächtigeren sind, wie die eingangs zitierten Beispiele demonstrieren. Diese Einsicht unterscheidet sich fundamental von der Weltbetrachtung vergangener Epochen, die davon ausging, dass es eine von uns unabhängige äußere, objektive Welt gibt, die wir als Beobachter lediglich wahrzunehmen brauchen, um ihr Wesen beschreiben zu können.

Mittlerweile hat sich gezeigt, dass auch der Vorgang des Erkennens bereits das beeinflusst, was wir erkennen: Unsere Vorerwartungen bestimmen entscheidend, was wir erleben und zu sehen bekommen. Nicht die Wirklichkeit an sich ist das Problem, sondern die Fragwürdigkeit menschlichen Erkennens. Unsere menschliche Existenz ist normalerweise blind für sich selbst. D. h., wir „erkennen" die Außenwelt, aber wir erkennen nicht das Erkennen:

[12] H. R. MATURANA/F. J. VARELA: Der Baum der Erkenntnis (1987), S. 260.

„Einer der Gründe, warum das Nachdenken über die Grundlagen unserer Erkenntnis vermieden wird, ist vielleicht folgender: Wenn wir, um das Instrument einer Analyse analysieren zu können, eben dasselbe als Instrument benutzen müssen, so bereitet uns die dabei entstehende Zirkularität ein schwindelerregendes Gefühl. Es ist, als verlangen wir, daß das Auge sich selbst sieht."[13]

MATURANA verlor beim Nachdenken über diese Rückbezüglichkeit menschlichen Erkennens derart den Boden unter den Füßen, dass er an der Normalität seines Geistes gezweifelt hat.[14] Schon aufgrund der biologischen Voraussetzungen des menschlichen Erkennens müssen wir einsehen,

„daß unsere Gewißheiten keine Beweise der Wahrheit sind, daß die Welt, die jedermann sieht, nicht *die* Welt ist, sondern *eine Welt*, die wir mit anderen hervorbringen."[15]

Und die sieht verschieden aus, je nachdem, in welcher Verfassung wir uns befinden. Ich fasse zusammen:

- Es gibt letztlich kein sicheres Wissen. Es gibt nur den Glauben an das Sosein der Dinge.
- Es gibt nicht eine einheitliche Weltsicht, sondern nur verschiedene Wahrnehmungsweisen, die Welt zu erfassen und zu interpretieren.
- Es gibt keine Naturgesetze und Naturkonstanten an sich. Wir nehmen die Welt wahr, so wie sie uns erscheint und ordnen sie von einem von uns favorisierten Bewusstseinszustand aus im Rahmen von von uns verabredeten Naturgesetzen und Naturkonstanten.
- Wir sammeln Belege und Indizien dafür, dass sich die Weltprozesse in festen Gesetzen und Konstanten vollziehen, und finden dadurch unsere Annahmen bestätigt.
- Je mehr Belege wir für unsere „wissenschaftliche" Beschreibung der Welt im Rahmen fester Gesetze und Konstanten finden, umso mehr „vergessen" wir, dass die Gesetze und Konstanten unsere „Erfindung" sind.

Die „wirkliche" Welt kennen wir nicht. Was wir „Welt" nennen, ist weitgehend unsere Erfindung.

[13] Dies., ebd., S. 29 f..
[14] Dies., ebd., S. 12.
[15] Dies., ebd., S. 263 f.

3. Der religiöse Glaube schafft sich seine Wirklichkeit

Glaube, Erfüllung, Prophezeiungen: das sind Begriffe, die normalerweise im Bereich des Religiösen zuhause sind. „Wie du glaubst, so geschehe dir", das wird in der Kirche zugesprochen, und das würden die Radikalen Konstruktivisten auch unterstreichen. Von daher liegt es nahe, auch im religiösen Umfeld weitere Beispiele für den Zusammenhang von Glauben und erlebter Wirklichkeit ausfindig zu machen: Jesus selbst wusste schon um die wirklichkeitsverändernde Kraft des Glaubens. Auf dem Weg nach Jericho lag am Wegrand ein Blinder, der Jesus schreiend um Hilfe bat:

> „Und Jesus wandte sich ihm zu und fragte ihn: ‚Was willst du, soll ich dir tun?' Der Blinde antwortete: ‚Rabbuni, dass ich sehen kann!' Und Jesus sagte zu ihm: ‚Gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen.' Und auf der Stelle konnte er sehen und folgte ihm nach auf dem Weg." (Mk 10, 46–52)

Wie sich diese Blindenheilung vollzogen hat, ist strittig. Handelte es sich um eine organische Heilung oder um ein neues Erkennen der eigenen Lebenszusammenhänge? Wichtig ist in unserem Kontext, dass Jesus offenbar um die Wirkmächtigkeit von eigenen Glaubensüberzeugungen wusste und sie sich zunutze machte. Er hat sie nicht mystifiziert oder religiös überhöht. Er sagt deutlich: Dein Glaube hat dir geholfen. Nicht Gott, noch nicht einmal er selbst, Jesus. Und er traut diesem Glauben eine Menge zu:

> „Alles ist möglich dem, der glaubt!" (Mk. 9,23)

Von jeher ist in der katholischen Kirche der Wunderglaube besonders ausgeprägt gewesen. Wo fest mit übernatürlichen Heilungen gerechnet wird, wie in dem südfranzösischen Wallfahrtsort Lourdes, da kommen die Pilger von weither mit ihren Kranken, und es wird seit 1858 von übernatürlichen Krankenheilungen berichtet. Weit über 5000 Heilungen wurden gemeldet, von denen bis Ende 2004 insgesamt 67 von der katholischen Kirche als wunderbar anerkannt worden sind.[16] Sind hier Selbstheilungskräfte am Wirken, die Spontanheilungen auslösen? Der Streit um den natürlichen bzw. übernatürlichen Charakter dieser Heilungen dauert bis heute fort. Wie auch immer diese Krankenheilungen zustande kommen, eines liefern sie auf jeden Fall: den „Beweis" für die Wirksamkeit des Wunderglaubens.

Das Gegenteil ereignete sich in der Reformationszeit: Bevor die Reformation sich 1542 endgültig in der Stadt Regensburg, damals auch eine Wallfahrts-

[16] F. ZAHLNER: Kontakte mit dem Jenseits?! (2005), 65.

stätte, durchsetzte, wurden hier im Jahr 1521 nicht weniger als 209 Wunder registriert. Danach wurden in Regensburg keine Wunder mehr beobachtet.[17] Das plötzliche Ausbleiben der Wunder kann wiederum als eine Folge des protestantischen Glaubens gedeutet werden, der ihnen keinen besonderen Wert mehr beimisst. Entsprechendes gilt auch für die katholische Mariologie, die durch Marienerscheinungen (z. B. in Lourdes, Fatima und Medjugorje) den angeblichen „Beweis" ihrer Wahrhaftigkeit antreten kann. Eigenartigerweise sind bisher noch keine Marienerscheinungen im protestantisch geprägten Kulturkreis aufgetreten.[18] Wo der Wunderglaube fehlt, da bleiben auch die Wunder aus.

Glaubensüberzeugungen beeinflussen unsere Wirklichkeitserfahrungen. Das wird auch durch Beobachtungen in fremden Kulturkreisen nahe gelegt: In den Religionen, in denen der Glaube an eine Seelenwanderung verbreitet ist, werden häufiger Vorkommnisse bekannt, die diesen Glauben zu bestätigen scheinen. Mit einem enormen Arbeitsaufwand verbunden, spürte der Parapsychologe Ian Stevenson während eines Zeitraumes von ca. 15 Jahren 600 solchen Fällen nach[19]: Nahezu ausnahmslos handelt es sich um Kinder, die im Alter zwischen anderthalb und vier Jahren spontan beginnen, von Personen zu erzählen oder Namen zu erwähnen, die in der eigenen Familie unbekannt sind. Es werden auch fremde Ortschaften erwähnt, in denen das Kind vorher schon einmal gelebt haben soll, wobei zwischen „Tod" und „Wiedergeburt" nur wenige Jahre oder auch nur wenige Monate oder Wochen liegen. Manchmal kündigt eine Person vor ihrem Tod an, als Kind einer Verwandten zurückzukehren (mit Hinweis auf besondere Erkennungszeichen in Form von Narben oder Muttermalen), das später geborene Kind zeigt dann tatsächlich Ähnlichkeiten mit der zuvor verstorbenen Person. Allen diesen Fällen ist gemeinsam: Werden von Seiten der Angehörigen Nachforschungen angestellt, so bestätigen sich die Angaben des Kindes. Fahren sie mit dem Kind an den von ihm genannten Ort, kommt es zu erstaunlichen Wiedererkennungsphänomenen.

Diese Berichte stammen alle aus Ländern, in deren Kultur der Glaube an die Seelenwanderung vorherrscht. Erstaunlich ist dabei, dass die Häufigkeit solcher Fälle schwankt: Der Durchschnitt liegt bei einem Fall auf tausend Einwohner in Indien, bei den Drusen im Libanon liegt der Wert am höchsten: ein Fall auf fünfhundert Einwohner.[20] Dagegen kommen solche Fälle so gut

[17] Vgl. B. Möller: Reichsstadt und Reformation (1987), S. 22.
[18] B. Grom: Religionspsychologie (1992), S. 302.
[19] Vgl. I. Stevenson: Reinkarnation (1986).
[20] Ders., ebd., S. 399, A. 8.

wie überhaupt nicht in den christlich geprägten Ländern vor, in denen Seelenwanderungsvorstellungen nicht zum traditionellen Inventar eschatologischer Nachtoderwartungen gehören. Dass der Wert bei den Drusen im Libanon mit einem Fall auf fünfhundert Einwohner am höchsten liegt, erklärt STEVENSON damit, dass hier eine besondere Form des Glaubens an die Seelenwanderung verbreitet ist: Im Unterschied zu allen anderen Religionen glauben die Drusen an die sofortige Wiederverkörperung nach dem Tod, während bei Hindus und Buddhisten verschieden lange Zwischenzeiten zwischen Tod und Wiederverkörperung angenommen werden.[21] Diese schwankenden Häufigkeiten sind nur begreifbar auf dem Hintergrund, dass ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Glaubensüberzeugungen und ihrer entsprechenden religiösen Wirklichkeit besteht. Sie bestätigen zunächst die „Richtigkeit" der eigenen Glaubenserwartungen. Doch auf welche Weise sie zustande kommen, ist bis heute strittig.

Der Wundergläubige sieht überall Gottes Wirken und relativiert dabei das, was sich auch konventionell erklären lässt. Der Skeptiker ist davon überzeugt, die Wirklichkeit bewegt sich einzig und allein im Rahmen der erkennbaren Naturgesetze, und ansonsten gibt es keine anomalen oder wunderbaren Wirkungen, die sich nicht konventionell erklären ließen. Das sind zwei verschiedene Wirklichkeitssichten. Und jeder findet in der Wirklichkeit bestätigt, was er erwartet hat. Das liegt begründet im menschlichen Unvermögen, die Wirklichkeit so zu erkennen, wie sie wirklich ist.

Erinnern wir uns nochmals an die Feststellung von MATURANA und VARELA:

> „Indem wir existieren, erzeugen wir kognitive ‚blinde Flecken', die nur beseitigt werden können, indem wir neue blinde Flecken in anderen Bereichen erzeugen. Wir sehen nicht, was wir nicht sehen, und was wir nicht sehen, existiert nicht."[22]

Das gilt nicht nur für Wundergläubige, sondern auch für Skeptiker. Wo sind deren blinde Flecken?

4. Glaube und Unglaube in der Parapsychologie

In der Parapsychologie ist die *Psychokinese* der Bereich, in dem die These von der wirklichkeitsschaffenden Macht der eigenen Glaubensüberzeugungen des Radikalen Konstruktivismus besondere Gestalt erhält. Dass Menschen al-

[21] Ders., ebd., S. 284.
[22] H. R. MATURANA/F. J. VARELA: Der Baum der Erkenntnis (1987), S. 260.

lein durch ihre Gedanken, Wünsche und Vorstellungen die (physikalische) Wirklichkeit beeinflussen, gehört bereits zum Grundbestand religiöser und magischer Überlieferungen. Auch in der Bibel wird dieses Phänomen vorausgesetzt, wenn der Evangelist Matthäus Jesus sagen lässt,

> „wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so könnt ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich von hier dorthin! so wird er sich heben, und euch wird nichts unmöglich sein."[23]

Aus der Geschichte sind auch dementsprechend zahlreiche Berichte über durch Gedankenkraft bewegte Objekte überliefert, angefangen im 17. Jahrhundert beim hl. Joseph von COPERTINO, der sich in seinen Ekstasen dem Himmel näherte und levitierte bis hin zu fliegenden Tischen und aufsteigenden Gegenständen in mediumistischen Sitzungen Anfang des 20. Jahrhunderts. Der Nobelpreisträger Thomas MANN offenbarte in seinen Tagebüchern, er sehne sich danach, wenigstens „einmal noch das Taschentuch vor meinen Augen ins Rotlicht aufsteigen" zu sehen.[24]

Rein phänomenologisch gehört *Psychokinese* in die Klasse der religiösen Machterweise, der „Zeichen und Wunder" als Folge der charismatischen Geistbegabung.[25] Ausgekoppelt aus ihrem religiösen Kontext wirft sie in der Parapsychologie Probleme auf, die sich im religiösen Kontext nicht eingestellt hätten bzw. anders gelöst wurden: die erfolglose Replikation in nachfolgenden Experimenten. Im Urchristentum wusste man, dass der „Geist weht, wo er will"[26]. Man billigte diesen Phänomenen ein Eigenleben zu und achtete ihre Unverfügbarkeit. In den Naturreligionen hatten sich Rituale entwickelt, um die Gottheiten gnädig zu stimmen. In der Parapsychologie wird oft noch der Fehler begangen, die Psychokinese mechanistisch zu verstehen im Sinne von natürlichen Gesetzmäßigkeiten, unter denen sie jederzeit und allen Ortes demonstrierbar sein müsse unter Missachtung ihres „Eigenlebens", und so kommt es oft zur Beobachtung, dass sie sich nur in seltensten Fällen auf Bestellung replizieren lässt.

Heute sind die psychokinetischen Erwartungen auf geringe statistische Mittelwertabweichungen in abstrakten Zahlenkolonnen geschrumpft, für deren Gewinnung zehn-, ja hunderttausende Versuche nötig sind, damit sie sichtbar werden. Das Besondere an diesen Effekten ist, dass uns nichts weiter darüber

[23] Mt 17, 20.
[24] Th. MANN: Über mich selbst (1983), S. 255.
[25] 1. Kor. 12.
[26] Joh. 3, 8

bekannt ist, wie die Effekte in die Daten kommen, abgesehen davon, dass wir feststellen können, da ist irgendwo jemand auf der Welt, der sich auf einen Gegenstand konzentriert. Wir haben es – ich will es einmal so sagen –, hier mit der reinsten Form des wirklichkeitsschaffenden Glaubens im Sinne des radikalen Konstruktivismus zu tun. Bei den meisten anderen Phänomenen, die wir bisher betrachtet haben, konnten wir uns immer noch zusammenreimen, durch welche psychologischen, soziologischen oder physikalischen Faktoren sich ein Glaube seine entsprechende Wirklichkeit schafft. Hier im Fall der Psychokinese wissen wir praktisch nichts über die Faktoren. Wir stellen lediglich einen Glauben oder eine Überzeugung bei einer Versuchsperson fest und finden eine von ihr scheinbar unabhängige Wirklichkeit vor, die doch zu dieser Überzeugung in einem bedeutungsvollen Zusammenhang steht.

Was wir uns heute unter Psychokinese vorstellen können, möchte ich im weiteren Verlauf nicht anhand der Forschungsgeschichte darstellen, sondern durch eigene Erfahrungen erläutern. Im Sommer 1998 erfuhr ich erstmals durch Kontakte zur Technischen Universität in Braunschweig von den Psychokineseversuchen des Deutsch-Amerikaners Helmut SCHMIDT. Er hatte einen elektronischen Zufallsgenerator gebaut, der durch radioaktiven Zerfall getriggert wurde. Versuchspersonen bekamen über ein Display angezeigt, ob die Zerfallsrate innerhalb eines fest definierten Zeitabschnittes über- oder unterdurchschnittlich gewesen ist. Diese Abweichungen vom statistischen Mittelwert wurden als Zahlenwerte gespeichert und ausgewertet. Die normale Zufallserwartung ist durch die sogenannte Gauß'sche Verteilungskurve definiert. Ende 1998 erfuhr ich von einer Untersuchung des amerikanischen Parapsychologen Dean I. RADIN und Jannine M. REBMAN, die psychokinetischen Effekten in der Spielbank nachgingen, indem sie Gewinnausschüttungsraten auswerteten.[27] Sie gelangten zu dem Schluss, dass besonders bei Vollmond die Gewinnausschüttungen leicht erhöht waren – zwar nicht merklich, aber doch statistisch signifikant, wie sie behaupteten.

Diese Behauptung wollte ich nachprüfen. Nun hatte ich aber keine Daten über Spielbankausschüttungen zur Hand. Von Emil BOLLER aus Freiburg hatte ich aber einen Hinweis auf ein Psychokinese-Experiment im Internet bekommen, das *Fourmilab RetroPsychokinesis Project*.[28] Es arbeitet ähnlich wie die Psychokineseversuche Helmut SCHMIDTS mit einem Zufallsgenerator, der an

[27] D. I. RADIN/J. M. REBMAN: Seeking Psi in the Casino (1998), 193-219.
[28] P. MOORE/J. WALKER: The RetroPsychoKinesis Project.
URL: http://www.fourmilab.ch/rpkp/

einen Rechner angeschlossen ist. Über das Internet können sich Interessenten und Versuchspersonen einloggen und versuchen, die Mittelwertabweichung eines Experiments in eine zuvor von ihnen selbst festgelegte Richtung durch Konzentration und Gedankenkraft zu verschieben.

Auf dem Bildschirm erscheinen (als ein Beispiel von mehreren) die Gauß'sche Verteilungskurve und ein senkrechter Balken als Zeiger, der den jeweiligen Istzustand der Mittelwertabweichung anzeigt. Nach ca. zwei Minuten ist der Versuch beendet.[29]

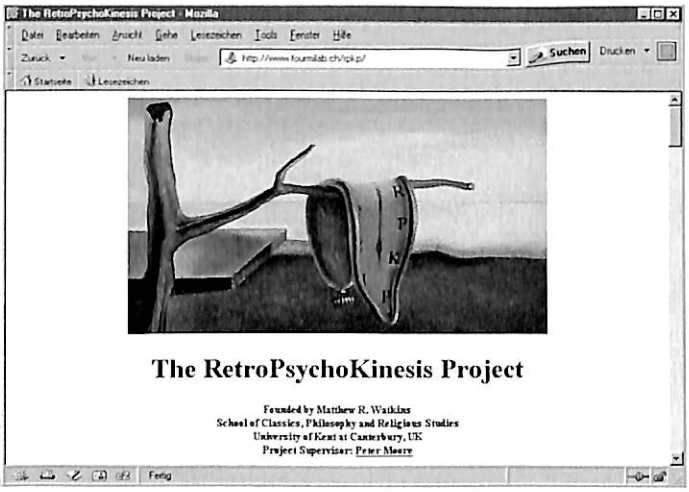

Abb. 3: Das Fourmilab Retro-Psychokinese Projekt

Das Besondere dieser Fourmilab-Experimente besteht in dem Sachverhalt, dass die Zufallsdaten nicht aktuell erzeugt werden, wenn man sie für ein Experiment anfordert, sondern bereits viele Tage vorher. Zum damaligen Zeitpunkt waren es durchschnittlich elf Tage. Der Zeitstempel, den die Daten erhalten, trägt das Datum des Zeitpunktes, an dem sie von einer Versuchsperson zu Psychokinesezwecken „verwendet" werden. Rein objektiv können diese Daten zu diesem Zeitpunkt gar nicht mehr verändert werden. Wenn es eine Veränderung gibt, hätte sie in der Zeit rückwärts laufen müssen zum Zeitpunkt der Datenerzeugung, oder die Versuchsperson hätte – quasi über einen

[29] In dieser Zeit werden 1024 Zufallsschritte vollzogen, von denen im Idealfall 512 Schritte nach rechts und 512 Schritte nach links erfolgen, sodass der Zeiger wieder in der Mitte der Kurve steht. Die Standardabweichung beträgt 16. Nach Beendigung des Versuchs zeigt eine Auflistung, ob die Bemühung erfolgreich war und das Ergebnis als signifikant zu werten ist oder nicht.

siebten Sinn – Informationen darüber erhalten, welche Zielvorgabe sie wählen müsse, damit das Ergebnis bedeutungsvoll wird. In beiden Fällen werden aber kausale Zusammenhänge angenommen, die in unseren konventionellen wissenschaftlichen Konstruktionen von Wirklichkeit bisher nicht vorkommen.

Meine Vermutung war nun, dass der von RADIN und REBMAN beobachtete Vollmondeffekt sich auch in den Versuchsdaten des Fourmilab RetroPsychokinesis Projects zeigen müsse, die aus dem Internet heruntergeladen werden konnten. Mit dem Amsterdamer Parapsychologen Dick BIERMAN, der mich damals anleitete, verabredete ich per E-Mail am 4. Januar 1999 ein Intervall von ± 1 Tag um den exakten Vollmondtermin, für das – analog zur Auswertung der Spielbankdaten durch RADIN und REBMAN – ein Effekt zu erwarten war. Zu diesem Zeitpunkt lagen 17.000 Versuchsergebnisse vor, deren Zeitdaten ich auf die Mondphase sortierte und anschließend einer zeitseriellen Analyse unterzog. Für den besagten Vollmondzeitraum fand ich einen z-Wert von 2,45, der als signifikant gewertet wurde und die Behauptung von RADIN und REBMAN über einen anomalen Vollmondeffekt bestätigte. Die konzeptionelle Replikation eines paranormalen Effekts schien damit geglückt.

Für mich war – rein subjektiv – die Entdeckung dieser starken Mittelwertabweichung im Vollmondintervall eine Überraschung gewesen. Ich „glaubte" zwar, dass so etwas möglich ist, auch wenn ich das Zustandekommen nicht erklären kann, aber ich war doch überrascht über dieses aussagekräftige Ergebnis. Wodurch wurde es hervorgerufen? Waren es die Gezeiten, die zu Vollmond besonders stark waren, die diesen Effekt begünstigten? Beeinflusste der Mond das Strömungsverhalten des Sonnenwindes und damit das Erdmagnetfeld? Beides ließ sich testen. Bei den Gezeiten fiel gleich auf, dass sie bei Neumond den stärksten Einfluss entfalteten. In der Neumondphase war jedoch in den Fourmilab-Daten kein deutlicher Effekt zu erkennen. Die Erdmagnetfelddaten – ich hatte sie mir aus der Messstation in Fürstenfeldbruck angefordert – wiesen für den Auswertungszeitraum keine nennenswerte Zunahme im Vollmondintervall auf. Erst eine Analyse von Erdmagnetfelddaten über zehn Jahre hinweg zeigte einen schwachen Einfluss des Mondes auf das Magnetfeld. Aber dieser war m. E. zu schwach, um in den Fourmilab-Daten solche Effekte zu bewirken. Im Frühjahr 2000 schloss ich die Auswertung ab, die dann im Sommer in den „Grenzgebieten der Wissenschaft" erschien[30] mit $z = 3{,}2$ für das besagte Vollmondintervall ± 1 Tag (Effektstärke $\pi = 0{,}500819$,

[30] E. ETZOLD: Solarperiodische und lunarperiodische Einflüsse in Psychokineseversuchen (2000).

Studiengröße 3,8 Mio. Bits). Schon zu diesem Zeitpunkt vermutete ich, dass der Vollmondeffekt sich letztlich einem anomalen Versuchsleiter-Effekt verdankt.[31] Also: Nicht die vielen tausend Versuchspersonen, die sich am Fourmilab-Projekt beteiligten, sondern meine eigenen Erwartungen, mein eigener Glaube erzeugte den Effekt in den Daten. Das wäre freilich enttäuschend, denn der Glaube lässt sich nun einmal schwerer kontrollieren als physikalische Umweltvariablen. Und diese Enttäuschung besagte letztlich auch: einen wirklichen Vollmondeffekt gibt es nicht. Es gibt nur meine eigene, nicht begründbare Glaubensüberzeugung, die sich, auf welchen Wegen auch immer, in den Fourmilab-Daten ihre eigenen Wirklichkeitsbeweise selbst erschaffen hatte.

Hinzu kam, dass mir Zweifel an der Vollmondstudie RADIN und REBMANS bekannt wurden.[32] Die von beiden berichteten Korrelationen der Gewinnausschüttungen mit der Mondphase verfehlen „knapp das vorgegebene Signifikanzniveau von 5%". Und auch die anderen Ergebnisse waren nicht wirklich erkennbar signifikant. Ich hatte also mit meiner Analyse ein signifikantes Ergebnis gewonnen, das letztlich auf den falschen Glauben an ein signifikantes Ergebnis einer vorausgegangenen Studie beruhte. Und obwohl mein „Glaube" offensichtlich so falsch war wie der des sterbenskranken Patienten im österreichischen Landeskrankenhaus, von dem ich eingangs erzählte, zeigte dieser „falsche Glaube" doch in der Datenauswertung ein „richtiges" Ergebnis. Trotzdem blieb die Enttäuschung darüber, dass dieser Mondeffekt letztlich allein in meiner Phantasie existierte. Ich hätte genauso gut daran glauben können, dass am Freitag, dem 13., die Psychokineseversuche besonders schlecht ausfallen würden, und wenn ich daran geglaubt hätte, wäre es so geschehen.

Meine Publikation war inzwischen erschienen, die Untersuchung abgeschlossen. Doch der Fourmilab-RetroPsychokineseversuch lief weiter. Immer noch fielen neue Versuchsdaten an, aber ich rechnete nicht mehr mit einem nennenswerten positiven Effekt in den Daten. Im Gegenteil, ich erwartete, dass der Effekt nun zusammenbrechen würde.

Ende Oktober 2000 führte ich eine Reanalyse mit den seit März 2000 angefallenen neuen Fourmilab-Daten durch. Diese überraschte nun mit einem negativen Vollmondeffekt im besagten Untersuchungsintervall mit $z = -3{,}24$ (Effektstärke $\pi = 0{,}498$, Studiengröße 1,9 Mio. Bits). Im Sinne einer erneuten Replikation der zuvor gefundenen Ergebnisse war diese Untersuchung gescheitert. Doch die Werte waren trotzdem signifikant. Das erschien mir

[31] Ders., ebd., 169f.
[32] Vgl. auch E. BOLLER: Studie von Radin und Rebman mit Vorsicht zu genießen (2002), 80.

insofern wiederum bedeutungsvoll, als dieser negative Effekt mit meiner negativen Haltung zu einem möglichen Vollmondeffekt zu diesem Zeitpunkt korrespondierte.

All das ist für mich ein Indiz, dass es meine eigene Glaubensüberzeugung war, die diesen Effekt bewirkte. Nun hatte ich ja nicht selbst alle Versuche im Vollmondintervall absolviert. Mit mir zusammen waren viele hundert Versuchspersonen beteiligt, die nichts von meiner Ansicht über Vollmondeffekte wussten. Sollte ich quasi meine „Vollmondsignatur" quer über ihre Versuchsdaten geschrieben haben? Natürlich war auch bei mir, wie bei den anderen Versuchsteilnehmern, ein visuelles Feedback des Versuchs gegeben. Mein Feedback waren die in mehrmonatigen Abständen durchgeführten Versuchsauswertungen – die Vollmondkurven, anhand derer ich den Erfolg oder Misserfolg meiner Untersuchung ablesen konnte. Offenbar haben diese wenigen Auswertungen ausgereicht, um die Daten entsprechend signifikant werden zu lassen. Ich vermute, dass das bisher übliche Experimentaldesign, bei dem eine Versuchsperson quasi jedes einzelne Zufallsbit angezeigt bekommt und überwacht, für einen starken Effekt eher hinderlich ist. Die Beobachtung einer Reihe von negativen Zufallsergebnissen, die der Intention des Beobachters zuwiderlaufen, aber aus statistischen Gründen nun einmal zum Zufallsgeschehen dazugehören, wird von vielen Versuchspersonen als Misserfolg erlebt, was zu emotionalen Interferenzen führt und eine positive starke Effekterwartung schmälert, die sich ihrerseits wieder auf die Gesamtentwicklung eines möglichen PK-Effekts auswirkt. Überlässt man das Zufallsgeschehen weitgehend sich selbst und verlegt das Feedback in den mehrwöchigen Abstand von Kurvenauswertungen, so wird die eigene Glaubenshaltung nicht durch kurzzeitige negative Zufallsentwicklungen gestört.

Im Sommer 2001 führte ich die letzte Analyse des bis dahin neu angewachsenen Datenbestandes durch, die schließlich in der *Zeitschrift für Anomalistik* publiziert wurde mit der Feststellung, dass diese Replikation (im Sinne der gerichteten Hypothese) gescheitert war.[33] Damit teilt sie das Schicksal vieler Replikationsversuche in der Psychokineseforschung. Im Falle einer Bestätigung hätte der Effekt in ähnlicher Effektstärke positiv erscheinen müssen. Der negative Effekt im Vollmondintervall war auf $z = -2{,}49$ abgesunken, aber trotzdem signifikant geblieben. (Effektstärke $\pi = 0{,}4994$, Studiengröße 4,3 Mio. Bits).

[33] E. Etzold: Sind die Daten der Fourmilab-Experimente mit der Mondphase korreliert (2002), 76–79.

Führe ich jetzt eine zeitserielle Analyse über den Gesamtdatenbestand einschließlich der ersten Auswertungsperiode mit dem positiven Effekt durch, dann heben sich der positive und der negative Effekt gegenseitig auf: z = 0,46 (Effektstärke π = 0,50008, Studiengröße 8,18 Mio. Bits). Man sieht diesen Daten nicht mehr an, dass es in der Vollmondphase vorher nennenswerte Effekte gegeben hat.

5. Konsequenzen

Wie kommt es zu dieser bedeutungsvollen Koinzidenz von eigener Glaubensüberzeugung und den entsprechenden Effekten in den Fourmilab-Daten? Von einem Beweis für die Existenz von Psychokinese möchte ich nicht sprechen aufgrund dessen, was wir durch Karl Popper gelernt haben: Man kann keinen Effekt direkt beweisen, sondern nur die Wahrscheinlichkeit für dessen Gegenteil als sehr gering nachweisen.

Vielleicht kommen wir der Antwort näher, wenn wir uns im Bereich Psychokinese zunächst auf das beschränken, was vorfindlich ist. Im Kern laufen fast alle Psychokineseversuche darauf hinaus, den Zufall zu beeinflussen. Gehäuft auftretende Abweichungen der Ergebnisse von der Gauß'schen Normalverteilung werden als „Psi-Anomalien" interpretiert. Was wir haben, ist nichts weiter als eine „verblüffende Koinzidenz": ungewöhnliche Zufallsergebnisse, die als bedeutungsvoll erlebt werden, weil sie mit einer Willensabsicht einer Testperson oder eines Experimentators korrelieren. Das ist alles! Mehr nicht. Diese ungewöhnlichen Zufallsergebnisse werden als Anomalien interpretiert, weil wir im Rahmen von Zufallsprozessen eine bestimmte statistische Erwartung haben.[34]

Lässt sich der Zufall wirklich systematisieren? Wenn wir nach Replizierbarkeit fragen, dann tun wir so, als ob sich die „Anomalien", die sich letztlich im Zufallsprozess zeigen, gesetzmäßig verhielten; als würde „Psi" zum Reich der Ordnung, der Konstanten und Gesetze gehören. Es kann aber auch anders sein: warum nehmen wir nicht an, dass „Psi" und das, wofür es steht, in eine Klasse von Phänomenen gehört, in der auch der Zufall angesiedelt ist, als etwas

[34] Und die Grenzen dieser Erwartung sind m. W. von Disziplin zu Disziplin verschieden. In der Physik werden Ergebnisse in der Größenordnung von drei bis vier Standardabweichungen als signifikant interpretiert, in den Sozialwissenschaften liegt der Level bei knapp zwei Standardabweichungen. Und je enger wir die Zufallserwartung beschreiben, umso mehr „Anomalien" finden wir. Doch egal, wo wir die Grenze ziehen, das Phänomen von z. Zt. nicht erklärbaren Effekten bleibt bestehen, auch wenn es weniger werden.

von ihm Verschiedenes, aber ihm doch ähnlich, was die Frage der Systematisierbarkeit betrifft. Wenn das der Ursprung ist, laufen wir ins Leere, solange wir nach Gesetzmäßigkeiten und Reliabilität suchen. Das Einzige, was wir haben, sind zufallsähnliche Ergebnisse, die im Zusammenhang mit Willensabsichten als bedeutungsvoll erlebt werden. Sie kommen unter bestimmten Bedingungen gehäuft vor, aber ohne damit wirklich wiederholbar oder systematisierbar zu sein. Stefan SCHMIDT spricht in diesem Zusammenhang von der Möglichkeit, „dass die Elusivität eine prinzipielle Eigenschaft der Psi-Effekte ist"[35]. Ohne den Glauben an „bedeutungsvolle Zufälle" funktioniert es allerdings nicht. Wenn wir versuchen, mit Hilfe der Psychokineseforschung aus der glaubensvollen Erwartung, die einen Effekt auslöst, ein sicheres Wissen über eine konkrete Effekterwartung zu gewinnen, zerstören wir die Basis für die Möglichkeit von Psi-Effekten: Ein sicheres Wissen nimmt dem Zufall die Freiheit, sich als Zufall zu gebärden. Ebenso verhindert Skeptizismus einen Effekt. Ein anomaler Psychokinese-Effekt stellt sich m. E. nur im „Glaubensmodus" ein, wenn die Erwartung unter Spannung steht, in Bewegung, in der Schwebe ist und letztlich damit am reinsten dem entspricht, was uns gemäß der Überzeugung des Radikalen Konstruktivismus überhaupt an Wissen und Erkenntnis möglich ist: Alles Wissen ist Mutmaßen.[36]

Und der Radikale Konstruktivismus lehrt uns ein Weiteres: jedes Modell, jede Theoriebildung in diesem Bereich läuft stets Gefahr, sich ebenfalls seine eigene Wirklichkeit zu schaffen. Der Parapsychologe kann die Existenz einer Psi-Anomalie nicht direkt beweisen, sondern nur die Wahrscheinlichkeit für deren Nichtexistenz als sehr gering nachweisen. Und der Skeptiker kann die Existenz von Psi-Anomalien nicht direkt widerlegen, sondern nur die Wahrscheinlichkeit für deren Auftreten als sehr gering nachweisen.

Wir können auch zur Zeit nicht erkennen, ob der Erwartungshorizont, in dem wir Psi-Anomalien suchen, wirklich so eng oder so weit ist, wie wir annehmen. Vielleicht unterschätzen wir auch die Wirkmächtigkeit psychokinetischer Effekte. Aus anderen Epochen wurden paranormale Einbrüche in die Wirklichkeit berichtet, die wir heute im Spiegel unseres kritischen Wissens in das Reich der Legendenbildung und der Mythen verweisen. Aber vielleicht

[35] S. SCHMIDT: Außergewöhnliche Kommunikation (2002), S. 140.

[36] Ist die Erwartung positiv und zuversichtlich, so kann – statistisch gesehen – auch mit einem positiven Ergebnis gerechnet werden. Ist sie zweifelnd und unsicher, so kann mit einem negativen Ergebnis gerechnet werden. Kommt die Erwartung zur Ruhe, indem sie sich zum (vermeintlichen) Wissen oder zur Skepsis wandelt, bleibt der Effekt aus, denn in beiden Fällen fehlt die notwendige Gespanntheit in der Erwartung, und in beiden Fällen entfernen wir uns wieder von der wirklichen Natur der Welt.

sind nicht diese Berichte falsch, sondern unsere Auffassung von der Wirklichkeit, die wir durch unsere inzwischen skeptisch geprägten Erwartungen gemeinsam hervorbringen.

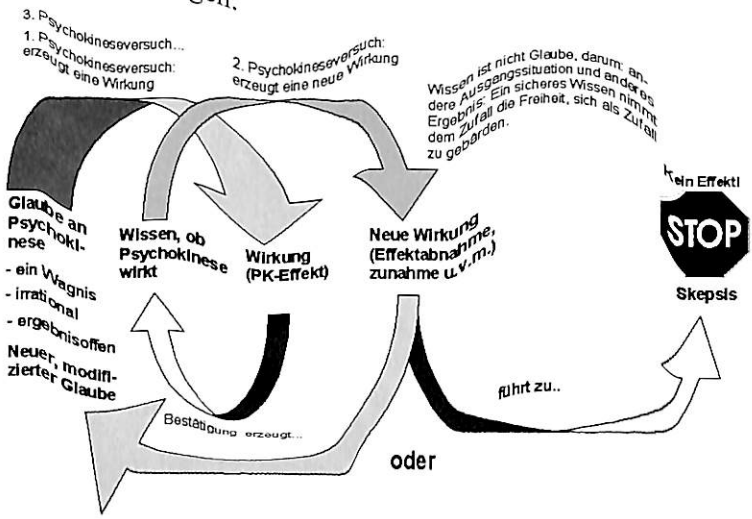

Abb. 4: Rückbezüglichkeit bei Psychokineseversuchen

Und auch das ist neu im Sinne des Radikalen Konstruktivismus: die Wirklichkeit hat offenbar jenseits aller Gesetzmäßigkeiten die Eigenschaft, sich in einem scheinbar begrenzten Rahmen zu unserem Wünschen und unseren Wirklichkeitskonstruktionen zu verhalten. Nicht so, dass sie uns damit gefügig wird. Das nicht. Aber doch so, dass sie unsere darauf basierenden Wirklichkeitsentwürfe immer wieder in Frage stellt. Ernst von GLASERFELD spricht davon, „dass die wirkliche Welt sich ausschließlich dort offenbart, wo unsere Konstruktionen scheitern"[37]. Die Psychokineseforschung mit ihren Problemen von Replizierbarkeit und Elusivität ist geradezu ein schlagendes Beispiel für diese erkenntnistheoretische Feststellung GLASERFELDS.

Dazu greife ich das eingangs erwähnte Beispiel von dem Kapitän auf, der in dunkler, stürmischer Nacht eine Meeresenge durchsteuern muß, deren Beschaffenheit er nicht kennt. Was uns in der Psychokineseforschung begegnet, ist ein doppeltes Scheitern dieser Durchfahrt. In der Evidenz psychokinetischer Effekte zeigt sich die „wirkliche Welt", wir bekommen die wirkliche Natur der Klippen zu unserer Rechten zu spüren und merken, dass wir mit unseren Versuchen, die Welt in festen, unveränderlichen Naturgesetzen zu

[37] E. v. GLASERFELD: Einführung in den radikalen Konstruktivismus (1985), S. 37.

konstruieren, scheitern – und im wahrsten Sinne des Wortes „damit gegen die Wand fahren". Aber auch der erneute Versuch, eine neue Wirklichkeit zu konstruieren, diesmal unter Einbeziehung verlässlich formulierter psychokinetischer Effekterwartungen, ist zum Scheitern verurteilt, und wir prallen nun auf die Klippen zur Linken. GLASERFELD sagt:

> „Da wir das Scheitern aber immer nur in eben jenen Begriffen beschreiben und erklären können, die wir zum Bau der scheiternden Strukturen verwendet haben, kann es uns niemals ein Bild der Welt vermitteln, die wir für das Scheitern verantwortlich machen könnten."[38]

Das Begreifen der Wirklichkeit als *die* Grenze, an der unsere konstruktivistischen Erklärungsversuche zerschellen, ist m. E. die wichtigste Lehre, die wir aus der Psychokineseforschung gewinnen können. Aber mehr noch: in diesem mehrfachen Scheitern der Psychokineseforschung haben wir uns der Wirklichkeit ein Stück weiter angenähert als es uns bislang mit unseren naturwissenschaftlichen Konstruktionen von Wirklichkeit gelungen ist.

Anhand dieser Umstände werden schon die Grenzen und die Möglichkeiten des wirklichkeitsschaffenden Glaubens deutlich. Wie wir gesehen haben, betreten wir mit der Psychokineseforschung ein Feld, in dem anscheinend der eigene Glaube oder Unglaube die wichtigste Modulatorvariable ist, die einen solchen Effekt bestimmt. Vielleicht greift der Glaube in seinen Wirkungsmöglichkeiten damit über das hinaus, was im Rahmen des bisher formulierten Radikalen Konstruktivismus zu erwarten ist. Andererseits ist dieser wirklichkeitsschaffende Glaube auch keine Zauberei, mit der man die Welt aus den Angeln heben könnte. Die weitgehend fehlende Möglichkeit der Replizierbarkeit macht deutlich, dass man sich diese Effekte nicht unbegrenzt nutzbar machen kann. Der bekannte Psychoanalytiker Wolfgang SCHMIDBAUER meint dazu:

> „Eine Besonderheit der ‚primitiven Religionen' scheint zu sein, daß in ihr noch jene Kräfte wirken, die heute ‚parapsychologisch' genannt werden. Die Wissenschaft, welche sie untersucht, hat bezeichnenderweise ein doppeltes Problem: Sie muß nicht nur ihren Gegenstand erforschen, sondern auch nachweisen, daß er vorhanden ist. Das geschieht der Parapsychologie eben recht, denn ihr Gegenstand ist kein Gegenstand der Wissenschaft, er wird durch wissenschaftliche Bemühungen zerstört. Die sicherste Erkenntnis, welche bisher über das Eintreten und den Ablauf der sogenannten ‚paranormalen' Vorgänge (...) gewonnen werden konnte, ist die, daß zweckrationale Erwartungen und bewußte Absicht für sie so wenig förderlich sind wie das Abschneiden der Luftzufuhr einem Feuer. (...) Durch Spezi-

[38] Ebd.

alisierung und Perfektionierung des Machbaren haben wir uns den Zugang zu den besonderen Augenblicken verstellt, in denen sich das Unmögliche dem Menschen erschließt."[39]

Die für mich spannende Frage lautet nun: hätte sich dieser „unmögliche" Effekt in den Fourmilab-Daten auch eingestellt, wenn ich nicht an ihn geglaubt hätte? Hilfreich ist der Hinweis darauf, dass Glaube oder Unglaube in der Vergangenheit wiederholt als Faktoren benannt wurden, die die Ergebnisse beeinflussen. Einen ersten Hinweis in diese Richtung gab es durch die Studien von Gertrude SCHMEIDLER zur Auswirkung von Glaubenshaltungen in Versuchen zur außersinnlichen Wahrnehmung.[40] Sie beobachtete, dass Versuchspersonen, die an einen anomalen Effekt glauben, in den Versuchen besser abschnitten als die, die solchen anomalen Effekten skeptisch gegenüberstanden. SCHMEIDLERS Frage, um die „Schafe" von den „Böcken" zu trennen, lautete:

„Glauben Sie, dass es möglich ist, außersinnliche Wahrnehmung unter den Bedingungen dieses Experiments zu demonstrieren?"[41]

Gilt der „Sheep-Goat-Effekt" auch für Psychokinese-Versuche, dann kann ich annehmen, dass der Vollmond-Effekt sich ohne meinen „Glauben" an ihn nicht eingestellt hätte. Doch dieser „Glaube", den ich hatte, beruhte im Wesentlichen auf Naivität, was nicht negativ gemeint ist (es ist die Naivität, die uns allen zu Eigen ist, weil wir nur mutmaßen, konstruieren, aber das Wirkliche an sich nicht kennen). Naivität besteht ja auch in der Freiheit, die daraus erwächst, die Gesetze und Regeln nicht zu kennen und von daher im Sinne von SCHMIDBAUER das Unmögliche erwarten zu können. Je mehr ich an kritischem Bewusstsein habe (also je besser ich mich auskenne in unseren Konstruktionen von Wirklichkeit), umso mehr bin ich in meinen Erwartungen eingeschränkt und festgelegt. Der Glaube, der psychokinetisch wirksam werden kann, fällt einfach leichter, je weniger ich mich in unseren wissenschaftlichen Konstruktionen von Welt auskenne. Kein Wunder, dass die berichteten Phänomene in längst vergangenen Menschheitsepochen viel eindrücklicher gewesen sind. Ein kritisches Bewusstsein, das ihnen den Boden entzogen hätte, gab es damals noch nicht.

[39] W. SCHMIDBAUER: Alles oder nichts (1987), S. 223 f.

[40] G. R. SCHMEIDLER: Predicting good and bad scores in a clairvoyance experiment (1943), 103–110.

[41] Eine Meta-Analyse der „Sheep-Goat-ESP-Studies" für die Jahre 1947 bis 1993 von LAWRENCE ergab einen astronomisch hohen z-Summenwert von 8,17 ($p = 1{,}33 \times 10^{-16}$), der für die Existenz eines Sheep-Goat-Effekts sprach. T. R. LAWRENCE: Gathering in the Sheep and Goats (1993), 75–86.

Nachdem ich inzwischen sehr viel informierter bin und weiß, dass es für diesen Glauben keine äußeren Anhaltspunkte gibt im Sinne von bestimmbaren physikalischen Modulatorvariablen, fällt es mir freilich schwerer, in dieser unvoreingenommen Weise zu „glauben". Und infolgedessen werden auch die Effekte mit Sicherheit geringer ausfallen. Es sei denn, dieser psychokinetisch wirksame Glaube würde in einem Bereich des menschlichen Bewusstseins wirksam werden, der der verstandesmäßigen Kontrolle entzogen ist: Spuk- und Poltergeistphänomene, auch bekannt als wiederholte Spontan-Psychokinese, sind in ihrer Wirkung sehr viel elementarer und gewaltiger. Soviel wie wir wissen, werden sie durch Spannungen im menschlichen Unbewussten ausgelöst, das gerade nicht mehr dem Verstand zugänglich ist.[42] Spuk- und Poltergeist-Phänomene sind es, die uns lehren, dass all unsere Laborforschung zur Psychokinese, unsere Modell- und Theoriebildung im Sinne dessen, was wir für möglich halten, immer noch zu kurz greifen. Wer einen meta-analytischen Zerstörungseffekt postuliert und den sog. Decline-Effekt zum Grundgesetz psychokinetischer Wirkungen erhebt, darf sich nicht über eine „Erosion von Evidenz" beklagen. Die Festschreibung der Wirklichkeit in Modellen und Theorien ist das Problem, denn sie ist rückbezüglich und muss es auch sein, wenn es Psychokinese gibt.

Das Wirkliche wurde seit der Antike als das vollendet Seiende bestimmt, und das Mögliche lediglich als eine Vorstufe. Als ARISTOTELES in seiner Metaphysik formulierte, ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἐστιν[43], „...dass die Wirklichkeit vor der Möglichkeit ist", da vollzog sich eine seinsgeschichtliche Entscheidung, die für das wissenschaftliche Denken bis heute wirksam geblieben ist. Das ontologische Primat der Wirklichkeit vor der Möglichkeit ist nicht nur im Sinne eines

> „ontischen Vorzuges des Wirklichen vor dem Möglichen gemeint. Vielmehr besteht der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit darin, daß das Mögliche vom Wirklichen her als Mögliches definiert wird."[44].

Damals glaubte man freilich noch, dass die Wirklichkeit und das Abbild von ihr, das wir in unserer Erkenntnis gewinnen, identisch ist. Der aristotelische Wirklichkeitsbegriff ist ganz auf diese Wirklichkeit ausgerichtet und von ihr abhängig. Das Mögliche erscheint lediglich als das Noch-nicht-Seiende. Ge-

[42] W. v. LUCADOU: Psi-Phänomene (1997), S. 198 f.
[43] ARISTOTELS, Met. q, 1049b5.
[44] E. JÜNGEL: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit (1988), S. 209.

rade dieser Wirklichkeitsbegriff war es, der die Grundlage wissenschaftlichen Forschens bis heute darstellt, aber auch ihre Grenzen deutlich werden lässt.

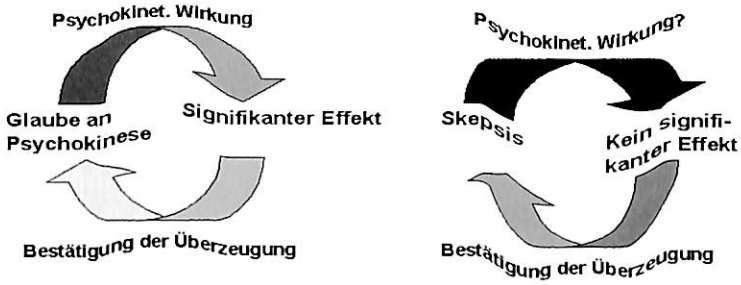

Abb. 5: Rückbezüglichkeit in der Parapsychologie (Psychokinese)

Was uns hier in der Diskussion um Psychokinese begegnet, stellt dieses Wirklichkeitskonzept in Frage. So, wie wir Wirklichkeit entwerfen und von diesem Entwurf ausgehend dann das Mögliche bestimmen, bleibt kein Freiraum mehr für Möglichkeiten, die nicht aus der von uns konstruierten Wirklichkeit abgeleitet sind, sich aber wohl ihre Wirklichkeit schaffen könnten. Die δύναμις, die in der eigenen Glaubensüberzeugung steckt, schafft sich erst ihre ἐνέργεια. Das Mögliche ist in diesem Fall das ontisch Höherstehende, weil es sich erst die entsprechende Wirklichkeit schafft, die ihm folgt.

Für die parapsychologische Theorie- und Modellentwicklung bedeutet das: solange wie wir nicht wissen, was ψ und der mit diesem Buchstaben bezeichnete Erfahrungsinhalt meint (und solange wir die Wirklichkeit an sich nicht kennen, sondern nur unsere Konstruktionen), muss jede Modell- und Theorie-Entwicklung darauf Acht geben, dem Möglichen einen hohen Grad an Freiheit zu gewähren. Theorien, die begrenzende oder ausschließende Aussagen machen, mögen wohl vielen Erfahrungen entsprechen, die Parapsychologen aufgezeichnet haben. Aber wie wir gesehen haben, sind die Phänomene in sich so kreativ und elusiv: wir müssen auch damit rechnen, dass sie uns vielleicht morgen schon in ganz anderer Gestalt begegnen. Vielleicht liegt das Problem schwindender Evidenz in der Psychokineseforschung gerade darin begründet, dass wir den Effekten so wenig zutrauen, sei es bewusst oder unbewusst.

Wenn es also wirklich Psychokinese gibt, dann wirkt Psychokinese aus der Sicht des Radikalen Konstruktivismus übrigens nicht nur bei Psi-Gläubigen. Wer will ausschließen, dass Psychokinese auch bei Skeptikern wirksam ist, freilich in der Gegenrichtung, dort wo ein Skeptiker zum Beispiel versucht, die

Nichtexistenz von Psi-Effekten zu beweisen? Auch der skeptische „Glaube", dass alle Phänomene in der Welt konventionell erklärbar seien, schafft sich seine eigenen Wirklichkeitsbeweise. Wir können es drehen und wenden, wie wir wollen: wenn es Psi gibt, werden wir es nicht beweisen können, weil sich jeder Versuch, dessen Existenz zu beweisen oder nicht zu beweisen, seine eigenen Wirklichkeitsbeweise erschafft, und gerade das kann sogar Psi-bedingt sein. Es wird immer Evidenz gegen Evidenz stehen, es sein denn, wir treffen untereinander eine Verabredung, dass Psi existiert. Dann müssen wir es nicht mehr „beweisen" und können uns fundamentaleren Fragen zuwenden.

Zusammenfassung

ETZOLD, E.: **Selbstreferentielle Strukturen in Religion und Parapsychologie. Die Thesen des Radikalen Konstruktivismus im Zusammenhang mit religiösen und paranormalen Phänomenen.** Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 195–221

Im Zusammenhang mit dem Radikalen Konstruktivismus wird die Wirksamkeit von Erwartungen und Glaubensüberzeugungen diskutiert. Damit verbunden ist eine Weltsicht, die von der Rückbezüglichkeit der eigenen Erwartungen bestimmt wird: Wir erleben das, was wir erwarten. Doch wie weit reicht die Wirksamkeit von Glaubensüberzeugungen? Kann behauptet werden, dass die Welt, die wir erleben, unsere eigene Erfindung ist? In der Religion werden diese Zusammenhänge evident: Phänomene wie Wunder, Marienerscheinungen, Erinnerungen an frühere Leben, aber auch das Ausbleiben von Wundern und religiösen Erfahrungen stehen in einem Zusammenhang mit entsprechenden Glaubenssystemen, der die These von der wirklichkeitsschaffenden Kraft des Glaubens bekräftigt.
Ihre besondere Zuspitzung erfährt die These von der wirklichkeitsschaffenden Macht der eigenen Erwartungen in der Psychokinese. Immer wieder wird beobachtet, dass allein die gedankliche und willentliche Beeinflussung von Zufallsgeneratoren signifikante Ergebnisse hervorbringt. Doch es gelingt

Summary

ETZOLD, E.: **Self-referential structures in religion and parapsychology. The theses of radical constructivism in the context of religious and paranormal phenomena.** Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 195–221

The effectiveness of expectations and religious beliefs is discussed in the context of radical constructivism. This implies a world-view that is determined by the reflexiveness of personal expectations: We experience what we expect. But how far does the effectiveness of religious convictions go? Is it justified to say that the world as we see it is our very own invention? In a religious context these correlations are becoming evident: Phenomena like miracles, marial apparitions, memories of past lives, but also the default of miracles and other religious experiences depend on specific systems of belief which confirms the thesis of the reality-producing strength of faith.
The thesis of the reality-producing strength of one's own expectations can be particularly observed in the field of psychokinesis. So it has repeatedly turned out that influencing random generators by mere thought and intention leads to significant results, though it hardly works when trying to replicate such a successful experiment of psychokinesis to order. Is it that even doubt may have a psychokinetic effect and create its own reality? This would mean that proofs of or against

kaum, solch ein erfolgreiches Psychokinese-Experiment sozusagen auf Bestellung zu replizieren. Liegt es daran, dass auch der Zweifel psychokinetisch wirksam ist und sich seine eigene Wirklichkeit schafft? Das würde bedeuten, dass ein Beweis für oder gegen die Existenz von paranormalen Phänomenen letztlich unmöglich ist, da sich jede Überzeugung die Beweise für die Richtigkeit ihrer Grundannahmen selbst erschafft. Als eine sinnvolle Alternative legt sich nahe, zunächst auf beweisortientierte Forschung zu verzichten und Experimente bewusst unter der Prämisse zu führen, dass Psi existiert. Im weiteren Verlauf könnte sich Evidenz so ganz von selbst einstellen.

Beweis
Erfahrung
Glaube – Unglaube /Parapsychologie
Prophezeiungen, selbsterfüllende
Psychokinese
Radikaler Konstruktivismus

the existence of paranormal phenomena are virtually impossible as any belief creates its very own proofs of the correctness of its basic assumptions. A useful alternative would be, first of all, to dispense with evidentiary research and conduct experiments based on the premise that Psi does exist. Thus, as things develop evidence might become apparent by itself.

Evidence
Experience
Belief – disbelief /parapsychology
Self-fulfilling prophecies
Psychokinesis
Radical constructivism

Literatur

BOLLER, E.: Studie von Radin und Rebman mit Vorsicht zu genießen, in: Zeitschrift für Anomalistik 2 (2002), 80.

ETZOLD, E.: Schafft sich der Glaube seine Wirklichkeit selbst? Religiöse Phänomene in konstruktivistischer Weltsicht, in: Pastoraltheologie 81 (1992), 429–442.

ETZOLD, E.: Solarperiodische und lunarperiodische Einflüsse in Psychokineseversuchen, in: Grenzgebiete der Wissenschaft 49 (2000) 2, 149–174.

ETZOLD, E.: Sind die Daten der Fourmilab-Experimente mit der Mondphase korreliert? Ein Replikationsversuch, in: Zeitschrift für Anomalistik 2 (2002), 76–79.

FOERSTER, H. v.: Das Konstruieren einer Wirklichkeit. In: P. WATZLAWICK (Hg): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. – München; Zürich: Piper, ²1985, S. 39–60.

GLASERFELD, E. v.: Einführung in den radikalen Konstruktivismus. In: P. WATZLAWICK (Hg): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. – München; Zürich: Piper, ²1985, S. 16–38.

GROM, B.: Religionspsychologie. – München : Kösel, 1992.

JAHN, R. G./DUNNE, D. J.: An den Rändern des Realen. Über die Rolle des Bewusstseins in der physikalischen Welt. – Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 1999.

JÜNGEL, E.: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre. In: Ders.: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. – München: Kaiser, ²1988, S. 206–233.

LAWRENCE, T. R.: Gathering in the Sheep and Goats. A Meta-Analysis of Forced-Choice Sheep-Goat ESP Studies, 1947–1993. In: M. J. SCHLITZ: The Parapsychological Association 36th Annual Convention. Proceedings of Presented Papers. – Toronto, 1993, p. 75–86.

LUCADOU, W. v.: Psi-Phänomene. Neue Ergebnisse der Psychokinese-Forschung. – Frankfurt/M.; Leipzig: Insel, 1997.

MANN, T.: Über mich selbst. Autobiographische Schriften. – Frankfurt/M.: Fischer, 1983.

MATURANA, H. R./VARELA, F. J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. – Bern; München: Scherz, 1987.

MÖLLER, B.: Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe. – Berlin (DDR): Evangel. Verl.-Anst., 1987.

MOORE, P./WALKER, J.: The RetroPsychoKinesis Project. 1997. URL: http://www.fourmilab.ch/rpkp/

RADIN, D. I./REBMAN, J. M.: Seeking Psi in the Casino, in: Journal of the Society for Psychical Research 62 (1998), 193–219.

SCHMEIDLER, G. R.: Predicting good and bad scores in a clairvoyance experiment: A preliminary report, in: Journal of the American Society for Psychical Research 37 (1943), 103–110.

SCHMIDBAUER, W.: Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1987.

SCHMIDT, S.: Außergewöhnliche Kommunikation? Eine kritische Evaluation des parapsychologischen Standardexperimentes zur direkten mentalen Interaktion. – Bibliotheks- und Informationssystem der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, 2002.

STEVENSON, I.: Reinkarnation. Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt. – Freiburg i. Br.; Aurum, 1986.

WATZLAWICK, P.: Selbsterfüllende Prophezeiungen. In: P. WATZLAWICK (Hg): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. München; Zürich: Piper, ²1985, S. 91–110.

WATZLAWICK, P.: Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. – München: Zürich: Piper, ²1985.

WATZLAWICK, P.: Anleitung zum Unglücklichsein. – München; Zürich: Piper, 1983.

ZAHLNER, F.: Kontakte mit dem Jenseits?!, in: Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 1, 43–73.

Dipl.-Theol. Eckhard Etzold, Große Grubestraße 2A, D-38122 Braunschweig
E-Mail: etzold@anomalistik.de

Amt für Gesundheitssprengel /Autonome Provinz Bozen – Südtirol

EU - Interreg III A I/Ö Projekt

Bildungshaus Kloster Neustift/Südtirol

Internationaler Kongress

VOLKSMEDIZIN HEUTE I

In Zusammenarbeit mit dem

INSTITUT FÜR GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT, INNSBRUCK

Freitag, 7. Oktober, bis Sonntag, 9. Oktober 2005

Freitag, 7. Oktober

10.30 Uhr Eröffnung

Prälat Prof. Dr. Franz Untergaßmair (Bildungshaus Kloster Neustift), Dr. Alfred König (Direktor des Amtes für Gesundheitssprengel, Bozen), Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch (Partner des Interreg III A I/Ö Projektes, Gründer und Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW), Innsbruck)

11.00 Uhr Schulmedizin, Komplementärmedizin, alternative Medizin und Volksmedizin

Prof. Dr. Dr. Heinz Schott, Bonn

14.30 Uhr Die Vielfalt der Volksmedizin

Dr. Oskar Außerer, Tisens

16.30 Uhr Wasser-, Luft- und Gesundheitsprophylaxe

Prof. Dr. Dr. Heinz Schott

20. 00 Uhr Der Mensch im Kosmos und im Selbst

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch

Samstag, 8. Oktober

9.00 Uhr Heilungskonzept von Sebastian Kneipp

Dr. med. Josef Graber, Bozen

11.00 Uhr Heilkraft der richtigen Ernährung.

Prof. Dr. Monika Neuhäuser-Berthold, Gießen

14.30 Uhr Heilkraft der Bewegung

Dr. Gozzi Paolo, Bozen

16.30 Uhr Vitamine, Bedarf und Mengenempfehlung

Prof. Dr. Monika Neuhäuser-Berthold

Sonntag, 9. Oktober

9.00 Uhr Homöopathie

Dr. med. univ. Werner Knoflach, Innsbruck

11.00 Uhr Bedeutung, Förderung und Gefahren der Selbstbehandlung

Dr. Adolf Engl, Brixen

12.00 Uhr Schlussworte: Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch

Die Teilnahme ist kostenlos, ausgenommen Kosten für Unterkunft und Verpflegung.

Bildungshaus Kloster Neustift, Stiftstr.1, I-39040 Vahrn
Tel: +39 (0472) 835 588 - Fax +39 (0472) 838 107
E-Mail: bildungshaus@kloster-neustift.it www.kloster-neustift.it

Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 223–233

GERALD L. EBERLEIN

RAUMZEIT-MODELLE UND REALITÄTEN

Über fünf Modelle unserer Erkenntnis-Welten

Prof. em. Dr. Gerald L. Eberlein, geb. 1930. Studium der Physik (Prof. Gentner) und Zoologie (Prof. Koehler) in Freiburg; anschließend Psychologie, Philosophie und Soziologie in Freiburg, München und an der Sorbonne in Paris. 1962 Promotion in Wissenschaftstheorie und Soziologie an der Technischen Universität in Stuttgart bei Max Bense. 1970/71 Habilitation an der Freien und Technischen Universität Berlin in Soziologie und Wissenschaftstheorie. 1972 Prof. an der Universität des Saarlandes, 1975 bis 1998 Lehrstuhl für Soziologie an der Technischen Universität München. Zahlreiche Publikationen auf dem Gebiet der Soziologie und Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften. Editor und Beiratsmitglied mehrerer internationaler und deutscher Fachzeitschriften und -buchreihen.

Kern der folgenden Überlegungen ist die Hypothese, dass den wichtigsten Erkenntniswelten unterschiedliche RaumZeit-Modelle zu Grunde liegen:

1. Das *cgs-System* (Zentimeter, Gramm, Sekunde) der klassischen Naturwissenschaften, zugleich unsere Alltagswelt, übergehend in
2. das RaumZeit-Modell der *klassischen Biowissenschaften*: Biologie, Anthropologie, Medizin und der klassischen *naturwissenschaftlichen* Psychologie;
3. die Welt der *nichtklassischen Humanwissenschaften*: Tiefen-, Para-, transpersonale Psychologie.
4. Fasst man diese Wissenschaftsarten als Kontinuum auf, so würden sich als *nichtklassische* Naturwissenschaften die *Relativitätstheorie,* endlich
5. die *Quantentheorie* anschließen.

Die erkenntnistheoretische Frage, ob Raum, Zeit und Materie objektiv als reale Außenwelt existieren oder subjektive Anschauungsformen sind, ist metaphysisch; sie kann weder empirisch noch überhaupt in einer endlichen Zahl von Forschungsschritten beantwortet werden. Während die Wissenschaftskategorien eins und zwei unserer Alltagserfahrung, somit weitestgehendem Konsens entsprechen, ist das bei nichtklassischen Human- und Naturwissenschaften nicht der Fall. Bei vier und fünf kann nur von Theorie-, Forscher- oder Fach-

konsens, bei drei zusätzlich von Erlebniskonsens die Rede sein, der sich in bestimmten Bewusstseinszuständen einstellt.[1]

Ich klammere die erkenntnistheoretische Frage daher aus und beschränke mich auf Beschreibungen des Vorgehens der Wissenschaftsarten, wobei ich Raum, Zeit, Materie als Systembeschreibungs-Bedingungen des jeweiligen Wissenschaftsmodells ansehe.

RaumZeitMaterie-Modelle verstehe ich also nicht als „relativ", sondern als „*relational*", *d. h. systembezogen* gültig. Für RaumZeitMaterie-Auffassungen würden folglich nur „relationomische" Gesetzmäßigkeiten, Bezugsgesetze, gelten.[2]

1. Alltagswelt

Unsere *Alltagswelt* ist, wie die EUKLIDische Geometrie, dreidimensional: Wir begegnen Formen, die für zweidimensionale Flächenwesen Dreiecke, Quadrate, Kreise, für uns Pyramiden, Kuben, Quader oder Kugeln sind. Dass man Körper in der Natur in solche Formen zerlegen kann, davon lebte der Kubismus des 20. Jahrhunderts. In der EUKLIDischen Geometrie und der NEWTONschen Physik als Massenpunktmechanik ist die Hinzufügung von Zeitpunkten, der Zeitdimension, völlig willkürlich; in unserer Lebenswelt aber natürlich nicht, von Relativitäts- und Quantentheorie ganz zu schweigen.[3]

Die Messung von Zeit ist fast völlig willkürlich. Das zeigt ein Blick auf Kalendersysteme (Sonnen-, Mondjahr u. a.) ebenso, wie die einfache Feststellung dass ein Außerirdischer, dessen Heimatplanet doppelt so schnell um seine Sonne läuft wie unserer, zwangsläufig doppelt so alt ist wie wir. Als Hundertjähriger ist er – unter gleichen physisch-biologischen Bedingungen – von unserem Fünfzigjährigen nicht unterscheidbar. Unsere heliozentrische Zeit ist gewissermaßen EUKLIDische, nämlich kopernikanische Zeit; diese „Greenwich Mean Time" ist uns ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, dass in Flugplänen für Starts und Landungen Lokalzeiten angegeben sind. RaumZeit ist also nicht universal, sondern relational, auf Ortskoordinaten bezogen. Sie ist nicht „Objekt-" , sondern „Systemzeit".

[1] A. MINDELL unterscheidet in *Quantum Mind* nur „consensual reality" (CR) und „nonconsensual reality" (NCR), ohne spezifischen Fachkonsens zu berücksichtigen, der weder alltagsprachlich, noch homogen sein muss.

[2] Zur Philosophie des Raums: J. J. SMART: Space. In: The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, S. 506–511.

[3] Als populärwissenschaftliche Orientierung für Laien empfehlenswert: J. BUBLATH: Geheimnisse unseres Universums (1999).

Wissenschaftstheoretisch gesehen ist Zeit eine Eigenschaft von Aussagensystemen, also Theorien über Objekte, nicht von Gegenständen selbst; ebenso betreffen „wahr" und „falsch" Aussagensysteme. Aber nicht nur Raum und Zeit, sondern die gesamte physikalische Realität ist vom Menschen gemacht; er abstrahiert sie auf vier Grundkräfte: *elektromagnetische, schwache* und *starke Kernkraft* sowie *Gravitation*. Für Biologie, biologische Anthropologie und Medizin gilt eine veränderte Systemrealität. Soweit strenge, naturwissenschaftlichen Kriterien entsprechende Forschungsmethoden greifen, gelten die Regeln des cgs-Systems, etwa in der naturwissenschaftlichen Psychologie als „harter" Wissenschaft, wie sie seit dem 19. Jahrhundert betrieben wird. Hier geht es um alltagskonsensuelle Realität. Doch gerade in der Psychologie wird ein anderes relationales RaumZeit-Modell erforderlich, wenn von erlebter oder „gefühlter" Zeit die Rede ist. In Kindheit und Jugend ist Zeit fast endlos, im Alter scheint sie immer schneller zu vergehen. Ferner sind unsere Vorstellungen von Raum oder Erinnerungen an konkrete Räume nicht mehr alltagskonsensuell, sondern ebenso subjektiv wie die erinnerte oder geträumte Zeit. Wir brauchen erstaunlich lang, um einen „gehaltvollen" Traum zu erzählen, der tatsächlich nur Sekunden bis Minuten gedauert hat, in den sog. REM-Phasen. Dem Träumenden erscheinen seine Träume raumzeitlos, und schon wenige Sekunden nach dem Erwachen zerrinnen die oft bedeutsamen Bilderfolgen ins Unerzählbare.

2. Zeitverhalten und Zeiterleben

Ich sagte, Zeitmessung sei *fast* völlig willkürlich. Unser *Zeitverhalten* und *-erleben* ist erstaunlicherweise weitgehend durch geobiologische Prozesse bestimmt. Vielfach wiederholte Experimente in völlig abgeschotteten Räumen, etwa Bergwerken, haben ergeben, dass wir durch zirkadiane, etwa 24,5-stündige Rhythmen, programmiert sind, die sich auch über längere Zeit nicht verändern lassen.[4] Während die Physik *Intervalle* misst, gibt uns das System Körper die *Zeit* vor. Raum und Zeit gelten also nur für unsere Physis, für unseren lokalen Lebensraum, für unsere Sonnenumkreisung. Raum und Zeit sind körper- und erfahrungsbezogen, und es versteht sich, dass dieser zirkadiane Rhythmus irdischer „Zufall" ist – Philosophen sprechen von *Kontingenz*. Zeit ist also überwiegend Gegenwart, und die Linie Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft

[4] J. Bublath: Geheimnisse unseres Universums (1999), S. 13: „Die Organismen gehorchen so einem Rhythmus und einem Zeitbegriff, den sie letztendlich selbst erzeugen."

ist eine vom Gehirn erzeugte, durch unser lebensgeschichtliches Denken produzierte Illusion. Wir schaffen Zeit ebenso, wie wir unsere Umwelt, also Räume schaffen – *der* Raum ist eine gedankliche Abstraktion.

Weitere Beispiele eines relational weniger stringenten, nicht mehr cgs-orientierten Modells ist die selektive Erinnerung bei fast unbegrenzter Merkfähigkeit; in Hypnose oder Narkose können erstaunliche Details in das Bewusstsein geholt werden, aber auch das Nachwirken früherer Erlebnisse bis in die biographische Gegenwart, worauf sich bekanntlich Tiefenpsychologie und Psychotherapie konzentrieren. Tiefenpsychologie ist also keineswegs naturwissenschaftlich unter anderen Perspektiven; sie bildet jedoch in dieser ein „anthropologisches Kontinuum".

3. Hypnose und Tiefenpsychologie

Mit *Hypnose* und *Tiefenpsychologie* sind wir bereits zum dritten Modell, den nichtklassischen Humanwissenschaften übergegangen. Klassische Humanwissenschaften sind etwa empirische Geschichtswissenschaft, Soziologie, Kulturanthropologie, Wirtschaftswissenschaften usw. Tiefen-, transpersonale und Parapsychologie stellen überwiegend oder gänzlich fachkonsensuelle Realitäten dar. Hier ist ein nicht positivistischer Empiriebegriff unabdingbar, der Primärerfahrung, also unwiederholbares Erleben berücksichtigt – sog. Spontanphänomene ebenso wie transrationale Trainingswege. Als Mystik sind sie keineswegs geheimnisvoll oder irrational. Im Hinduismus, klassischen und Zen-Buddhismus christlicher und Sufi-Mystik, teilweise auch in westlichen „Geheimlehren", liegen konkrete Anleitungen vor, wie veränderte Bewusstseinszustände und eine spirituelle Differenzierung als Bewusstseinserweiterung zu erreichen sind. Es handelt sich also um Methoden, wörtlich um „Wege zu etwas hin". Was sich methodisieren lässt, ist aber nicht irrational, sondern a-rational. Dass ein Begründer der analytischen Philosophie, B. Russell, schon 1925 sensoriale und mystische Realität gegenübergestellt, damit anerkannt hat, scheint wenig bekannt.[5] Auch ein „Fließen" der Zeit ist nicht nachweisbar, sondern rein subjektives Erleben – Zeit wird persönlich empfunden.[6] Diese Zeit ist eine Folge chemischer Gleichgewichte in den Gehirnzellen, und zwar als kleinste Einheiten von 30 Millisekunden.

[5] Umfangreiche Literaturhinweise zu nichtklassischen Humanwissenschaften vgl.: G. Eberlein: Neue Forschungsergebnisse, in: GW 50 (2001) 3, 225 ff., sowie ders.: Einige Überlegungen, in: GW 46 (1997) 4, 319–324.

[6] Als "the myth of passage" in J. C. Smart: Time. In Encyclopedia of Philosophy, vol. 8, S. 126.

Das cgs-System scheint außer Kraft gesetzt, nicht mehr zu gelten, wenn – experimentell oder spontan – sog. außersinnliche Wahrnehmung (*remote viewing*) oder Telepathie Raum scheinbar auf Null schalten, wenn Retro- oder Präkognition Zeit ebenso auf Null zu bringen scheinen. Beobachtet man Psychokinese im Labor (vom Zufallsgenerator gesteuertes mechanisches Würfeln) oder in konkreten Ausnahmesituation (Levitation, personengebundener Spuk), so greift das alltagskonsensuelle RaumZeit-Modell nicht mehr. Gleiches gilt für die sinnliche Realität, wenn der Hypnotisierte genussvoll in eine Zwiebel als suggerierten Apfel beißt, oder eine Tür in der Wand nicht mehr finden kann. Übereinstimmend mit dem Hypnotiseur greift er an der Wand entlanggehend über die Tür weg und erklärt sie für nicht vorhanden.
Schließlich zeigt transpersonale Psychologie seit Jahrzehnten, dass außer Wachen, Schlafen und Träumen weitere veränderte Bewusstseinszustände existieren. Sie werden durch Meditation, Drogen und Erleben eines kosmischen Bewusstseins erreicht und können seit kurzem neuropsychologisch beschrieben werden. Elektroenzephalographie zeigt mittels EEG, dass diesen Bewusstseinszuständen unterschiedliche Gehirnfrequenzen von Gamma-Schwingungen bei 40 Hz entsprechen. Währenddessen integriert das Gehirn Informationen zu einem Gesamtbild bis zu Meditation, wobei Alphawellen auftreten. Wie solche Prozesse in „reines Bewusstsein", also Erlebnisse, umgewandelt werden, ist heute noch unbekannt, da wir keine Bewusstseinstheorie haben. Wird „reines Bewusstsein" erreicht, so verschwinden Raum und Zeit. Es wäre völlig verfehlt, nun an „Manipulation" von Raum und Zeit zu denken, wie es Populärautoren tun. Nichtklassische Humanwissenschaften erforschen Versuchsanordnungen oder Spontanerfahrungen, in denen ein anderes Realitätsmodell gilt. Sie verfügen über „realisatorische" Theorien (Psychotherapie verändert Verhaltens- und Einstellungsmuster, „mystische" Methoden führen zu veränderten, insbesondere transrationalen Bewusstseinszuständen). „Manipuliert" wird allenfalls unsere Gewohnheit des Raum- und Zeit-Erlebens; kurz, verändert wird das Alltagsmodell, das eben nicht universell gilt. Diese Alltagsrealität wird verlassen oder gegen eine andere eingetauscht, sie wird als relational gültig verstanden und erlebt. Angesichts des Fehlens bzw. Scheiterns aller parapsychologischen (ASW) und transpersonalen Theorien schlage ich einen Ansatz vor, der Psi und transrationale Selbstaktualisierung als momentane RaumZeit-Freiheit versteht.

4. Relativitätstheorie

Beinahe einhundert Jahre nach A. EINSTEINS spezieller, dreiundsiebzig Jahre nach seiner allgemeinen Relativitätstheorie gehören beide zum Lehrplan der gymnasialen Oberstufe. Daher sind sie nicht weitschweifig darzustellen, sondern es ist an ihre Elemente zu erinnern – durchaus im Gegensatz zu nichtklassischen Humanwissenschaften, die noch nicht in gymnasialen Lehrplänen stehen. EINSTEINS Relativitätstheorie beruht auf einer ausdrücklich relationalen Konzeption von Zeit und Raum. Mit dieser Theorie verändern sich Zentralbegriffe, wie Zeit, Länge, Energie, Masse grundlegend.[7] *Spezielle Relativitätstheorie* geht davon aus, dass zwei ursprünglich synchrone Uhren nach ihrem Transport zu unterschiedlich weit entfernten Räumen nicht mehr die gleiche Zeit anzeigen. Je schneller sie sich voneinander weg bewegen, desto mehr weichen die Zeitanzeigen voneinander ab. Ich kann auf die heute vorliegenden empirischen Tests nicht eingehen, möchte aber erwähnen, dass die aus der speziellen Relativitätstheorie entstehenden alltagsweltlichen Paradoxien sehr gut gestützt sind. Dafür nur ein Beispiel: Selbst die Satellitentechnologie muss die Spezielle Relativitätstheorie berücksichtigen. EINSTEINS spezielle Theorie legt gegenüber NEWTONS Massenpunktmechanik ein *Feldmodell* zu Grunde, das Raum, Zeit und Masse als Einheit sieht. Das Feld ist entsprechend seiner Dichte unterschiedlich gekrümmt. Gravitation wird dabei als geometrische RaumZeit-Eigenschaft beschrieben; sie ist keine Kraft, sondern RaumZeit-Krümmung. Masse wird zum Maß für den Energie-Inhalt eines Systems.

Die spezielle Relativitätstheorie ist mit dem cgs-System der klassischen Naturwissenschaft verknüpft. Dieses bezieht sich auf „zeitfreie" zweidimensionale Geometrie unserer Alltagserfahrung. Während die spezielle Relativitätstheorie für vierdimensionale Bezugssysteme (drei Raumdimensionen, eine Zeitdimension) gilt, beeinflusst Gravitation den Uhrenlauf. Da Masse zugleich Energie ist, sind die NEWTONschen Grundelemente Raum, Zeit, Masse, Energie systemspezifisch, d. h. als Feld untrennbar miteinander verbunden. Raum, Zeit, Masse und Energie als Absoluta sind zu Fall gebracht, und je höher die Geschwindigkeit des jeweiligen Systems (umstrittener Grenzfall: Lichtgeschwindigkeit als absolute Konstante), desto deutlicher werden für unsere Alltagserfahrung die Systemunterschiede.

[7] J. C. Smart: Time, S. 129: "According to this theory the structure of space-time is dependent on the distribution of the matter in the universe". Allgemeine Darstellung vgl. A. GRÜNBAUM: Philosophical Significance of Relativity Theory. In: Encyclopedia, vol. 7, S. 133–140.

Das Beispiel des Raumfahrers, der im Vergleich mit seinen irdischen Bezugspersonen je nach Reisegeschwindigkeit, erheblich jünger zurückkehrt, ist allgemein bekannt und veranschaulicht die Tatsache, dass bei Gültigkeit der Relativitätstheorie RaumZeit und Masse bzw. Energie abhängige Systembestandteile sind. RaumZeitMasseEnergie (inkl. Reisegeschwindigkeit) bilden als Feld eine Einheit. EINSTEIN betont, es gebe keinen „feld-leeren" [8] Raum und erläutert:

> „Es ist damit eine Theorie gemeint, welche das Physikalisch-Reale (mit Einschluss des vierdimensionalen Raumes) durch ein Feld erschöpfend beschreibt."[9]

Über die Akzeptanz seines Modells äußert er sich skeptisch; die gegenwärtige Physikergeneration werde seinem Feldmodell nicht zustimmen. Seit 1917 ist sein Modell und das daraus resultierende Weltbild mehrheitlich „Fach-Realität" geworden. Der Feldbegriff hat sich analog bis in Humanwissenschaften und Philosophie durchgesetzt.

5. Quantentheorie

Während klassische Physik und Relativitätstheorie ein Objekt „an sich" beschreiben, sind die Objekte der *Quantentheorie* statistisch, nicht deterministisch. Diese Theorie vereinigt die allgemeinen Gesetze mikrophysikalischer Systeme (Festkörper, Moleküle, Atome, Elementarteilchen usw.).

Licht ist, wie EINSTEIN 1915 zeigt, als Teilchenstrom zu verstehen, bei anderer Versuchsanordnung aber als Welle. Man konnte also die Welt als „körnig", aber auch wellenförmig auffassen. Die paradoxe Doppelnatur wird mit Kunstbegriffen „Wellikel" (Welle + Partikel) dargestellt – stets vorausgesetzt, an unserer traditionellen Weltvorstellung sei festzuhalten. Nimmt man aber an, dass Elementarobjekten keine physikalische Realität *vor* ihrer Beobachtung zukommt, dann ist Wellen- bzw. Teilchennatur durch unsere Messprozesse bestimmt. Mikrophänomene fordern herkömmlicherweise die Kombination zweier Vokabulare, die seit dem 19. Jahrhundert als einander ausschließend definiert sind. Doch unseren herkömmlichen Vorstellungen von Natur wird weiterer Boden entzogen. Beobachtungen zeigen eine gegenseitige Abhängigkeit weit voneinander entfernter Teile – so, als ob Photonen eine Einheit bildeten, d. h. miteinander ständig in Verbindung ständen. Die Verständnisprobleme treten aber nicht in der

[8] A. EINSTEIN: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie (1983), S. 126.
[9] Ders., ebd., S. 127.

Quantentheorie, sondern nur in unserem alltagssprachlichen Verstehen auf. Die Grundbegriffe, Materie, Energie, Ursache – Wirkung, Außenwelt, Nonlokalität sind durch die Quantentheorie betroffen, daher neu zu bestimmen.

Die Entdeckungen der *Quantenmechanik* sind undenkbar, nicht nur im Sinn von unvorstellbar, sondern auch von unformulierbar in der physikalischen Sprache des 19. Jahrhunderts.[10] Laborexperimente des vergangenen Jahrhunderts machen es notwendig, die Struktur mikrophysikalischer Systeme sowohl mit feldtheoretischen Begriffen (Welle) wie auch partikeltheoretisch (Singularitäten) zu beschreiben. Beide Deskriptionsweisen sind gleich fundamental, da komplementär, für Erklärung und Prognose in einer vereinheitlichten Quantentheorie. Ernsthafte Alternativen zur Quantentheorie gibt es nicht. Sie fußt nicht nur auf der HEISENBERGschen Unsicherheitsrelation, die eine gleichzeitige Bestimmung von Ort und Impuls eines Teilchens ausschließt. Energie, Zeit, Zahl und Phase als Strukturmerkmale der Quantentheorie beinhalten jeweils analoge Unsicherheiten.

Folgt man N. HERBERTS Darstellung von acht Quantenrealitäten,[11] so wird man diese zunächst als Interpretationsaspekte der Quantentheorie verstehen wollen.

1. N. BOHRS Kopenhagener Deutung, Teil 1: *Es gibt keine Wirklichkeit, keine Quantenwelt,* sondern nur eine abstrakte Quantenbeschreibung.
2. Kopenhagener Deutung, Teil 2: *Realität wird erst durch Beobachtung geschaffen.* Das bedeutet, dass es ohne Beobachtung keine Wirklichkeit gibt. Philosophisch wäre das eine Spielart von Idealismus. 1 und 2 ist gemeinsam: nur Phänomene sind real, die ihnen unterliegende Welt ist es nicht.
3. *Realität ist ungeteilte Ganzheit.* Diese Interpretation wird von New Age-Philosophen vertreten und stimmt mit asiatischen mystischen Lehren überein.
4. *Die „Viele Welten"-Interpretation*: Realität besteht aus einer stetig wachsenden Zahl paralleler Universen. Diese Deutung stammt von 1957, sie hat begreiflicherweise auch Science Fiction-Autoren beflügelt.
5. Eine *Quantenlogik* ist erforderlich, denn die eigentliche Welt gehorcht einer nicht menschlichen Denkweise.
6. *Neorealismus: Die Welt besteht aus gewöhnlichen Objekten.* Solche Ob-

[10] N. R. HANSON: Philosophical Implications of Quantum Mechanics. In: Encyclopedia, vol 7, S. 41–49, insbes. S. 41.
[11] N. HERBERT: Quantum Reality (1985), S. 15–29.

jekte haben eigene Attribute, gleichgültig ob sie beobachtet werden oder nicht.

7. *Bewusstsein schafft Realität*, nämlich beobachtendes Bewusstsein. Anders formuliert: Ohne Bewusstsein kann über Realität nicht gesprochen werden.
8. *W. Heisenbergs Doppelwelt*: die Welt ist zweifach; sie besteht aus Potentialen und Realitäten.

Bemerkenswert ist, dass jede dieser Theorie-Welten dieselben beobachtbaren Phänomene voraussagt.[12] Betrachtet man die skizzierten Realitäten genauer, so macht man eine erstaunliche Entdeckung: Bei den acht Wirklichkeiten handelt es sich, wissenschaftstheoretisch gesehen, nicht um unterschiedliche Realitäten, vielmehr um philosophische Aussagen. In 1 wird Realität geleugnet und Phänomenalismus behauptet – eine ontologisch-metaphyische Aussage. Hingegen handelt 2 von Realitätsschaffung, also über Erkenntnistheorie; 3 ist wiederum eine ontologische Aussage über das Wesen von Wirklichkeit. 4 hingegen stellt eine empirische, nämlich kosmologische Interpretation (Existenz paralleler Universen) der Quantentheorie dar. Die Forderung 5, Quantenlogik, ist wissenschaftstheoretisch, aber auch erkenntnistheoretisch zu verstehen: „Setzt nicht voraus, dass wir Realität mit unserem üblichen Denken erfassen können!" 6, Neorealismus, ist wiederum eine ontologische Äußerung über die Natur der Wirklichkeit, während 7 – Bewusstsein schafft Realität –, erkenntnistheoretisch, aber auch metaphysisch, nämlich als Idealismus gemeint sein kann. 8 schließlich ist eine klassisch ontologische Aussage über die Bestandteile der Wirklichkeit, die von Aristoteles (384–322 v. Ch.) stammt: Sie ist über 2300 Jahre alt!

Von acht „Quantenrealitäten" kann also keine Rede sein; es handelt sich bei 1 bis 8 um erkenntnistheoretische, ontologische und/oder metaphysische Aussagen, also um Philosophie. Nur 5 ist wissenschaftstheoretischer Natur. Aussagen über Struktur und Konsequenzen der Quantentheorie führen zu philosophischen Grundproblemen: Was ist wissenschaftliche Erkenntnis? Ist es überhaupt möglich, objektive Informationen zu gewinnen? Wirkt Kausalität universal? Was leisten wissenschaftliche Theorien: Beschreibung, Prognose, Erklärung? Und letztlich: Welche Folgen hat „Nonlokalität"?

[12] Ders., ebd., S. 248.

SCHLUSSBEMERKUNG

Von *einem* Raum-, Zeit-, Materie-, Feld-Modell kann in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen keine Rede sein. Vielmehr liegen diesen ganz unterschiedliche Konzeptionen zu Grunde, die damit zu ebenso verschiedenen Realitäten führen. Aus der Differenz zwischen Relativitäts- und Quantentheorie dürfte deutlich geworden sein, warum heute deren Vereinheitlichung nicht absehbar ist. Deutlich sollte auch geworden sein, dass ontologisch-metaphysische Spekulation als Interpretation dem Verständnis empirisch gehaltvoller Theorien, wie etwa der Quantentheorie, nicht adäquat ist. Statt dessen müssen mittels analytischer Wissenschaftsphilosophie die Fundamente zentralen zeitgenössischer Theorien tiefer gelegt und damit diese selber konstruktiv gesichert werden. Die uneinheitlichen Modelle erweisen sich als Kristallisationsstruktur ebenso unterschiedlicher Weltbilder.

Zusammenfassung

EBERLEIN, Gerald E.: **RaumZeit-Modelle und Realitäten. Über fünf Modelle unserer Erkenntnis-Welten.** Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 223–233

G. Eberleins grundlagen- und wissenschaftstheoretische Analyse relevanter physikalischer, anthropologischer, psychologischer, transpersonaler, relativitäts- und quantentheoretischer Fragestellungen zeigt, dass diesen Theorien unterschiedliche RaumZeit-Modelle zu Grunde liegen.

Kausalität
Quantentheorie
Raum
Raumzeit
Realität
Relativitätstheorie
Theorien:
- anthropologische
- physikalische
- parapsychologische
- psychologische
- psychotherapeutische
- transpersonale
Zeit

Summary

EBERLEIN, Gerald E.: **SpaceTime-Conceptions and Realities. About five models of our worlds of cognition.** Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 223–233

G. Eberlein's philosophical analysis of relevant topics in the domains of classical physics, anthropological sciences, psychology, transpersonal and parapsychological theories, relativity and quantum theory shows that different spacetime concepts are to be found underlying the theories of these domains.

Causality
Reality
Space
Spacetime
Theories of:
- anthropology
- parapsychology
- physics
- psychology
- psychotherapy
- Quantum -
- relativity
- transpersonal
Time

Literatur

BUBLATH, J.: Geheimnisse unseres Universums. – München: Droemer/Knaur, 1999.
EBERLEIN, G.: Einige Überlegungen zur Kategorie ‚Existentielle Wahrheiten', in: Grenzgebiete der Wissenschaft 46 (1997) 4, 317–327.
EBERLEIN, G.: Neue Forschungsergebnisse zum Menschenbild des 21. Jahrhunderts, in: Grenzgebiete der Wissenschaft 50 (2001) 3, 217–234.
EINSTEIN, A.: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. – Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 21. Aufl. 1969, Nachdr. 1983, S. 126 f.
GRÜNBAUM, A.: Philosophical Significance of Relativity Theory, In: The Encyclopedia of Philosophy. – New York u. a.: Macmillan & Free Press, 1967, vol. 7, S. 133–140.
HANSON, N. R.: Philosophical Implications of Quantum Mechanics, In: The Encyclopedia of Philosophy. – New York u. a.: Macmillan & Free Press, 1967, vol. 7, S. 41–49.
HERBERT, N.: Quantum Reality. Beyond the New Physics. – London u. a.: Rider, 1985, Kap. 2.
MINDELL, A.: Quantum Mind. The Edge Between Physics and Psychology. – Portland, Or.: Lao Tse Press, 2000.
SMART, J. J.: Space. In: The Encyclopedia of Philosophy. – New York u. a.: Macmillan & Free Press, 1967, vol. 7, S. 506–511.
SMART, J. J.: Time. In: The Encyclopedia of Philosophy. – New York u. a.: Macmillan & Free Press, 1967, vol. 8, S. 126–134.

Dr. Gerald L. Eberlein, Franziska-Günther-Str. 11, D-82343 Pöcking

Verbilligte Duplikate aus der Bibliothek des IGW (I)

AUSSERER, Oskar (Hg.): **Badl-Kultur. Urkult Badl** (1994, 244 Seiten)
Exkursorisch und anekdotisch wird um das Wasser herum die Badl- und Bädergeschichte reflektiert, immer wieder unterbrochen durch Beiträge von Medizinhistorikern, Thermal- und Bäderexperten. **Preis:** EUR 7.00

BAROJA, Julio Caro: **Die Hexen und ihre Welt.** Mit einer Einführung und einem ergänzenden Kapitel von Prof. Dr. Will-Erich Peuckert (1967, 363 Seiten)
Baroja geht in seiner historischen Darstellung des Hexenwesens davon aus, dass die Hexen nicht unabhängig von der Gesellschaft, in der sie auftreten und wirken, betrachtet werden können. **Preis:** EUR 15.00

BEDA, Anton: **Exorzismus. Befreiung aus Satans Tyrannei. Über den Teufel und seine Bezwingung** (1974, 240 Seiten)
Das Büchlein enthält Tatsachenberichte über Besessenheitsfälle, dämonische Belästigung und andere Plagen, die durch Beschäftigung mit Okkultismus und Zauberei auftreten können, und berichtet davon, wie Heilung und Befreiung möglich ist. **Preis:** EUR 5.00

BERLITZ, Charles: **Spurlos** (1977, 290 Seiten)
Seeleute, Bootsbesitzer, Piloten, Passagiere und Fischer berichten über Katastrophen, mysteriöse Naturphänomene, Meeresungeheuer, unerklärliche Lichterscheinungen usw. Die aus der Lektüre des Buches resultierenden Fragen: Was ist Raum? Was ist Zeit? **Preis:** EUR 10.00

BERNSTEIN, Morey: **Der Fall Bridey Murphy. „Dokument einer Wiedergeburt"** (o. J., 311 Seiten)
Ruth Simmons erzählt im hypnotischen Tiefschlaf die Geschichte einer Frau, die vor nunmehr ca. 150 Jahren in Irland lebte und dort starb. Kernfrage des Buches: Gibt es ein Fortleben nach dem Tode und lässt sich dieses wissenschaftlich beweisen? **Preis:** EUR 20.00

BOORSTEIN, Seymour (Hg.): **Transpersonale Psychotherapie** (1988, 416 Seiten)
Vertreter der verschiedenen psychotherapeutischen Richtungen führen in diesem Buch in die Grundlagen, Methoden und Ziele einer transpersonal orientierten therapeutischen Praxis ein. **Preis:** EUR 15.00

BOUISSOU, Michael: **Ein seltsamer Beruf. Aus dem Leben eines Mediums** (1956, 247 Seiten)
M. Bouissou war lange Zeit in Paris als Hellseherin tätig. In diesem Buch erzählt sie über die Entdeckung ihrer medialen Kräfte, deren Ausbildung und Verwendung. **Preis:** EUR 7.00

BOZZANO, Ernesto: **Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern** (1948, 323 Seiten)
Zusammenfassung von wissenschaftlich ausgewerteten und dokumentierten Fällen übernatürlicher Erscheinungen aus allen Teilen der Welt. **Preis:** EUR 15.00

Fortsetzung auf S. 260

Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 235–259

YOSHIAKI YAMASHITA

VOM URSPRUNG DER SPRACHE – AUS DER IDENTITÄT HER GESEHEN

Yoshiaki Yamashita, geb. 1949 in Toyama/Japan; 1969–1977 Studium an der Sophia-Universität in Tokyo; 1977–1979 Forschungsaufenthalt (H. Herz-Stiftung-Stipendiat) an der Universität Münster; 1981–1985 Privatdozent für Deutsch, 1985–1991 Dozent und 1991–1996 a.o. Prof. für Philosophie. an der Meisei-Universität in Tokyo, seit 1997 dort Prof. für Philosophie.
Neueste Veröffentlichungen (in Deutsch): *Identität als Unverborgenheit* (Würzburg: Ergon Verlag, 2003). Die vorliegende Abhandlung entwickelt den Sprachgedanken, der im letzten Beitrag des genannten Sammelbandes behandelt wurde, weiter und in anderer Form.

Denn der Anfang ist auch ein Gott, solange
er unter den Menschen weilt, rettet er alles.

(Platons Gesetze 775e)

1. Der Mensch als Monade

Der Mensch existiert zwischen- und mitmenschlich, aber nicht nur als ein atomistisches Individuum, das angesichts der ungeheuren, gottgleichen Gesellschaft nichts wäre, sondern vielmehr als eine Monade, die in sich Unendlichkeit widerspiegelt. Un-endlichkeit bedeutet jedoch nicht Grenzenlosigkeit, in der jegliches verschwimmt und dann verschwindet. Die Monade selber braucht vielmehr, um in sich eine Un-endlichkeit zu spiegeln, Grenze bzw. Ende, womit sie ihren Bestand hat als ein Einzelnes und Einziges, denn „das, was in Wahrheit nicht *ein* Seiendes ist, ist in Wahrheit auch nicht ein *Seiendes*"[1], wie G. W. v. Leibniz behauptet. Die Grenze stellt dabei natürlich nicht das vom Außen Ab- und Begrenzte, sondern das am Außen entlang Grenzende dar, das die Monade dem Außen entsprechen und es re-präsentieren lässt. Deswegen gilt von ihrer expressiven Tätigkeit, dass gerade das, was eigentlich hervor-gebracht wird, das Von-sich-her-aufgehend-Hereinblickende ist, und

[1] C. J. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Bd. II (1978), S. 91.

vordem gar nichts erscheint und erschienen ist, um mit Heideggerischen Worten zu sprechen.[2]

In seiner Leibniz-Vorlesung legt M. HEIDEGGER den wesentlichen Unterschied zwischen LEIBNIZens Interpretation der Monade und seiner Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit dar. LEIBNIZ nimmt die Monade als eine in ihre Sphäre eingeschlossene Substanz. Diese Immanenz aber hält eben die ganze Welt schon in sich, so dass die Monade als *mundus concentratus* bestimmt werden kann. Deshalb kann LEIBNIZ sagen: die Monaden brauchen keine Fenster. Dadurch aber, dass er seiner Auffassung der Monade R. DESCARTES' *ego cogito* zugrunde legt, bleibt der eigentliche metaphysische Sinn seiner Monaden-Konzeption im Verborgenen. LEIBNIZ weiterführend meint HEIDEGGER: „Die Monaden haben keine Fenster, nicht weil sie alles drinnen haben, sondern weil es weder ein Innen noch ein Außen gibt."[3] Bei HEIDEGGER ist die Zeit, als deren Zeitlichkeit das Dasein interpretiert wird, kein *mundus concentratus*, sondern umgekehrt: wesentlich ein Sich-öffnen und Ent-spannen in eine Welt hinein. Aber ob und inwieweit die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit so universal-ontologisch durchzuführen ist wie die Monadologie als Auslegung der Allheit des Seienden, bleibt, so gesteht HEIDEGGER 1928 ein, „eine Frage, die ich selbst nicht zu entscheiden vermag, die mir noch vollkommen dunkel ist."[4]

Auch wenn nun die herkömmlichen Begriffspaare wie Seele – Materie oder Subjekt – Objekt für die Auslegung der Monadologie verwendet werden sollen, kann man z. B. von H. HEIMSOETH das Gleiche hören, was HEIDEGGER gesagt hat. In der Monadologie sei das Räumlich-Körperliche nur Erscheinung von Einheiten intelligiblen Wesens. Die Existenz der Außenwelt im cartesianischen Sinne werde damit aufgelöst. Aber dies heiße durchaus noch nicht, dass nun die äußere Natur hineingezogen würde in die cartesianische Subjektivität der Seele. Das Immateriale sei hier eben keineswegs identisch mit dem Seelisch-Subjektiven. Die objektiv-immateriellen Einheiten, aus denen sich alles scheinbar Räumliche zusammensetzt, – diese Monaden seien immerhin gedacht unter dem Vorbild und nach der Analogie des cartesianischen, d. h. subjektiv-bewussten Seelenseins. Gerade deswegen führe aber bei LEIBNIZ, so sagt HEIMSOETH von hier ab im Unterschied zu HEIDEGGER, der Vorrang des Seelischen eindringlicher als je zuvor zu dem Gedanken, dass in der inneren

[2] Vgl. M. HEIDEGGER: Heraklit, Gesamtausgabe (= GA) 55 (1979), S. 367.
[3] M. HEIDEGGER: Metaphysische Anfangsgründe der Logik, GA 26 (1978), S. 271.
[4] Ebd.

Reflexion der Seele man den Schlüssel zum Wesen der Welt und allen Seins besitze.[5] Dabei sieht HEIMSOETH im Hintergrund, dass die erste Andeutung dieses Gedankens von HERAKLIT und dessen erste Ausbildung von PLOTIN gegeben und an der Schwelle der Neuzeit besonders in der deutschen Mystik und der Naturphilosophie der Renaissancezeit vor allem von NIKOLAUS und BRUNO eindringlich gemacht worden war.[6] Demgemäß kann man sagen: dieser Gedanke geht auf HERAKLIT zurück.

Es gibt zwar den Spruch HERAKLITS, der die Innenreflexion der Seele bezeugt. Er lautet: „Ich habe mir selbst nachgeforscht." (Fr. 101) Ist HERAKLIT aber doch infolge dieser Art der Selbstnachforschung zur Einsicht gekommen, die beschreibt: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, auch wenn du gehst und jede Straße abwanderst; so tief ist ihr Sinn" (Fr. 45)? Was ist die hier angesprochene Tiefe? Sie meint wohl die sich verbergende Weisung in eine noch unausgemessene Weite der Verbergung, um wieder einmal mit Heideggerischen Worten zu sprechen.[7] Wäre nun, wie HEIDEGGER kritisiert, die Auswirkung des eigentlichen Sinnes der Monadenkonzeption durch das ihr zugrunde gelegte *ego cogito* nicht verhindert, so wäre LEIBNIZ zu dem Spruch HERAKLITS gelangt, der lautet:

> „Habt ihr nicht bloß mich gehört, sondern habt ihr auf den *Logos* gehört, dann ist Wissen, (das darin besteht), mit dem *Logos* das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles." (Fr. 50. übersetzt von Heidegger)[8]

Wenn wir nämlich nicht bloß ihn (HERAKLIT) – als Individuum der zwischenmenschlichen Gesellschaft –, sondern auf den *Logos* gehört haben, dann ist das Wissen ein Ge-wissen, das mit dem *Logos* das Gleiche sagend weiß. Solcherart begegnen wir in einem Gewissen dem Wissen bzw. dem eigentlich zu Wissenden. Das Wissen wäre der *Logos* selber. Und doch: ohne das unser hörendes *homologein* (das Gleiche-sagen), d. h. ohne das Gewissen, gäbe es auch den *Logos*, d. h. das Wissen, nicht. Der *Logos* spricht, aber er sagt erst etwas im Hören des Menschen auf ihn. Es ist so, wie die Götter nach der Heraklitinterpretation von E. Fink nur in Bezug auf das Wandelbarsein und Todgeweihtsein der Sterblichen ihr eigenes Immersein erfahren können.[9]

[5] Vgl. H. HEIMSOETH: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (1974), S. 121.
[6] Vgl. ebd.
[7] Vgl. M. HEIDEGGER: GA 55, S. 305.
[8] Ebd., S. 259.
[9] Vgl. M. HEIDEGGER/E. FINK: Heraklit (1970), S. 174 f.

HEIDEGGER muss an dieses Gewissen gedacht haben, als er, so berichtet H.-G.. GADAMER[10], eine Seminar-Sitzung schloss mit dem herausfordernden Satz bezüglich einer berühmten Stelle der *Ethica Nicomachea*: „Was bedeutet das, dass es von der *Phronesis* keine *Lethe*, kein Vergessen gibt? Meine Herren, das ist das Gewissen." – nur dass dieses Gegenwärtige, das dem Menschen eigentlich entgegenwartet und nie in Vergessenheit gerät, abwesen kann. Der erste ferne Laut des Gewissens hallt über Aristotelische *Phronesis*, d. h. die Sorgfalt für das Wissen, bis zu LEIBNIZens *aperception* (ad-perceptio), d. h. dem Be-wusstsein, verhallend wider.

2. Brotos versus Anthropos

Die Griechen haben indessen den *Brotos* vom *Anthropos* unterschieden. Während der *Anthropos* ein Lebewesen unter anderen meint, das sich dadurch auszeichnet, eine Sprache zu haben und somit mitmenschlicher Mensch zu sein, besagt der *Brotos* den Menschen, der sterblich ist im Unterschied zu *Athanatos*, d. h. unsterblichen Göttern. Der *Brotos* steht in der Mitte zwischen Himmel und Erde allein, ohne doch die Mitte selbst, das alleinige Zentrum, zu sein, vielmehr so, dass „das eigentliche Sein zum Tode, das heißt, die Endlichkeit der Zeitlichkeit"[11] des *Brotos* in sich, aber in konträrer Entsprechung oder in Gegenbezug zur Unendlichkeit diese als Un-endlichkeit widerspiegelt. Auf Grund dieses Alleinstehens erst kann der Mensch auch menschlich, d. h. mitmenschlich leben.

Aber man geht gewöhnlich gleich von Mit-mensch aus, und wenn man darauf zurückblickt, sieht man nur das atomistische Individuum allein stehen. Dieses braucht die Sprache, um sich mit anderen Individuen zu verständigen. Die Sprache tritt dann als ein Instrument der Kommunikation auf, als welches die Sprache aber schon wesenlos, d. h. nur noch ihr eigenes Überbleibsel ist. Daher sprach HERAKLIT: „Nicht mich", nicht einen Menschen unter anderen, „sondern auf den *Logos* habt ihr gehört, dann ..." Lesen wir HEIDEGGERS Auslegung dieses Spruchs:

> „Dieses Hören selbst ist ein *legein*. Als solches ist das eigentliche Hören des Sterblichen in gewisser Weise das Selbe wie das Wissen. Gleichwohl ist es gerade als *homologein* ganz und gar nicht das Selbe."[12]

[10] Vgl. H.-G. GADAMER: Gesammelte Werke, Bd. 3 (1987), S. 400.
[11] M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1972), S. 386.
[12] M. HEIDEGGER: Vorträge und Aufsätze (1997), S. 209.

Das Gewissen des Sterblichen, des *Brotos*, ist in gewisser Weise das Selbe wie das Wissen. Gleichwohl ist es gerade als Mit-wissen ganz und gar nicht das Selbe. Der *Brotos* ist als ein Mit-seiendes nicht die Mitte selber, wohnt aber in der Mitte. Der *Anthropos* ist zwar *animal rationale*, weil er die Sprache als einen Grundbesitz hat, aber es gibt doch zuvor den *Brotos*, der erst dann die Sprache haben kann, wenn er auf den *Logos* hört und gehorsam ist. Während der *Brotos* in seinem eigentlichen Sein zum Tode die Un-endlichkeit widerspiegeln kann, ist es gerade der Sprache und Begriffe besitzende *Anthropos*, der sich vermessen kann, eine Mitte zu sein und die Unendlichkeit begreifen zu wollen.

3. Der Mensch als Zweibeiner

Ich erlaube mir, meine etwas phantastischen Gedanken auf den Ursprung der Sprache zu richten. Betrachten wir hierzu die kürzlich in einer Zeitung abgebildete Fotografie eines Gorillas. Er sitzt, uns den Rücken zukehrend, auf einem zu Boden gefallenen Baum. In der Ferne sinkt gerade die Abendsonne. Warum hat mich dieses Bild so lange beschäftigt? Kommt die in den Horizont wegsinkende Sonne dem aufrecht sitzenden Gorilla zu Gesicht? Blickt der Gorilla dem Horizont entgegen? Sieht er die untergehende Sonne an? Das Foto erinnert mich an eine Szene, die ich als Kind manchmal beobachten konnte. Bei der Arbeit auf dem Reisfeld müssen sich die Bauern immer zur Erde bücken, fast wie auf allen Vieren kriechend. Am Ende des Tages, wenn die Bauern mit der Feldarbeit fertig waren, sahen sie, den Rücken wieder streckend, gewöhnlich gen Westen in den Himmel. Raunte ihnen da nicht eine Erinnerung an graue Zeiten, wo sich ein gleichsam vormenschlicher Mensch zum ersten Mal aufrichtete, um dem Status eines vierfüßigen Tieres zu entkommen? Besannen sie sich nicht der im Horizont sinkenden Sonne, die den entferntesten Ahnen das erste Mal zu Gesicht gekommen war? Auch jener Gorilla, der seine Schultern zu senken scheint, sah sicher den Horizont und die in ihm sinkende Sonne an. Sonst hätte er nicht so einsam ausgesehen: Er hatte sich, wenn auch nur um einen Grad, von den Genossen der vierfüßigen Tiere wegentwickelt.

Das Sehfeld des Vierfüßers blieb auf die Bodenfläche beschränkt. Wohin er sich auch wenden mochte, seine Sicht war gleichsam mit ihr bedeckt. Es gab „niemals Nirgends" *(Duineser Elegie VIII)*. Jetzt ist der Horizont in Sicht gekommen. Er ist aber nicht ein Gegenstand, der in sich bestände, sondern eine Grenzlinie. Den Horizont sehen heißt also, über ihn (über die Linie) hi-

naussehen, gar ins Jenseits sehen – das, auch wenn es ein Irgendwo wäre, doch nirgends ist. Den Horizont sehen heißt letztendlich das ganz und gar unsichtbare jenseitige Nirgends in Sicht nehmen. Der Horizont liegt sehr fern, so fern wie die fernste Ferne, an die der Blick noch reicht. Diese Ferne hat jedoch kein Gegenteil, steht nicht etwa im Gegensatz zur Nähe. Sie ist schlichtweg unausmessbar, unermesslich. Die Ferne, die sich jetzt erstmals vernehmen, als solche erkennen lässt, führt sanft zitternd über sich hinaus. Und endlich sinkt die Nacht über die Erde, der Horizont verschwindet im Dunkeln.

Der vormenschliche Mensch, der sich das Aufrechtstehen angewöhnt hatte, konnte seinem eigenen Haupt freies Spiel lassen, so dass er sich nicht nur nach rechts und links, sondern auch nach hinten umzusehen vermochte.

Schließlich konnte er sogar ungefesselt in die Höhe hinaufsehen. Als er aber emporschaute, gab es hoch oben das herrschende Licht – die Sonne – und nachts im Fallen anhaltende Lichttropfen – die Sterne.

„In der Welt gibt es zwei Dinge, die wir nicht lang anstarren können", sagte F. La Rochefoucauld im Jahrhundert, als die neue Astronomie begann, – "die Sonne und den eigenen Tod" *(Réflexions 8)*. Und „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt", sagte I. Kant, der auf das Aussein der kosmo-ontologischen Vernunft erkennt, – „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir"[13]. Man könnte meinen, dass Ersterer die Sonne und Letzterer die Sterne nur deshalb nennt, um „den eigenen Tod" oder „das moralische Gesetz in mir" hervorzuheben, und dass diese Hervorhebung sogar dadurch noch wirksamer gemacht ist, nicht mittels ‚wie' zu verbinden, sondern vielmehr mit ‚und' nebeneinander zu legen. Aber weder bei der Sonne noch bei den Sternen handelt es sich um rhetorische Figuren. Vielmehr richten sie sich geradewegs auf eine Wesensbestimmung dessen, der als Einziger auf der Erde zweibeinig aufrecht steht und somit zum Himmel emporblicken kann.

Den Sprung des Vor-daseins in das Dasein drückte Heidegger vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit* in einer ersten Formulierung aus: „Als der erste Mensch den Kopf hob", – so berichtet H.-G. Gadamer[14], der diese Wendung folgendermaßen interpretiert: „Das Sein, das das Dasein selber ausmacht, war selbst das, was sich ereignet, wenn Dasein ist." Damals aber stritten die

[13] I. Kant: Werke (Akademieausgabe), Bd. V (1968), S. 161.
[14] Vgl. H.-G. Gadamer: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 326.
[15] M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 163.

Seminarteilnehmer darüber, ob der Professor mit diesem ersten Menschen nun ADAM oder THALES gemeint hatte. Einiges spricht für THALES, der, wie in *Theaitetos* (174a) erzählt, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben richtend, in einen Brunnen fiel. HEIDEGGERS Bemerkung jedoch war vielleicht ganz ‚unpersönlich'. Jeder Mensch kann der erste Mensch genannt werden, insofern sich sein Hörenkönnen unter freiem Himmel zeigt als „das Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt"[15], d. h. der Stimme des Ge-wissens; und des Weiteren: insofern jeder Mensch den Übergang vom Vierfüßer zum Zweibeiner erlebt – worauf das Rätsel des Sphinx verweist.

Der Urmensch wurde zum *homo faber*, da er Hände hatte, die aus den Vorderfüßen entstanden waren, und er bewegte sich leicht und frei; dies kam zustande, weil er sich aufgerichtet hatte. So steht es in jedem Lehrbuch der Menschheitsgeschichte. Solche instrumentalische Ansicht über den Menschen hat aber auch die Sprache *sub speciem instrumenti* gestellt. Ist es damit schon ausgemacht, dass die Sprache dadurch entstand, es dem Zeug gleichzutun? Wie, wenn die Sprache früher als das Zeug aufgetreten wäre? Es kommt aber hier nicht auf eine Zeitfolge an.

4. Weite versus Ferne

Von uns Menschen her, denen sich der Horizont und zugleich dessen Jenseits blicken ließ, reichte die Ferne, wie oben erwähnt, sanft zitternd über sich hinaus. Als wir dann zum bestirnten Himmel aufschauten, zitterte die Ferne nicht mehr und ging in einer Weite auf – Weite nicht im Sinne von Breite, sondern im Sinne von Tiefe. Wir folgen HEIDEGGERS Rückgründung der Tiefe in die Weite:

> „Das Tiefe ist das Weite, aber gänzlich ins Verborgene hinein Weisende."[16]

Die Sterne am Himmel sind ein weitweisendes, weil weitgewiesenes Licht. Die Weite als solche ist aber nirgendwo, „Nirgends ohne Nicht" *(Duineser Elegie VIII)* – „ohne Nicht", weil die Weite nicht ihr Gegenteil kennt, von dem sie berührt werden sollte. Sie lässt sich auch nicht ins Gegenteil verkehren im Unterschied zur Ferne, deren fernste noch genähert werden kann. Nach K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK soll HEIDEGGER einmal bekannt haben, dass er erst nach langem Durchdenken hinter den Unterschied von Licht und Lichtung

[16] M. HEIDEGGER: GA 55, S. 282.

kam. Diese sei ein Ort, an dem Licht und Dunkel spielen.[17] Seinem Gedanken folgend können und müssen wir auch den Unterschied zwischen Ferne und Weite festmachen. Erst in der Weite kann ein Fernes noch näher als alle Nähe und umgekehrt ein Nahes noch ferner als alle Ferne sein. Im Gegensatz dazu sind die Tiere, die eine Weite nicht kennen, in den Zwischenraum zwischen Näherem und Fernerem verspannt und auf ihn angewiesen. Sie bleiben darin befangen, wie sehr sie sich auch bewegen mögen.

5. Die Geburt des *homo loquens*

Erst in der Weite ist auch jener Ruf, der ungehört verklingt, hörbar, d. h. wir könnten ihn vernehmen. Falls der in die Ferne ertönende Ruf nicht hinlangt, besagt es lediglich, dass er vertönt ist, noch bevor er ankommt. Er würde, wenn von näher gerufen, hinreichen. Was bezeugt aber, dass er sicher ankam? Das tut der Widerhall, der das Gleiche hallen lässt, wenn er auch noch so leise, fast unhörbar sein mag. Der Weite nun können wir keinen einzigen Schritt näher treten. Der in die Weite ertönende Ruf kann also keinesfalls erreichen. Nie hallt er wider. Im Innern aber, doch nicht im Seelisch-Innern, sondern im „Weltinnenraum", d. h. in „dem *einen* Raum, der durch alle Wesen *reicht*" *(Fünf Gesänge V,* Hervorhebung vom Verf.) war der Widerhall, der nie geschehen sollte, hörbar. In der Weite hallt der Ruf, der darin nie erreichen kann und nur verhallen sollte, doch von sich selbst wider, als ob die Stille von ihm widergehallt hätte.

Im *Doktor Faustus* von Th. Mann heißt es:

> „Das Echo, das Zurückgeben des Menschenlautes als Naturlaut und seine Enthüllung *als* Naturlaut."[18]

Der in die Ferne gerichtete Ruf wird als Naturlaut und nur als solcher zurückgegeben. Diese einfache Zurückgabe lässt noch keinen Menschenlaut wahrnehmen. Nur der im Innern hörbare Widerhall in der in sich ruhenden Weite ist eine erste Enthüllung dessen, was als Menschenlaut verhüllt blieb, doch *als* Naturlaut. Einst wagte es einer, dieses ‚als' nachzuvollziehen, d. h. mit leiser Stimme, weil verwundert und hinhörend, diesen Naturlaut, nämlich diesen Widerhall, nachzuahmen. (Das bereits angewöhnte Aufrecht-stehen gestattete seinem Unterkiefer solcherart Hervorhebung in ausreichendem Maße.) Die

[17] Vgl. K.- H. Volkmann-Schluck: Die Philosophie Martin Heideggers (1996), S. 209 f.
[18] Th. Mann: Doktor Faustus (1980), S. 650.

Nachahmung des Naturlauts ließ ineins mit sich selbst den Menschenlaut aus der Natur hervorkommen. Hier wurde der Menschenlaut erst wiedererkannt. Zum ersten Mal hörte einer, d. h. die Menschheit, den Menschenlaut. Die Passage aus *Doktor Faustus* setzt sich wie folgt fort:

> „Das Echo ist wesentlich Klage, das wehmutsvolle ‚Ach, ja' der Natur über den Menschen und die versuchende Kundgebung seiner Einsamkeit."[19]

Dieses entgegenkommende Ja der Natur, das wehmutsvoll, weil eben ohne Nein, sein soll, ist ein Empfangen der Einsamkeit des Menschen in der Weite und zugleich ein Bergen in sein Sich-be-finden qua Wiedererkennen. Es ist sicher, dass der *Brotos* früher ist als der *Anthropos*; dieser wankt zwischen Bejahung und Verneinung bzw. Ab- und Zusagen, jener hat vordem zwischen Erde und Himmel im reinen Ja des Sagens diesseits des Gegensatzes von Ja und Nein gestanden. In diesem Moment war *homo loquens* geboren.

Damit muss der *homo faber* umgedeutet werden. Ich muss zugeben, dass meine Ansicht über das Zeug, gemäß der ich die instrumentalistische Auffassung des Menschen als *homo faber* wegen ihrer Einseitigkeit oben bemängelte, selber engsichtig ist. Ist das Zeug auf der einen Seite nicht von gleicher Geburt wie die Sprache? Die Herstellung der Werkzeuge ist denn auch ein nachahmendes Wiedererscheinenlassen, darin der Mensch das Unbegreifliche wiedererkennt. Hören wir auf den Ding-Dichter R. M. Rilke.

> „Sehr frühe schon hat man Dinge geformt, mühsam, nach dem Vorbild der vorgefundenen natürlichen Dinge; man hat Werkzeuge gemacht und Gefäße, und es muß eine seltsame Erfahrung gewesen sein, Selbstgemachtes so anerkannt zu sehen, so gleichberechtigt, so wirklich neben dem, was *war*. Da entstand etwas blindlings, in wilder Arbeit und trug an sich die Spuren eines *bedrohten offenen Lebens* [...] Was für ein Ding? Ein Schönes? Nein. Wer hätte gewußt, was Schönheit ist? Ein *ähnliches*. Ein Ding, darin man das wiedererkannte was man liebte und das was man fürchtete und das Unbegreifliche in alledem."[20]

6. Ein wortloser Laut

Das Wort entstand in der „seltsamen Erfahrung", sich selbst wiedererkannt und somit anerkannt zu hören. Dies geschah nicht ein für allemal irgendwann in der undenklich alten Zeit. Denn jetzt noch kehrt das Wort zum Laut zurück. „Ist es nicht sosehr ein Wort als eher ein Laut?" So beginnend erzählt ein Ro-

[19] Ebd.
[20] R. M. Rilke: Sämtliche Werke, Bd. V (1965), S. 210 (Hervorhebung teilweise vom Verf.).

mandichter aus Nagasaki, Y. AOKI, in einem Artikel[21] über ein Wort, das zum Laut zurückgegangen zu sein scheint:

> Sie (die Dichterin S. FUKUDA in Nagasaki) wurde unversehens von einer dunklen Gestalt angerufen, die auf der Brandstätte saß und selber versengt war.
> – Geben Sie mir Wasser.
> Als sie ihr das zerquetschte Aluminiumgefäß gereicht und das faule Wasser trinken geholfen hatte, hauchte diese Gestalt den letzten Atem aus. Die Schilderung dieses schrecklichen Erlebnisses schließt sie mit den Worten: „Ein schwarz versengter Mensch, ich konnte nicht einmal erkennen, ob Mann oder Frau, blieb noch zwei Tage und zwei Nächte lebendig, nachdem er von der Atombombe getroffen worden war. Hat er nur aus dem starken Drang heraus gelebt, Wasser zu trinken? Als einige Tropfen des Wassers, das ich ihm gab, in seinen halb verbrannten Mund hineingefallen waren, brannte er völlig aus und nieder." – Was bedeutet das Wasser, auf das der mit der verkohlten Haut Umhüllte inständig gewartet hat? Was soll das Wasser heißen, das einen Augenblick ein Leben erleuchtet hat, dem die Zukunft geraubt wurde und das, sich niederkauernd und steif bleibend, nahe daran war, in Finsternis zu verschwinden?
> – Geben Sie mir Wasser.
> Es war wohl nicht mehr ein Wort, das nur hervorgebracht wurde, um durch das Durststillen Trost zu erlangen. Es kann ein Laut gewesen sein, den ein Leben selbst in tiefster Verzweiflung an seiner letzten Grenze von sich gab, – ein Laut des Gebetes, der so zum eigentlichen Glauben führen soll.

Neben dem Wort, das zum Zweck der Mitteilung hervorgebracht wird, um in dieser Welt zu leben, gibt es auch das Wort, um zu sterben. Wohin will ein solches Wort, das nicht einmal das des Wunsches ist, hinreichen? Nirgendwohin. Gerade deswegen wird es zum Laut des Gebets. H. KRINGS legt dar:

> „Durch den transzendentalen Ursprung der Sprache erklärt sich, warum auch der *wortlose Laut* schon oder noch etwas ›sagen‹ kann. [...] Er partizipiert an der Ungeteiltheit und Einfachheit *des ersten Moments*. Er gilt nur im Augenblick und vergeht im Nu; in diesem Nu aber ist er schlechthin sagend und wahr."[22]

In der konträren Entsprechung dazu, dass der Wortlaut als der, der er ist, aus dem anfänglich lautlosen Wort erklingt, ist ein wortloser Laut eben das erste anfängliche Wort oder aber das letzte Wort, welches, wie sich soeben zeigt, zum ersten Wort zurückgekommen ist. HEIDEGGER nennt es „die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein"[23]. Was passiert Menschen zwischen dem ersten und letzten Wort?

[21] In: Asahi Shimbun [Asahi Zeitung], 7. Aug. 2002.
[22] H. KRINGS: Transzendentale Logik (1964), S. 92 (Hervorhebung teilweise vom Verf.).
[23] M. HEIDEGGER: Wegmarken (1967), S. 149.

7. Das wahre Wort (I)

„Es könnte sein, dass, während wir die Kultur gepflegt haben, wir das Wahre verloren haben." So hat Y. KAWABATA (einer der bedeutendsten japanischen Romandichter und Literatur-Nobelpreisträger 1968) einmal gnomisch gesagt.

> „Keine der menschlichen Schöpfungen ist so wunderbar wie die Sprache und ihre Schriftzeichen. Im religiösen Bereich hat die ‚Sprachlosigkeit' große Bedeutung. Es kommt auch im alltäglichen Leben nicht selten vor, dass man sich der heimlichen Sehnsucht nach den uralten Zeiten hingibt, da es noch keine Sprache gab. Gleichwohl ist zu sagen, dass sich die Kultur eben wegen der Erfindung der Sprache sozusagen ohne Grenze entwickelt hat. Die Sprache hat gewiss jedem seine je eigene Individualität gewährt und doch zugleich entzogen. Wir haben nämlich die Vielfalt der Lebensstile ausprägen können, indem wir uns mittels der Sprache miteinander verständigen. Es könnte jedoch sein, dass, während wir die Kultur gepflegt haben, wir das Wahre verloren haben."[24]

Es sieht dennoch nicht so aus, als ob wir das Wahre zurückerhalten könnten, falls wir die Sprache und somit die Kultur aufgäben.

Vielmehr ist zu vermuten: nicht ein Wort, das das Wahre träfe, ist das wahre Wort, sondern ein Wort an der Scheidegrenze, wo das Wahre ineins mit ihm aufbricht und gerade wegen seiner in einem Nu wieder in die Verborgenheit gerät, anders gesagt, ein Wort im Augenblick, wo dasjenige, das, ineins mit ihm sich bewährend, zum Vorschein kommt, sofort gleichsam hinter es dahinschwindet. Auch danach bleibt zwar das Wort, das eigentlich momentan wäre, zurück; das bedeutet aber, dass das Wort nur das allmählich abgegriffene Überbleibsel seiner selbst geworden ist. Auch PLATON hält die geschriebene, d. h. bestehende Rede für ein Schattenbild *(Phaidros 276a)*. Als Überbleibsel des wahren Wortes ist das Wort wohl noch nicht falsch, aber eben als solches auch nicht mehr wahr. Dieses gleichsam neutrale Wort gibt sich doch als zuständig dafür aus, auch das Wahre treffen zu können, d. h. selber das wahre Wort sein zu können. Das Überbleibsel ist aber ständig; im Vertrauen auf diese Ständigkeit haben wir uns mittels Worten ver-ständigt und damit die Kultur gestiftet – auf Kosten des Wahren. In dieser Richtung kann es sogar dazu kommen, die Sprache als technisches Zeichensystem zu reorganisieren.

Der Gewinn der Kultur ist wohl der Verlust des Wahren. Dies aber erfolgte keineswegs dadurch, dass wir als Ersatz für das Wahre die Kultur erhielten. Nicht solcherart Geschäft haben wir unter Benutzung der Sprache gemacht.

[24] Y. KAWABATA: Zenshuh [Sämtliche Werke], Bd. 32 (1982), S. 206 f.

Denn wir hatten noch nicht ein Wort in den Händen, bis wir nicht dessen Überbleibsel zur Hand gehabt hätten.

Die Phänomenologie nimmt sich vor, ein binnenweltliches *ego*, das immer be-schäftigt und darauf bedacht ist, ob ihm etwas zum Vorteil oder zum Nachteil gereicht, und das hinter diesem Bedacht steckt, dieses anonyme, doch wankelmütige *ego* auf ein stetiges *ego* zurückzuführen, – dies, auf dass das *ego cogito* seine erste Evidenz revindizieren, d. h. sich selber wiederfinden soll. Eine derartige Reduktion sollte aber weniger an dem *ego*, dessen Wiederfinden als reines ego eher das Erfinden sein könnte, als vielmehr an der Sprache vollzogen werden. So gesehen ist auch verständlich, dass es Heidegger nicht um die gewaltsame Etymologie geht, für die er einigermaßen berüchtigt ist, sondern dass er darauf hinaus will, bei dem ersten anfänglichen Wort, d. h. bei dem wahren Wort, in dessen Blitzhelle das Wahre zum Vorschein kommt, noch einmal zugegen zu sein. Er behauptet denn auch manchmal, dass wir jeden Tag neu die Begriffe denken müssen, aber auch, dass das Wort viel denkender und eröffnender ist als wir selbst. Bei der Reinigung des *ego* bedarf es, wie ein Phänomenologe zugesteht, einer Gewalttat, um das *ego cogito*, das mit der Gegenwart der Welt mitgegenwärtig ist, außer Geltung zu setzen – auf dass es auf den Gedanken zurückkomme, der gerade vor der Entstehung der Welt denkt und, von dort her, sich jene Mitgegenwärtigkeit, d. h. die Verstricktheit des *ego* in die Welt durchschauen lasse. Aber wie steht es mit dem Wort bzw. mit der Sprache selbst?

8. Tiere, Blumen und Menschen

RILKE singt in der *achten Duineser Elegie*:

> [...] denn schon das frühe Kind
> wenden wir um und zwingens, dass es rückwärts
> Gestaltung sehe, nicht das Offene, das
> im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod.
> *Ihn* sehen wir allein; das freie Tier
> hat seinen Untergang stets hinter sich
> und vor sich Gott, und wenn es geht, so gehts
> in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen.
> *Wir* haben nie, nicht einen einzigen Tag,
> den reinen Raum vor uns, in den die Blumen
> unendlich aufgehen. Immer ist es Welt
> und niemals Nirgends ohne Nicht.

In einem Brief, den RILKE an einen russischen Leser schrieb, der ihn über diese Elegie befragt hatte, drückt er sich deutlich im Hinblick auf den Unterschied zwischen Tier und Mensch aus:

> „Das Tier ist *in* der Welt; wir stehen vor ihr durch die eigentümliche Wendung und Steigerung. [.....] Mit dem ‚Offenen' ist also nicht Himmel, Luft und Raum gemeint, auch *die* sind, für den Betrachter und Beurteiler, ‚Gegenstand' und somit ‚opaque' und zu. Das Tier, die Blume, vermutlich *ist* alles das, ohne sich Rechenschaft zu geben, und hat so vor sich und über sich jene unbeschreiblich offene Freiheit, die vielleicht nur in den ersten Liebesaugenblicken, wo ein Mensch im anderen, im Geliebten seine eigene *Weite* sieht, und in der Hingehobenheit zu Gott bei uns (höchst *momentane*) Äquivalente hat."[25]

Im Vorhergehenden haben wir überlegt: als wir erstmals zum Himmel emporblickten und die Weite, d. h. „das Offene" wahr-nahmen, also uns auf „Nirgends ohne Nicht" besannen, steigerten wir uns vom Tiersein zum In-der-Welt-sein. Nach der Ansicht RILKES jedoch soll gerade das Tier in der Welt sein. Es soll vor sich und über sich die offene Freiheit haben und in Ewigkeit gehen. DOHGEN (einer der größten Zen-Denker, 1200–1253) schreibt:

> „Schwimmen Fische im Wasser, so gibt es, so weit auch immer sie schwimmen, kein Ende des Wassers; fliegen Vögel am Himmel, so gibt es, so weit auch immer sie fliegen, kein Ende des Himmels."[26]

Es scheint also angemessen zu sein, gegenüber dem Bereich der kriechenden Landtiere, zu dem auch ein Mensch ehedem gehörte, die Luft und Wasser bewohnenden Tiere auszugrenzen. RILKE hat denn auch mit heimlichen Sehnsüchten gesungen:

> mit meinen Sinnen, wie mit Vögeln, reiche
> ich in die windigen Himmel aus der Eiche
> und in den abgebrochenen Tag der Teiche
> sinkt, wie auf Fischen stehend, mein Gefühl. *(Fortschritt)*

Im Sein von Tier wie auch Pflanze sieht der Dichter die Mit-sich-Identität ohne Nein. „Das Tier, die Blume, vermutlich *ist* alles das." Das ‚alles' heißt hier ‚ohne Nein', das wiederum bedeutet: „ohne sich Rechenschaft zu geben". Im Gegensatz dazu ist der Mensch immer mit-sich-nichtidentisch. HEIDEGGER legt den Fall Mensch dar:

[25] Zitiert aus: M. HEIDEGGER: Holzwege (1963), S. 263 (Hervorhebung teilweise vom Verf.).
[26] DOHGEN: Schohbohgenzoh, Bd. I (1990), S. 37; Vgl. Das Buch Genjôkôan aus dem Schôbôgenzo von Dôgen (übersetzt und erläutert von R. ÔHASHI und H. BROCKARD) in: Philosophisches Jahrbuch 83/2, S. 402–415.

„Der Mensch ist der, der er ist, indem er ständig nicht ist, der er ist."[27]

Nur vermittelt durch Nicht ist der Mensch der, der er ist, weil er „den Tod sieht". Darum haben wir uns selber ständig Rechenschaft zu geben. Dasjenige jedoch, womit und wodurch wir uns Rechenschaft ablegen, d. h. die Sprache, stellt ursprünglich den Grund dar, aus dem wir uns Rechenschaft schulden. Denn: indem wir, wie oben gezeigt, dadurch unseres In-der-Welt-seins gewahr werden konnten, dass wir uns auf der Erde und unter der Weite des Himmels be-finden, haben wir die Sprache erhalten, die es mit sich gebracht hat, dass wir „vor der Welt stehen". Seither können wir nie die Sprache verlassen und die vor uns stehende Welt ist die ständig mit ihr belegte, ja vielleicht bedeckte, wenn es auch dahingestellt sein mag, ob die Welt nicht sogar eine mit der Sprache verdeckte ist, indem sie von uns vor-gestellt wird. Es ist daher bei uns so: „immer ist es Welt", und so ist es folglich die Welt, die wir „rückwärts sehen".

9. Das ins Offene gewandte Schutzlossein

Wenn wir abermals, die Sprache oder deren Bedeutungen abschüttelnd, kopernikanisch uns umwendeten und vorwärts sähen, was für eine Welt zeigte sich uns? RILKE improvisiert in einem späten Gedicht[28] ohne Titel:

Was uns schließlich birgt,
ist unser Schutzlossein und dass wir so
ins Offene wandten, da wirs drohen sahen.

Wenn wir abermals vorwärts sähen, könnten wir sehen: unser Schutzlossein birgt uns. Was bedeutet unser Schutzlossein? Das ‚und' im Gedicht leitet zu der Erklärung über. Es heißt: wir wandten so ins Offene, da wir es drohen sahen. Warum wird das Verb in das Präteritum gesetzt? HEIDEGGER legt wie folgt aus: „Das Schutzlossein kann nur dann bergen, wenn die Abkehr gegen das Offene umgekehrt wird, so dass es sich dem Offenen zu- und in dieses wendet"[29], das heißt, wenn das Rückwärtssehen in das Vorwärtssehen umgekehrt wird, so dass es vor sich jene offene Freiheit hat. Wir könnten meinen: das Schutzlossein ist nichts anderes als das Sprachlossein, und das Sprachlossein, wonach wir auch im Alltagsleben uns (zurück)sehnen, birgt nur, insofern wir das Schutzlossein schon wandten. Indessen aber will HEIDEGGER in diesem

[27] M. HEIDEGGER: GA 55, S. 375.
[28] R. M. RILKE: Sämtliche Werke, Bd. II, S. 261.
[29] M. HEIDEGGER: Holzwege, S. 276.

Präteritum das gleichsam logische Perfektum sehen und sagt: „Im Gewendethaben ist das Schutzlossein im vorhinein als Ganzes in seinem Wesen gewendet“[30]; also wenden wir es nicht jeweils im einzelnen Fall, da es droht. Dazu aber ist die vorherige Zukehr des Offenen erforderlich. So vollendet HEIDEGGER seine Auslegung mit dem Satz:

> „Das Offene selbst muss sich in einer Weise uns zugekehrt haben, dass wir ihm das Schutzlossein zuwenden können.“[31]

Das Offene kehrte sich wohl uns zu und zwar tatsächlich. Es ist eine Tatsache, dass wir das Schutzlossein drohen sehen. Aber wann denn? Im einzigartigen Augenblick, da der Mensch erstmals den Horizont und dessen Jenseits schaute. Und als er geschaut hatte, erhob er den Kopf und wandte sich dem Himmel zu – ins Offene. Das ereignete sich in derjenigen heiteren Trauer, mit der der Mensch auch seiner Sterblichkeit gewahr werden sollte. Im Gegensatz dazu sind Tiere, ohne „besonders in Scholle und Geäst geschützt“ zu sein, mit „ihrer dumpfen Lust“ tatsächlich in das Offene eingelassen. Der junge RILKE hat in seinem noch sanften Dichtertum gesungen.

> Wenn sich der Tag hinterm Hange verlor,
> will ich mirs singen … Indessen
> singen schon oben die Sterne. *(Lieben XXI)*

Gleichwohl sind wir bald danach Betrachter und Beurteiler geworden, für die den Himmel, Luft und Raum nicht das sind, was sie sind, sondern das durch das Wort Vertretene. Sie sind nur Gegen-stand geworden. Der Mensch steht ihnen gegenüber. DOHGEN führt weiter:

> „Daher könnten, wenn es Vögel oder Fische gäbe, die sich im Wasser oder im Himmel erst bewegen wollten, nachdem sie das Wasser ganz durchmessen haben und den Himmel ganz durchmessen haben, Vögel und Fische weder im Wasser noch im Himmel den Weg erlangen oder ihren Ort erlangen.“[32]

Wir sind nicht mehr in der Welt, in dem Sinne „dass wir nicht sehr verlässlich zu Hause sind in der gedeuteten Welt“ *(Duineser Elegie I)*. Und dies sollen nach RILKE die findigen Tiere schon merken. Im Namen der Kultur und Erziehung aber wenden wir schon das frühe, tier-artige Kind um. Wir zwingen es dazu, dass es im umgewandten Gesichtskreis Tiere sehe, und den Tieren wird auch der „Schutz“ innerhalb solch eines Gesichtskreises geboten. Wir lehren

[30] Ebd.
[31] Ders., ebd., S. 277.
[32] DOHGEN: Schohbohgenzoh, Bd. 1, S. 38; übersetzt von R. ELBERFELD.

Kinder die nach Lichtjahren gemessene Entfernung zu Sternen. Das Gestirn steht jetzt nur in der extremsten Ferne. Der Himmel, das Universum ist schon durchmessen worden. Die Weite des bestirnten Himmels kann man nicht mehr erfahren. H. BLUMENBERG schließt seine Abhandlung *Licht als Metapher der Wahrheit* mit der folgenden Passage:

> „Schon gibt es Menschen, die noch nie einen Stern gesehen haben: *Gestirne? Wo*? ist der glaubwürdig gewordene ungläubige Ausruf des modernen Lyrikers der großen Stadt."[33]

10. Das wahre Wort (II)

Wenn dem so ist, soll der Mensch, gemäß dem obigen Zitat von RILKE, zumindest auf „seine eigene Weite" achten, die er in den ersten Liebesaugenblicken im anderen, im Geliebten, sehen kann. Was für ein Wort aber kommt in diesen Augenblicken hervor? Was für ein Wort ist es, in dem das einstige Wort, das gleichsam aus der anfänglichen Weite erklang, mitklingt?

In *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* hören wir eine Sängerin ein unbekanntes Lied[34] vortragen.

> Du, der ichs nicht sage, dass ich bei Nacht
> weinend liege,
> deren Wesen mich müde macht
> wie eine Wiege.
> Du, die mir nicht sagt, wenn sie wacht
> meinetwillen:
> wie, wenn wir diese Pracht
> ohne zu stillen
> in uns ertrügen?
> (kurze Pause und zögernd)
> Sieh dir die Liebenden an,
> wenn erst das Bekennen begann,
> wie bald sie lügen.

So verhält es sich auch mit der Geschlechtsliebe: Wenn erst das Einanderfühlen begann, fühlen sie bald nur einander an, d. h. nur berühren. Ein wahres Wort in den ersten Liebesaugenblicken geht im Nu in Unwahrheit über und wird sogar gelogen. Das bezeugt aber einzig und allein: Nur ein Wort in dem Moment, wo das Wahre mit diesem Wort selber, das aus dem Schweigen

[33] H. BLUMENBERG: Ästhetische und metaphologische Schriften (2001), S. 171.
[34] R. M. RILKE: Sämtliche Werke, Bd. VI, S. 936.

aufbricht, verloren geht, ist das wahre Wort. Nicht dass diese Kurzlebigkeit mahnte, das wahr werdende, gleichsam an der Schwelle stehende Wort zurückzuhalten. Diese Zurückhaltung würde eher bedeuten, dass das Wahre das Unsagbare sei. Um so weniger dürfen wir das Ungesagte mit dem Unsagbaren gleichsetzen:

> „Das Wahre ist das Ungesagte, das nur im streng und gemäß Gesagten das Ungesagte bleibt, das es ist."[35]

Mit dem Ungesagten meint HEIDEGGER offenbar das an der Schwelle stehende Wort. Aber wie zeitigt sich ein solches Wort?

11. Das Wort als Überrest seiner selbst

PLATON lehrt, „im Wort die Wahrheit des Seienden anzuschauen" *(Phaidon 99e)*. Denn man würde ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn man mit den Augen nach den Dingen sähe und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Zur Illustration führt er die Erfahrung an, dass sich viele Betrachter der Sonnenfinsternis die Augen verderben, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne betrachten. Wenn man sich blenden lässt, versinkt die Wahrheit des Seienden ins Dunkel und bleibt unanschaubar. Dennoch kann sie, auch und gerade wenn sie im Wort angeschaut wird, in der Dunkelheit bleiben, indem das Wort eine Zeit lang der Schatten seiner selbst geworden ist, in welchem Schatten es selber steht, ja sich entzieht. So kann ein Wort als bezeichnendes Bild eines Dinges dieses nicht so sehen lassen, wie es ist, sondern eher überschatten. Dann ist zu befürchten, „dass, wer das Seiende im Wort betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer es in den Dingen betrachtet" *(Phaidon 100a)*. PLATON kann das freilich nicht zugeben.

Wir möchten in einem Spruch des BASHOH (eines der großen japanischen Wanderpoeten 1644–1695) den Ansatz dazu finden, zum reinen Wort hinzudenken:

> „Bevor das helle Licht, in dem die Dinge zum Vorschein kommen, in der Seele erloschen ist, soll man sie im Wort fest-halten."[36]

Die Helle aber ist die vom Wort mitgebrachte, in die es sich bringt. Deshalb kann und muss man umschreiben: „Bevor ein Wort, durch das die Dinge zum

[35] M. HEIDEGGER: GA 55, S. 180.

[36] D. HATTORI (ein Anhänger von BASHOH): Sanzoushi [Drei Büchlein], in: Nihon Koten Bungaku Taikei [Japanische Klassikerausgabe], Bd. 66 (1961), S. 401.

Vorschein kommen, nicht selber aus dem Sinne gekommen ist, soll man es mit ihm selbst fest-stellen." Das Wort, das vorüber- und ausgegangen ist, bleibt nur noch als Überrest seiner selbst zurück. Deswegen können wir bei seiner Verwendung die Dinge nur nachträglich aussprechen und zwar in Wortgefügen, von denen wir meinen, sie könnten beliebig wegfallen und durch anderes ersetzt werden.

12. Worte und Dinge

„Warum, wenn es angeht, also die Frist des Daseins hinzubringen, als Lorbeer [...] warum dann Menschliches müssen?" So fragt sich Rilke in der *neunten Elegie* und versuchend antwortet er darauf: „weil uns scheinbar alles das Hiesige braucht". Doch scheint es nur, als dass das Hiesige uns brauche. „Dieses Schwindende" geht „uns, die Schwindendsten", seltsam an. Doch seltsam ist es, uns anzugehen. Der Dichter antwortet nach einem Weilchen immer noch ahnend. „Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen, [...] zu sagen *so*, wie selber die Dinge niemals innig meinten zu sein" – zu sagen, auf dass sie sich erst als das zeigen, was so ist, als sei es ihr erster Tag. Nicht als das, was in ihrem immerwährenden Wesen ist, sondern als das, was „einmal, nie wieder" zur rechten Zeit ihrer vergänglichen Wandlung in ursprungsfrische Begegnung kommt. Und dann wird ein heiteres Geheiß erteilt. „Sag ihm [dem Engel] die Dinge", und nicht den Mitmenschen. „Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann". Denn „vergänglich, traun sie [die Dinge] ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu". Wieso aber sind wir ein Rettendes? Ist das Sagen wirklich ein Retten, wie sollen wir sagen? Es muss noch einmal, und zwar jetzt, an Dingen selber bestätigen werden. „Erde [das Hiesige], ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar* in uns erstehen [...] einmal unsichtbar zu sein?" Warum aber ist es denn die Rettung eines Dinges, einmal unsichtbar zu sein? Warum ist es das Glück eines Dinges? Vermutlich, weil es nicht mehr im Gegenüber steht, indem wir unserseits nicht mehr entgegenstehen. d. h. indem die Menschen – obgleich ihr „Schicksal: gegenüber sein" *(Duineser Elegie I)* ist – sich eines Dinges nicht mehr bemächtigen, es nicht mehr sichtbar machen.

Das Licht ruft die mannigfaltige Farbe hervor, indem es die Dinge anscheint, nein, sie anstößt. Der Himmel, zu dem wir aufschauen, scheint – als ob er es wäre – blau, indem das Licht die fast durchsichtige Luft vor dem hintergründigen Dunkel anscheint. Das heißt, dass das eröffnende Licht in dem von ihm Eröffneten aufgeht und vergeht, so dass der Anschein erweckt wird, als ob die Farbe das Attribut eines Dinges wäre, anders gesagt, als ob Rot,

Blau usw. auch im Dunkeln das wäre, was es ist. Um so mehr bliebe auch das Ding, das so und so geartet wäre, als Substanz stehen. Auch das Wort, das dem von ihm bezeichneten Ding anhaftet und anhängt, bleibt stehen, doch gerade als Wort, dem das von ihm selbst mitgebrachte Helle verloren geht. Solchem Wort fehlt es, dass das Wort das ist, das es ist. Es ist, wie gesagt, nur noch das Überbleibsel seiner selbst. Dann ist erneut zu fragen, was es bedeutet, dass das Wort-Helle in der Seele erlischt und das Ding einmal unsichtbar wird, dies aber, um unsichtbar in uns aufzuerstehen.

Mit den Worten, wenn sie aus der Welt verschwinden, gehen die Gegenstände selbst verloren. Kann man – ohne auf die alte magische Einheit von Wort und Gegenstand einzugehen – doch nicht in höherem Sinne sagen, dass das Wort der Gegenstand sei, d. h. es dasjenige sei, was sich mit ihm eröffnet? Da die Gegenstände durch die Worte erst aus dem Nichts hervorgehoben werden, so kehren sie, wenn sich die Worte verlieren, auch wieder ins Nichts zurück.

Wie Goethe-Kenner wohl sogleich merken, ist der vorige Absatz nur eine Variante zu *Maximen und Reflexionen* (Nr. 1147 und 1148), indem ‚Ansichten' darin durch ‚Worte' ersetzt wird. Um diese Anschauung kurz darzulegen: die erste Form der Sprache ist das Wort, das zugleich das Ding zur Darstellung kommen lässt und es, und keinesfalls seine Vorstellung, evoziert. Und erst aufgrund dieses Zusammenfallens kann das Wort auch das Ding abschatten und dann sogar überschatten, schließlich so sehr, dass das Ding mit dem Wort, das seinerseits wie ein Ding aussieht, eigens bezeichnet, nein beklebt werden muss. Nicht nur einem Dichter vom Rang Goethes, sondern jedermann, dessen Leben großteils ein Irrgang durch Worte ist, kommt dieser Gedanke und fällt doch dem Vergessen anheim, in welcher Vergessenheit jeder ihn wegen seines wort-idealistischen Charakters bemängeln soll.

13. Das Wort-Helle

Hier ist es angebracht, die geflügelten Worte Rilkes wiederzugeben: „Es war in jedem Gegenstand eine ganze Innenwelt herausgestellt [wie Monade], als ob ein Engel, der den Raum umfasst, blind [fensterlos] und in sich schaue." (Brief an Ellen Delp vom 27. Oktober 1915) Und ich möchte als eine Grundthese der Wort-Ontologie, wie weit sie auch davon entfernt sein mag, den universal-ontologischen Charakter anzunehmen, die im Hinblick auf die Monadologie am Beginn angegebene Wendung von Heideggerischer Prägung wiederholen: das, was eigentlich hervor-gebracht wird, ist das Von-sich-her-

aufgehend-Hereinblickende, und vordem erscheint nichts. Das besagt denn auch die in der Phänomenologie gemeinte Intentionalität, wenn die Einheit zwischen ausdrückendem Gedanken und ausgedrückter Anschauung angesprochen wird. Nicht umsonst, geschweige denn wegen seiner Unverständlichkeit, hat W. WUNDT früher schon gesagt, die ganze phänomenologische Erkenntnis lasse sich deduzieren auf den Satz: A = A.[37] Das Hervor-gebrachte, zugleich das Von-sich-her-aufgehend-Hereinblickende, was in sich den inneren Rückkehrpunkt enthält, ist nichts Geringeres als eine mitgebrachte Helle, in die sich das Wort bringt. Nicht von außen her kommt das Helle und Licht; trotzdem erweist es sich nicht als *lux interiori*. Denn *lux interiori* unterscheidet sich zwar von *lumen naturae*, aber infolge dieses Unterschieds hat es sich auch versehentlich in den Bereich der Transzendenz versetzt, darum soll es möglicherweise von dort her hereinstrahlen. In der neuzeitlichen Philosophie hat sich *res cogitans* durchweg eine Lichtquelle, die als *lux interiori* angesehen wird, gedünkt, wenngleich es zum einen durch den Leibnizschen Begriff der *aperception* entpsychologisiert und ontologisiert, zum andern durch den Kantischen der Apperzeption entsubstanziert wurde.

Die Helle aber erlischt. Nicht weil sich eine Disparität zwischen dem Hervor-gebrachten und dem Von-sich-her-aufgehend-Hereinblickenden zuträgt. Die Helle, das Eröffnende, geht, wie schon formuliert, in dem Erhellten, dem Eröffneten, auf und vergeht selber. Gerade weil das Eröffnende dahingeht, gerät auch das Eröffnete ineins damit außer Sicht. Wohin verschwindet das Ding? Dahin, dass es in uns „unsichtbar" wieder erstehe – in uns, die wir „sagen", die wir damit „die Verwandler der Erde" sind.

14. Gedanken zur Identität

„Das Tier, die Blume, vermutlich *ist* alles das, ohne sich Rechenschaft zu geben." Um formal zu schreiben: A ist A. Das ist wahr, ohne dass es sich Rechenschaft zu geben brauchte. Das ist aber, obgleich einfachhin wahr, leer. Wenn es jedoch aus der Leerheit herausgegangen wäre, verlöre es seine Wahrheit. A würde dann Nicht-A. Wenn aber dabei gedacht wird, dass sich A in seine Falschheit verwandle, dann lässt sich die Unterscheidung zwischen Negation und Privation vernachlässigen, was keine bloße unbedachtsame Vermengung meint. Nur im Bereich, wo sich Position und Negation verteilen, ist A auszu-

[37] Vgl. M. HEIDEGGER: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, S. 47.

sagen, z. B. A ist b, und dort erst handelt es sich um den Gegensatz zwischen wahr und falsch. Hingegen bleibt A-sagen diesseits dieses Gegensatzes.

Und doch: A wird Nicht-A, dies ist eben A-sagen. Weshalb? Weil A-sagen, indem es sich von der *terminatio*: A ist A, los-sagt, die *de* [los-von]-*terminatio* des A als Nicht-A ist. Wie der ganze Berg in der Dämmerung zu dem nur grenzzeichnenden Grat seiner, d. h. zu seiner Bergheit wird, so kommt A durch ‚de' zu seinem *terminus*, d. h. zum Wort, was doch keinerlei Verlust an seinem Sein bedeutet. A kommt bei Menschen durch das ‚un' der Un-endlichkeit hindurch zu seiner Endlichkeit, während „das Tier in Ewigkeit geht", d. h. in Unendlichkeit. In seiner Einsamkeit unter der Weite des Himmels, und nicht in einer Verlassenheit unter den Mitmenschen, sprach ZARATHUSTRA: „Alles Sein will hier Wort werden" (III. Teil, *Heimkehr*).

Erst durch A-sagen wird A zu demjenigen, was A ist. Erst durch A-sagen wird A auf der Stelle wieder zu: A ist A. In diesem Satz also versteckt sich das Werden-des A-zu- sich selbst und dessentwillen Nicht-A. Wenn das Urteil, wie KRINGS darlegt, wesentlich darin bestehen soll, „dass das Seiende im Gegen-stand und das Seiende im Selbst-stand gegeneinander und zugleich selbig gesetzt werden"[38], so lässt sich dieses Verhältnis eben im Identitätssatz am deutlichsten erblicken, dass nämlich das Subjekt A im Gegen-stand und das Prädikat A im Selbst-stand gegeneinander und zugleich selbig gesetzt werden. Was anderes als reines Nicht-A kann aber dieses Gegeneinander, das mit dem ‚selbig' zusammengebracht wird, bewerkstelligen? Hier fallen Wort und Sprache zusammen.

Das Aufgehen des A führt in solches, was als Untergehen gegen es ist. Das Subjekt A geht von dem Prädikat A und dieses in jenem auf. Das Einfachste auf der Erde, d. h. „Hier", das „des Säglichen Zeit" ist: A ist A, ist keineswegs ein Satz, mit dem man offene Türen einrennt, sondern die Tauto-logie, welche die Tür vom im Gegen-stand geborgenen A zum A im Selbst-sein aufstößt. Das Einfachste auf der Erde ist die Unsichtbarkeit schlechthin. Die einfachste Bestimmung auf der Erde besteht diesseits aller okularen Bestimmungen.

Insofern wir dagegen beim A im Gegen-stand hängen bleiben und somit nicht davon abkommen, die Identität, zu der alles gehört, für eine nichtssagende Eitelkeit zu halten, so dass wir nur dabei bleiben, uns von der Identität loszusagen, waltet „Schicksal: gegenüber sein", das uns, den aufrecht stehenden Zweibeinern, eigentümlich ist. Wegen dieses Schicksals ist unser Fortschritt dazu bestimmt, sich als ein Rückschritt zu erweisen, „von der Weite, in die

[38] H. KRINGS: Transzendentale Logik, S. 148.

ich hinaussehe und in der ich mich vielleicht verlieren kann, in die Näherung der Weite"[39], um A. BARUZZIS schöne Passage anzuführen. Im Mittelpunkt steht dabei „der Mensch und jetzt jeder Mensch, der sich nicht mehr zufrieden gibt, in *eine Weite* hinauszusinnen, vielmehr sozusagen hautnahen Kontakt mit allem haben will"[40]. In der Zen-Meditation übrigens sitzt man, die Hände faltend und die Augen sanft schließend, mit gekreuzten Beinen, was heißt, jenes schicksalhafte Gegenüber und den Willen zum Kontakt einmal bis zum Nullpunkt zurückzuziehen und aufs neue sich anzufangen. Kurz gesagt: A ist A, heißt: ineins damit, dass A Nicht-A ist, ist A zugleich A.

Damit und weil A das ist, was A ist, schattet sich das „A ist A", ein wenig ab, um einen Hauch des A-sagens, d. h. um ein Nicht-A. Das „A ist A", kann also nicht heißen: A ist alles A. Wenn A auch alles A sein mag, ist A doch *vermutlich* alles das, wie es in der zweimal zitierten Stelle aus einem Brief RILKES steht. Das „A ist A" heißt eigentlich: A ist gleich A, A ist wie A. Um es in einer mathematischen Formel auszudrücken, deutet die Formel $1 = 1$ von selbst auf $1 < 1$, hin. Das zeigt, wie glücklich ein Ding sein kann. Wir sagen auch: wenn ich so bin, wie ich bin (wenn ich bei mir selbst bin), dann bin ich glücklich. KRINGS durchschaut diesen Sinn der Identität als *similitudo*:

> „Die im Begriff der *similitudo* mitgedachte Verschiedenheit besteht also nicht in inhaltlichen Abweichungen [...] Sie ist die Ähnlichkeit, die das Seiende selbst mit sich hat, sofern es erschienen ist."[41]

DOHGEN sprach aber prägnant:

> Das Wasser ist klar ganz bis auf den Grund,
> Fische beim Schwimmen sind gleich Fischen.
> Die Luft ist weit und durchsichtig bis in die himmlischen Höhen,
> Vögel im Flug sind wie Vögel.[42]

Die himmlische Leere schattet sich etwas ab, um der Wahrheit „A ist A" willen. Gerade wegen des wahren Wortes, das wir Menschen doch als die Helle vernehmen, wird der reine Himmel ein wenig schattiert. So dichten und schweben einige Wölkchen, die hinauf in die heitere Weite weisen. HEIDEGGER sagt:

> „Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind."[43]

[39] A. BARUZZI: Die Zukunft der Freiheit (1993), S. 201 f.
[40] Ders., ebd., S. 202 (Hervorhebung vom Verf.).
[41] H. KRINGS: Transzendentale Logik, S. 145.
[42] DOHGEN: Schohbohgenzoh, Bd. 1. S. 140.
[43] M. HEIDEGGER: Wegmarken, S. 194.

Und RILKE singt in seinem eigentümlichen d-Moll:

> Die sich nicht Himmel fühlte, da sie klar war,
> und Himmel sein muss um der Wolken willen. *(Ô Lacrimosa)*

SCHLUSSBEMERKUNG

Unsere Kultur, deren Grundlage die Sprache darstellt, ist wohl weder Betrug noch Erfindung. Erst für die menschliche umgewandte Kultur kann und muss die Wahrheit allein dastehen und doch leer sein und bleiben. Noch konkreter gesagt: Wir, die der Wahrheit nie verborgen sein können, streben doch danach, deren Leerheit auszufüllen, und setzen somit die Wahrheit in die Un-wahrheit um, welche wir als unsere Kultur pflegen. Unsere Kultur ist, weil umgewandt, nicht so beschaffen, dass sie, wie beim Tier, das „seinen Untergang stets hinter sich hat", je vom Untergang von hinten her eingeholt wird, sondern sie hat ihn vor sich. Sie ist eschato-logisch.

Zusammenfassung

YAMASHITA, Yoshiaki: **Vom Ursprung der Sprache – aus der Identität her gesehen.** Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 235–259

In der Unterscheidung von *Brotos* (im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern Sterblicher) und *Anthropos* (unter anderen Lebender) erweist sich der Mensch als ein einzigartiges Wesen, das sich nur monadologisch deuten lässt. Denn seine Einzigartigkeit gründet in der Einsamkeit des aufrecht Stehenden, der zum Himmel hinaufgeblickt hat, welcher sich sogar über die fernste Ferne hinaus weitet. Erst in solcher Einsamkeit sind der wortlose Laut und zugleich dahinter das lautlose Wort zu vernehmen. Da entstand die Sprache. Aber gerade wegen der Sprache sollte der Mensch sich umwenden. Die anfängliche Vertrautheit mit der Welt ist damit verloren gegangen, weil er sie vor sich sieht. Die Besinnung auf die Identität, den Geburtsort des Wortes, kann wohl diesen Gang rückgängig machen, so dass das Wort an den Ort, wo es eigentlich ist,

Summary

YAMASHITA, Yoshiaki: **About the origin of language – as far as identity is concerned.** Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 235–259

As to the distinction between *brotos* (mortal being in contrast to the immortal gods) and *anthropos* (he who lives among others) man has turned out to be a unique being that can only be interpreted monadologically, for his uniqueness is based on the loneliness of the erect creature looking up into the sky which even exceeds the most distant distance. Only this loneliness makes it possible to hear the silent sound and, simultaneously, the silent word behind it. This is when langugage originated. But it is definitely because of language that man should turn around. The original familiarity with the world has been lost because man sees it in front of him. The reflection on identity, the birthplace of the word, may reverse this course so that the word is brought to where it actually is. This is what Rilke's eighths and ninth *Duinese Elegy* is all about.

gebracht wird. Davon künden Rilkes achte
und neunte *Duineser Elegie.*

Brotos – Anthropos	Brotos – anthropos
Homo loquens	Homo loquens
Identität	Identity
Monadologie	Monadology
Wort	Word
Zweibeiner	Human being

Literatur

BARUZZI, A: Die Zukunft der Freiheit. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1993.

BLUMENBERG, H: Ästhetische und metaphologische Schriften. – Frankfurt/M: Suhrkamp, 2001.

GADAMER, H.-G.: Neuere Philosophie I, Gesammelte Schriften, Bd. 3. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

GERHARDT, C. J.: Die philosophischen Schriften von G.. W. Leibniz, Bd. II. – Hildesheim; New York: Georg Olms, 1978.

HATTORI, D.: Sanzoushi [Drei Büchlein]. In: Nihon Koten Bungaku Taikei, Bd. 66 [Japanische Klassikerausgabe]. – Tokyo: Iwanami-shoten, 1961.

HEIDEGGER, M.: Heraklit, Gesamtausgabe (= GA) Bd. 55. – Frankfurt/M.: Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, M.: Metaphysische Anfangsgründe der Logik, GA 26. – Frankfurt/M.: Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer, 1972.

HEIDEGGER, M.: Vorträge und Aufsätze. – Stuttgart: Günther Neske, 1997.

HEIDEGGER, M.: Holzwege. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1963.

HEIDEGGER, M.: Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20. – Frankfurt/M.: Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, M.; FINK, E.: Heraklit. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970.

HEIMSOETH, H.: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974.

KANT, I.: Kritik der praktischen Vernunft, Werke (Akademieausgebe) Bd. V. – Berlin: De Gruyter, 1968.

KAWABATA, Y.: Bunscho Touhon [Lehre zur Stilistik]. In: Zenshuh [Sämtliche Werke] Bd. 32. – Tokyo: Sinchosha, 1982.

KRINGS, H.: Transzendentale Logik. – München: Kösel, 1964.

MANN, Th.: Doktor Faustus. – Frankfurt/M.: Fischer, 1980.

RILKE, R. M.: Auguste Rodin. In : Sämtliche Werke Bd. V. – Frankfurt a. M.: Insel, 1965.

RILKE, R. M.: Gedichte 1906 bis 1926. In: Sämtliche Werke, Bd. II. – Frankfurt/M.: Insel, 1982.

RILKE, R. M.: Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. In: Sämtliche Werke, Bd. VI. – Frankfurt/M.: Insel, 1966.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H.: Die Philosophie Martin Heideggers. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

Prof. Yoshiaki Yamashita, Jousui-shinmachi 2-2-13, Kodaira-shi, J-187 Tokyo
E-mail: mimoza@mpd.biglobe.ne.jp

Verbilligte Duplikate aus der Bibliothek des IGW (II)

Fortsetzung von Seite 234

BUCHINGER, Otto: **Vom Marinearzt zum Fastenarzt. Metamorphosen eines Wandernden** (1955, 251 Seiten). **Preis:** EUR 10.00

BUDWIG, Johanna:

Das Fettsyndrom. Die fundamentale Bedeutung der Fette und anderer Lipide ([2]1972, 162 Seiten). **Preis:** EUR 5.00

Der Tod des Tumors. Bd. II. Die Dokumentation ([2]1979, 324 Seiten). **Preis:** EUR 7.00

Öl-Eiweißkost (1967, 131 Seiten). **Preis:** EUR 5.00

CARPI, Pier: **Die Prophezeiungen von Papst Johannes XXIII. Die Geschichte der Menschheit von 1935 bis 2033** (1982, 180 Seiten). **Preis:** EUR 5.00

CHESI, Gert: **Susanne Wenger. Ein Leben mit den Göttern** (1980, 255 Seiten, Bildband)
Berichtet über die Integration der österreichischen Künstlerin Susanne Wenger in das religiöse Leben der Yoruba in Nigeria, deren Priesterkaste sie mittels Orakelspruch beauftragte, verfallene Ritualplätze, Schreine und Symbole wiederherzustellen. **Preis:** EUR 20.00

DA FONSECA, Gonzaga: **Maria spricht zur Welt. Fàtimas Geheimnis und weltgeschichtliche Sendung** ([10]1952, 306 Seiten). **Preis:** EUR 5.00

DÄNIKEN, Erich von: **Erscheinungen. Phänomene, die die Welt erregen** ([10]1974, 301 Seiten) **Preis:** EUR 3.00

DAIM, Wilfried: **Experimente mit der Seele** (1949, 78 Seiten)
Berichte über Forschungen zu Telepathie, Hellsehen und Psychokinese. **Preis:** EUR 5.00

DELACOUR, J. B.: **Vom ewigen Leben. Berichte und Thesen über die Wiedergeburt des Menschen** (1974, 260 Seiten). **Preis:** EUR 5.00

DE LA CROIX, Sr. Marie: **Stimme aus dem Jenseits** ([5]1975, 76 Seiten)
Manuskripte über das Fegfeuer. Gespräche einer verstorbenen Nonne mit ihrer noch lebenden Mitschwester. **Preis:** EUR 2.00

DEML, Franz: **Das Ewige Evangelium des Geistzeitalters. Theologie der Zukunft auf prophetischer Grundlage** (1980, 571 Seiten)
Neuoffenbarungswerk. **Preis:** EUR 15.00

Sämtliche aufgeführte Bücher (teils neuwertig, teils gebraucht) sind zum angegebenen Preis (inkl. Versandspesen) **ausschließlich direkt** zu beziehen bei:

Resch Verlag und Buchhandel, Maximilianstr. 8, Pf. 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-586463
E-Mail: IGW@uibk.ac.at www. uibk.ac.at/c/cb/cb26/

Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 261–266

ANDREAS RESCH

LEXIKON DER PARANORMOLOGIE

Die Idee eines Lexikons der Paranormologie geht schon in die 1960er Jahre zurück, wo ich mich mit dem Gedanken befasste, den gesamten Bereich des Paranormalen zumindest begrifflich einzufangen.

1. Geschichte

Als ich 1969 zu Vorlesungen über den Bereich des „Okkulten" an die *Accademia Alfonsia*na, Päpstliche Lateranuniversität, nach Rom berufen wurde, stand ich vor dem großen Problem, einen Begriff zu finden, der den Gesamtbereich des Paranormalen abzudecken vermag, ohne dabei schon eine Deutung zu enthalten, ist doch in den meisten Fällen selbst die Sicherung der Echtheit der Phänomene noch offen. Als Ausweg bediente ich mich zunächst der allgemeinen lateinischen Formulierung: *Introductio in scientiam phaenomenum paranormalium* (Einführung in die Wissenschaft der paranormalen Phänomene). Diese Formulierung fasste ich schließlich in den Begriff *Paranormologie* zusammen, der ganz neutral die „Wissenschaft der paranormalen Phänomene" bezeichnet, zumal der Terminus „Parapsychologie" sich als zu eng und Begriffe wie „Esoterik" oder „Okkultismus" sich als zu unwissenschaftlich erwiesen.

2. Paranormologie

Der Begriff „Paranormologie", der bereits in die Deutsche Bibliographie eingegangen ist und international verwendet wird, ist, wie schon angedeutet, frei von jeder Fachbeschränkung, jeder Ausgangshypothese, jeder Deutungsrichtung, und eignet sich daher zur Bezeichnung des wissenschaftlichen Bemühens um den *Gesamtbereich des Paranormalen,* einschließlich der wissenschaftlichen Bemühungen der diesbezüglichen interdisziplinären Betrachtungen und der Parapsychologie. Gerade im Bereich des Paranormalen hat der Grundsatz zu gelten: „Das Phänomen hat die Wissenschaft zu bestimmen

und nicht die Wissenschaft das Phänomen." Als paranormal werden daher ganz allgemein jene Grenzphänomene bezeichnet, deren Verlaufsstrukturen von den bekannten Naturprozessen bzw. den wissenschaftlich anerkannten Vorstellungsmustern der Deutung von Welt und Mensch abweichen oder abzuweichen scheinen.

3. Lexikon der Paranormologie

Für das *Lexikon der Paranormologie*, wo es nicht um die Erforschung von Grenzphänomen, sondern ganz allgemein um die Beschreibung von Grenzgebieten geht, wird der Begriff „Paranormologie" auf den Gesamtbereich der Grenzgebiete der Wissenschaft ausgedehnt, um auch sämtliche kulturelle Deutungs- und Verhaltensformen in diesem Bereich einzubeziehen.

Die erste Frucht dieses lexikalischen Bemühens war die von mir angeregte und herausgegebene Arbeit von *Ferdinand Zahlner: Kleines Lexikon der Paranormologie* (1972). Diese Veröffentlichung dient heute noch als Kurzinformation im Bereich des Paranormalen und bildet die Vorstufe der folgenden Definition des Lexikons:

a) Definition

Das *Lexikon der Paranormologie* dient der begrifflichen Abklärung des Gesamtbereiches der *Grenzgebiete der Wissenschaft*, angefangen von den Grenzgebieten der Physik über jene der Biologie, Medizin, Psychologie, Geschichte und Religionswissenschaft bis hin zu Volks- und Völkerkunde, Mythologie und Mystik, verbunden mit Informationen über einschlägige Personen, Institutionen, Gemeinschaften und Praktiken.

b) Planung

Bei der langjährigen Planung des Lexikons ging es um die Auflistung und Kurzbeschreibung sämtlicher Begriffe, die in den Bereich des Außergewöhnlichen fallen, angefangen von den Grenzgebieten der Physik über jene der Biologie, Medizin, Psychologie, Geschichte und Religionswissenschaft bis hin zu Volks- und Völkerkunde, verbunden mit Informationen über einschlägige Personen, Institutionen, Gemeinschaften und Praktiken. Dies verlangte eine enorme Vorbereitung. Zunächst ging es um die elektronische Aufbereitung der Bibliothek des IGW mit bis zu 30 Schlagworten bei einschlägigen

Büchern. Gleichzeitig mussten sämtliche Nachschlagewerke von Physik bis Mystik konsultiert werden, um einen vorläufigen Thesaurus zu erstellen. Ein solcher Thesaurus ist ständig durch Begriffe in neuen Publikationen und nun auch über das Internet sowohl hinsichtlich des Begriffsstandes der einzelnen Bibliotheken als auch der Publikationen im Internet selbst zu ergänzen.

c) Aktualität

Die immer größere Verbreitung esoterischer und grenzwissenschaftlicher Denkformen in allen Bereichen der Gesellschaft macht eine sachbezogene Begriffsabklärung auf diesem zunehmend undurchschaubaren Gebiet zur Notwendigkeit einer fachlichen Orientierung, mögen auch gewisse wissenschaftliche Kreise, wie z. B. der österreichische Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF), dies nicht zur Kenntnis nehmen. „Doch das Leben geht weiter", denn das Land Tirol und die Autonome Provinz Südtirol haben die Ausarbeitung des Lexikons der Paranormologie in das Interreg-III-Projekt, Österreich/Italien, aufgenommen.

d) Struktur

Bei der Erstellung der einzelnen Begriffe wird daher größtmögliche Vollständigkeit angestrebt, wie als konkretes Beispiel folgende Auflistung der Begriffe von Ah als Unterteilung des Buchstabens A zeigen soll:

Ah Bolom Tzacab
Ah uoh puc
Ahad
Ahadiyah
Ahalya
Aham Brahman Asmi
Ahamkara
Ahasver
Ahathoor Temple
Ahhazu
Ahija
Ahiman Rezon
Ahimsa
Ahl-i-haqq
Ahlkirsche
Ahmad ibn al-`Arif
Ahmad ibn Sirin

Ahmadiya
Ahndung
Ahnen
Ahnen-Erfahrung
Ahnenfigur
Ahnengeister
Ahnenglaube
Ahnenkult
Ahnenpfahl
Ahnenverehrung
Ahnfrau
Ahnung
Ahorn
Ah-Puch
Ahriman
Ahti
Ahu
Ahuna vairya
Ahura Mazda
Ahurani

e) Begriffsbeschreibung

Bei der konkreten Ausarbeitung werden die weniger gebräuchlichen Termini nur kurz definiert wie z. B.:

Ahmad ibn al-`Arif. Sufi des 12. Jhs. und Verfasser des Buches „Mahasin al-Madjalis" über die Faszination der mystischen Erfahrung.

Lit.: Ibn al-`Arif, Ahmad ibn Muhammad: Mahasin al-majalis: The attractions of mystical sessions. [Amersham]: Avebury, 1980.

Die gängigen Begriffe werden hingegen nach dem Schema: ***Begriff – Definition – Geschichte – Aktuelle Bedeutung – Literatur*** beschrieben, wie die folgende Darlegung des Begriffs „Ahnenverehrung" zeigt:

Ahnenverehrung (engl. *ancestor worship*). Verehrung der Vorfahren. Die A. basiert auf dem > Ahnenglauben, der von der Einflussnahme der Ahnen auf die Lebenden ausgeht. Sie gestaltet sich von Kultur zu Kultur unterschiedlich, schließt in der Regel jedoch Gebete, inständiges Bitten und Opfergaben der Verbliebenen ein, die den Ahnen zu Ehren dargebracht werden und sie wohlwollend stimmen sollen. Die Annahme von der Einwirkung der Ahnen auf das hiesige Leben ist die Triebfeder jeglichen Ahnenkultes, wobei die Grenzen zwischen Kult und Verehrung unscharf gezogen sind. Dabei ist die Verehrung der Ahnen nicht auf die Vorfahren einer Familie beschränkt, sondern

bezieht alle Toten einer Gemeinschaft, auch schon längst Verstorbene, mit ein (Ohm). A. kann als das Kernstück der Totenverehrung betrachtet werden. Eine besondere Form der A. drückte sich in dem römischen „Recht auf Bilder", *ius imaginum*, aus (> Manen). Vornehme römische Bürger konnten sich danach Wachsmasken von ihren Vorfahren anfertigen lassen, die dann von Schauspielern bei Bestattungen eines Familienmitgliedes getragen wurden. Diese Schauspieler, die außerdem die Kleider des betreffenden Ahnen trugen, gingen vor der Leiche her und sollten die Aufnahme des Verstorbenen in den Kreis darstellen. Auch bei den Germanen wurden die Ahnen hoch geschätzt, so dass diese sogar zu höheren Himmelsgöttern emporstiegen. Masken haben besonders in Afrika sowie in Melanesien eine wichtige Funktion im Ahnenkult. Hier sind sie das Medium, durch das der Ahne sich ausdrücken, d. h. handeln und sprechen kann. Der > Ahnenglaube bleibt dabei auf dem Niveau der Verehrung stehen und geht nicht in Gottesanbetung über. Die Verbindung zum höchsten Wesen, dem Schöpfergott, bleibt unangetastet über der Gemeinschaft mit den Ahnen bestehen. Im biblischen Israel gab es vermutlich keinen Ahnenkult, auch wenn > Totenbefragung praktiziert wurde (1 Sam 28, 7 ff; Jes 8, 19; 29, 4). Möglicherweise existierte jedoch in Kanaan, wahrscheinlich sogar in Mesopotamien, eine kultische Verehrung der Ahnen. Grundsätzlich lässt sich der alttestamentliche Glaube an Jahwe jedoch nicht mit einem solchen Kult vereinbaren (Lev 19, 28; Dtn 14, 1).
In Ägypten wurde der Ahnenglaube nach Ablauf der Periode des personenbezogenen Ahnenkultes in der dritten bis fünften Generation gewöhnlich durch Kultformen abgelöst. Spätestens für die römische Zeit verdichten sich die Belege einer andauernden Nutzung von Mumien im Ahnenkult (Fitzenreiter). In Amerika spielt A. nur bei wenigen Völkern eine Rolle, am ehesten noch bei den *Muisca* Kolumbiens und den > Inka in den Anden Perus. Hier wurden den Verstorbenen Hilfsmittel auf die schwierige Reise ins Jenseits mit in das Grab gegeben, so z. B. Nahrung oder auch ein Hund, wie von den > Azteken bekannt ist. Auch Frauen oder Diener wichtiger Persönlichkeiten wie etwa Fürsten konnten diesem Zweck dienen und zur Verbesserung der Lebensbedingungen in der anderen Welt beitragen, d. h. sie wurden geopfert und gemeinsam mit dem verstorbenen Fürsten bestattet. In der nachklassischen Mayazeit war es Brauch, aus den Schädeln von Fürsten Masken herzustellen und zusammen mit Ahnenbildern aufzubewahren. In Nordamerika ist nur von den *Zuni*, einem Stamm der *Pueblo*, Ahnenkult bekannt. Sie nannten ihre > Ahnengeister *Katchina* und stellten sich dabei freundliche Wesen vor, die einmal im Jahr in ihr irdisches Heimatdorf zurückkehrten, um dort Gutes zu tun. In Ostasien (China, Japan, Korea) ist die A. weit verbreitet und hat großen Einfluss auf das Gesellschafts- und Privatleben. Noch heute ist es in China, wo seit den Anfängen der Kultur A. geübt wurde, Sitte, aus Seidenpapier gebastelte prachtvolle Kleidchen, auch Geld und Tücher zu verbrennen – den Ahnen im Jenseits zur Ehre. Für die Hindus wird die A. in den Kontext der Befreiung aus dieser Welt eingebunden, sie steht also nicht im Widerspruch zum > Reinkarnationsglauben. Durch eine besondere mit Opfern verbundene Zeremonie, *sapindikarana*, am 12. Tag

nach dem Tod (bei bestimmten Kasten auch erst ein Jahr danach) gelangt der Verstorbene zu seinen Ahnen, ist nun selbst Ahne und hat damit Anspruch auf die Ahnenopfer. Diese Opfer sollen den guten Verlauf der Wiedergeburten fördern, den Ahnen ein glückliches Dasein im Jenseits ermöglichen, so dass diese wiederum den Lebenden hilfreich sein können (Hänggi, 35 f. bzw. 34 f.).

Lit.: Bertholet, Alfred: Wörterbuch der Religionen. – Stuttgart: Kröner, [4]1985; Biardeau, Madeleine: Clefs pour la Pensée Hindoue. – Edition Seghers, 1972; Bürkle, Horst: Ahnen, Ahnenverehrung. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. – Freiburg: Herder, 1993; Caland, W.: Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche. – Amsterdam, 1896; Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. – Frankfurt a. M. u. a.: Insel, 1998; Frazer, Th.: The Believe in Immortality and the Worship of the Dead. 3 Bde. – London, 1913–24; Hänggi, Hubert: Reinkarnation und Ahnenverehrung im Glauben der Hindus. In: Hubert Hänggi/Carl A. Keller u. a.: Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht. – Zürich: Paulus Verlag, 1987, S. 25–37. Krickeberg, W. u. a.: Die Religionen des alten Amerika. – Stuttgart: Kohlhammer, 1961; Müller-Ebeling, Claudia u. a.: Hexenmedizin. – Aarau, CH: AT, [2]1999; Nötscher, Friedrich: Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970; Ohm, Th.: Ahnen, Ahnenkult. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. – Freiburg i. Br.: Herder, 1986; Resch, Andreas: Fortleben nach dem Tode. – Innsbruck: Resch, [4]1987 (Imago Mundi; 7); Waldenfels, Hans (Hg.): Lexikon der Religionen. – Freiburg: Herder, 1987. Fitzenreiter, M.: Zum Ahnenkult in Ägypten. Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion (1994) 143, 51–72.

An diesen beiden Begriffen lassen sich Art und Umfang des Lexikons leicht ausmachen.

f) Internet

Da also die Arbeit im Bemühen um Vollständigkeit mehrere Bände umfassen wird, sind über das Internet schon jetzt die erstellten Begriffe zugänglich, um vor einer endgültigen Fassung ergänzende Anregungen aufzugreifen und fehlende Begriffe einzufügen. Jedem steht es frei, Ratschläge und Ergänzungen kundzutun. Die Formulierung der Begriffe bleibt jedoch in der Hand der Redaktion, um eine Einheitlichkeit zu wahren und unnötige Rechtsprobleme zu vermeiden.

Man erreicht das Lexikon über die URL:

www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/lexikon

oder ganz einfach auch über die Suchmaschine Google: *Lexikon der Paranormologie*. Mit der Angabe Paranormologie + Begriff kommt man in Google auch am raschesten zum gewünschten Begriff. Allerdings ist zur Zeit noch der Buchstabe A in Arbeit.

Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 267–272

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

Tiermumifizierung im alten Ägypten

Der Totenkult der alten Ägypter umfasste bekanntlich auch die Anfertigung von *Mumien*, wobei je nach gesellschaftlichem Rang und Besitz zwischen verschiedenen Bestattungsklassen gewählt werden konnte. Derartige Verfahren wurden schon von HERODOT (ca. 484 – ca. 420 v. Chr.) und PLINIUS dem Älteren (23 – 79 n. Chr.) beschrieben. Viele der bisher geöffneten Gräber bargen auch *Tiermumien*, die zumeist neben der Menschenmumie abgelegt worden waren. Tiermumien sind ein Charakteristikum der späten Pharaonenzeit von ca. 1500 bis 300 v. Chr. Besonderer Beliebtheit erfreuten sie sich während der Regierungszeit von AMENHOTEP III. (14. Jh. v. Chr.) und dessen Nachfolgern. Zur Mumifizierung wurden die Tiere sorgfältig mit Bandagen umwickelt und dann mit Balsamierungsmitteln behandelt. Um Letztere zu analysieren, untersuchte eine Forschungsgruppe der School of Chemistry in Bristol, UK, eine Katzen-, zwei Falken- und eine Ibismumie aus dem Zeitraum der XXIII. bis zur XXX. Dynastie (ca. 800–340 v. Chr.).

Dazu entnahm man kleine Proben aus den Bandagen bzw. den harzähnlichen Substanzen auf der Mumienoberfläche. Gaschromatographie und Massenspektrometer ergaben, dass es sich um Pflanzenexsudate (Gummi arabicum) bzw. um pflanzliche wie tierische Fette handelte. Außerdem wurden teils Koniferen- und Pistazienharz (Mastix) nachgewiesen. Letzteres kommt im Mittelmeerraum heute noch als Klebstoff zum Einsatz – möglicherweise ein Grund, warum die Substanz zum Fixieren der Bandagen bei Mumien verwendet wurde. Bei der Katzenmumie fanden sich zudem Spuren von Bitumen, einem Erdöl-Derivat.

Aus der Zusammensetzung der untersuchten Einbalsamierungsmittel geht klar hervor, dass diese ebenso komplex und qualitativ hochwertig waren wie bei menschlichen Mumien, was die Wertschätzung der alten Ägypter Tieren gegenüber widerspiegelt. So symbolisiert z. B. die Katze die Göttin *Bastet*, der Falke den Gott *Horus* und der Ibis den Gott *Thot*. Beim Tod des Hausherrn wurde in der späteren Pharaonenzeit auch die Hauskatze mitbestattet, wobei der Aufwand der Mumifizierung derselbe war. Verstorbene Hauskatzen wurden generell einbalsamiert, wobei man ihnen noch mumifizierte Mäuse mit in ihre Gräber gab, die ihnen im jenseitigen Leben als Nahrung dienen sollten. In Tiernekropolen, z. B. *Abydos* nördlich von Luxor, dem Hauptort des Osiriskultes, fanden sich Tausende von mumifizierten Tieren aus der späteren Pharaonenzeit. Die Mumien lagerten in eigens dafür hergestellten Tongefäßen, kleinen Holzsarkophagen und sogar goldbeschlagenen Kalksteinsärgen.

Aus: Naturwiss. Rd. 58 (2005) 3, 136–137

Totenkult im antiken Syrien

Im November 2002 entdeckten deutsche Archäologen der Universität Tübingen unter dem Palast der Herrscher von Qat-

na in Syrien erstmals aus mehreren unterirdischen Felskammern bestehende Königsgrüfte aus der Späten Bronzezeit mit Steinsarkophagen und einem umfangreichen Inventar an Grabbeigaben.

Die von einem internationalen Archäologenteam aus Syrien, Italien und Deutschland durchgeführten Ausgrabungen auf dem Ruinenhügel Tell Mishrife, der altsyrischen Stadt Qatna, etwa 200 km nördlich der syrischen Hauptstadt Damaskus, laufen seit 1999. Mit dem Auffinden eines vollständig erhaltenen Königsgrabes rechnete zu Beginn der Arbeiten niemand, war die Palastanlage doch mindestens dreimal arg in Mitleidenschaft gezogen worden: zum einen beim Angriff einer kriegerischen Armee auf den legendären König Idanda; zum andern 1920 durch die dilettantische Vorgangsweise eines französischen Archäologen und zuletzt durch christliche Siedler, die auf dem Hügel über den Ausgrabungen ihre Häuser errichteten.

Die nunmehr zutage getretenen Fundstücke erlaubten u. a. die detaillierte Rekonstruktion eines im antiken Syrien praktizierten Totenkultes, des sogenannten *kispum*. Reiches Zeugnis davon gaben herumliegende Tongefäße mit noch sichtbaren Spuren von Nahrungs- und Getränkeresten, verstreute Tierknochen, die auf ein an Ort und Stelle abgehaltenes Mahl schließen ließen, sowie über die gesamte Grabkammer verteilte menschliche Knochenfragmente, die sich offensichtlich über Jahrhunderte hier angesammelt hatten. Bezeichnenderweise fehlen sämtliche Schädel.

In einem offenen Sarkophag fanden sich die sterblichen Überreste zweier Mitglieder der Königsfamilie, die zusammen mit weiteren Artekfakten erstmals genaue Rückschlüsse auf diesen besonderen Totenkult des Nahen Ostens zulassen, den man bisher bruchstückhaft nur aus antiken Textfragmenten gekannt hatte. Anders als die Ägypter, die ihre Toten konservierten, verwendeten die Bewohner von Qatna die Knochen der Verstorbenen bei speziell angelegten Ritualen, um dadurch ihre Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen.

Der Totenkult spielte in Mesopotamien vom 3. bis zum 1. Jahrtausend v. Chr. eine zentrale Rolle. Beim erwähnten *kispum*, dem rituellen Teilen eines Mahls zwischen Lebenden und Verstorbenen, wurden die ältesten Söhne jeweils zu den Nachfolgern ihrer Väter bestimmt, sei es nun als künftiger Regent eines Reiches oder einfach als Oberhaupt einer Familie. Auch wurde bei dieser Gelegenheit eine Brücke zwischen Dies- und Jenseits zu schaffen versucht. Der Gedanke war, dass die Toten Speise und Trank der Lebenden benötigten und dafür als Mittler zwischen ihnen und den Göttern die Familien vor Krankheit, Unfruchtbarkeit, Armut und dem Vergessenwerden bewahrten. Durch die Erinnerung an die Toten hoffte man, deren Geister zufrieden zu stimmen und dafür mit persönlichem Glück oder, konkret, dem Sieg in einer bevorstehenden Schlacht belohnt zu werden. Der Zeitpunkt des *kispum* war jeweils der 29. Tag des monatlichen Mondzyklus, jener Tag, an dem man die Welt der Toten jener der Lebenden besonders nahe glaubte und sich die Familien der um den Palast gelagerten Stadt aus diesem Anlass im Schutz ihrer Häuser zu einem ausgiebigen Mahl mit den Toten versammelten. Nach ihrer Auffassung hatten diese lediglich ihre körperliche Hülle abgestreift, lebten aber weiter als Geister mitten unter ihnen.

Ist der Runenstein von Kensington echt?

Eine unlängst durchgeführte geowissenschaftliche Untersuchung des vor mehr als 100 Jahren in Kensington, im US-Bundesstaat Minnesota, gefundenen *Runensteins* konnte nicht eindeutig klären, ob es sich dabei um eine Fälschung handelt oder nicht. Die Grabstein-ähnliche Gesteinsplatte im Ausmaß von etwa 75 x 42 cm und einer Dicke von 10 bis 20 cm wurde 1898 von dem schwedischen Einwanderer *Olaf Ohman* entdeckt. Die auf ihr eingeritzten Zeichen erinnern an altskandinavische Runen, welche aber lange nicht entziffert werden konnten. Der nunmehr entzifferte Text zeigt, dass die Runen und Worte auf dem Stein in Schweden vom 3. bis zum 13. Jahrhundert gebräuchlich waren, dann allerdings verschwanden. Die Inschrift enthält nach heutiger Kenntnis das Datum 1362 und eine Mitteilung über ermordete Skandinavier. Sollte sie sich als echt erweisen, würde das bedeuten, dass die Skandinavier bereits 130 Jahre vor Christoph Columbus nach Amerika kamen.

Da die alten Schriftzeichen bis vor wenigen Jahren auch Sprachexperten unbekannt waren, ist kaum anzunehmen, dass der Entdecker Olaf Ohman sie eingeritzt hat. Das Runenstein-Museum von Alexandria in Minnesota, wo die umstrittene Steinplatte heute die Hauptattraktion bildet, gab kürzlich eine geowissenschaftliche Untersuchung in Auftrag, die klären sollte, wann die Beschriftung des Runensteins erfolgte. Demzufolge handelt es sich um ein Glimmer-reiches, metamorphes Grauwackengestein aus dem jüngeren Präkambrium (vor ca. 750–800 Mio. Jahren), das auf einer Seite von Eis erzeugte Ritzspuren aufweist. Man verglich den Runenstein mit beschrifteten Schiefer-Grabsteinen auf einem Friedhof im US-Staat Maine, auf dem ähnliche Verwitterungsbedingungen wie am Fundort des Runensteins von Kensington herrschen. Dabei stellte sich heraus, dass die Glimmerminerale bei jüngeren Grabsteinen an der Schiefer-Oberfläche weitgehend erhalten, bei solchen mit einem Alter von über 200 Jahren hingegen restlos herausgewittert sind. Dass auf der Oberfläche des Runensteins ebenfalls keine Glimmer mehr vorhanden sind, könnte ein Hinweis darauf sein, dass dieser bereits vor dem Jahr 1700 beschriftet wurde und die Inschrift somit echt ist. Doch werden zur endgültigen Klärung noch weitere Untersuchungen folgen müssen.

Aus: Naturwiss. Rd. 58 (2005) 3, 157

„Wasserlaufen" der Basilisken

Die *Basilisken* Mittelamerikas, zu den Leguanen gehörende Echsen, beherrschen als einzige Wirbeltiere die Technik, auf der Flucht vor einem Raubtier auf zwei Beinen über das Wasser zu laufen. Mittels modernster Lasertechnik gelang es nun einer Forschergruppe der Harvard University herauszufinden, wieso die Tiere in solchen Fällen nicht bei jedem Schritt einsinken. Dabei konzentrierte man sich vor allem auf die Abläufe im Wasser und die wirkenden Kräfte.

Mit Hilfe einer Messmethode aus den Ingenieurwissenschaften wurden die Ströme und Wirbel unter den Füßen der Basilisken beobachtet. Silberummantelte Glaskügelchen von nur einigen Tausendstel Millimetern Durchmesser im Wasser des Versuchsbeckens reflek-

tierten das Laserlicht. Lief einer der Basilisken über das Wasser, konnten die Wissenschafter aus den Geschwindigkeiten der Kügelchen die wirkenden Kräfte berechnen. Dabei zeigte sich, dass vor allem der anfängliche Fußschlag nach unten einerseits für Auftrieb, andererseits für den nötigen Schub nach vorne sorgt. Das Tier setzt zunächst seinen Fuß flach auf die Oberfläche auf und drückt das Wasser nach unten, wodurch sich eine luftgefüllte Mulde bildet. Dann kippt der Basilisk den Fuß und stößt sich nach hinten ab. Bevor das Wasser zurückfließt und die Mulde füllt, muss er schließlich noch den Fuß zurückziehen. Werden die einzelnen Schritte schnell genug hintereinander ausgeführt, trägt diese Technik sogar erwachsene Echsen mit bis zu 200 g Gewicht und 80 cm Länge mit einer Geschwindigkeit von 10 km/h über das Wasser.

Aus: Naturwiss. Rd. 58 (2005) 3, 160

Selbstzerstörungstrieb bei Tieren

Nachdem selbst aus dem Tierreich Trauerreaktionen bekannt sind, die nahe an Depressionen bzw. depressive Entwicklungen des Menschen heranreichen, stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage nach dem mitunter beobachteten *selbstzerstörerischen Verhalten von Tieren*, das sich einerseits in Futterverweigerung, andererseits im Ansetzen von „Kummerspeck", in Übellaunigkeit bis zu übersteigerter Aggression, psychomotorischer Unruhe oder aber Apathie, Rückzugsverhalten und Isolationsneigung äußert. Alles nur allzu menschliche Reaktionen, möchte man meinen!

In dieses Muster passt auch der wiederholte Wandertrieb vieler Tierarten, der im Allgemeinen auf einer durchaus sinnvollen Einrichtung der Natur beruht. Gewisse Tiere begeben sich auf die Suche nach besseren Brut- und Futterplätzen, um auf diese Weise ihre Art zu erhalten. Wenn sich solche Geschöpfe aber zu Tausenden zusammenrotten, um sich letztlich ins Verderben zu stürzen, steht man – trotz einleuchtender Erklärungen seitens der Naturwissenschaften – nicht selten vor einem großen Rätsel. Man denke an die „Massenselbstmorde" von Lemmingen oder Walen. Es ist, als ob sie einem geheimen Trieb folgen würden, Massenselbstmord zu begehen, von dem wir nicht wissen, ob er freiwillig angesteuert wird. Normalerweise würde das erkennbare Umkommen eines oder mehrerer Artgenossen von den anderen Tieren erwartungsgemäß als Gefahrensignal verstanden und einen Selbstschutzmechanismus in deren Verhalten auslösen. Diese wichtige Überlebensfunktion scheint aber bei derartigen Todeswanderungen völlig ausgeschaltet und von einem instinktiven Trieb bzw. einem Panikempfinden überlagert zu sein.

Dem steht jedoch die Definition der Selbsttötung entgegen, die ein spezifisch menschliches Problem ist. So setzen suizidale Verhaltensweisen die bewusste Vorstellung von Leben und Tod voraus, die allen Tieren, auch den sogenannten höheren Arten, abgesprochen wird. Während beim Menschen der Suizid planvolles, freiwilliges Zerstören des eigenen Lebens bedeutet, ist das Tier nicht in der Lage, seine Tat „durchzudenken". Außerdem können sich Tiere nur auf eine spezifische Art und Weise schädigen bzw. verletzen, während dem Menschen ein ganzer „Markt" an Selbstvernichtungsmöglichkeiten offen steht.

Hinsichtlich des Phänomens der Selbstzerstörung bei Tieren bieten sich dem Naturbeobachter in erster Linie drei Verhaltensweisen zur Erklärung derartiger Geschehnisse: *Altruismus, Aussiedlungsinstinkt* und *Stress-Situationen.*

Altruismus

Altruistische Verhaltensweisen kennzeichnen vor allem die staatenbildenden Insekten, sprich: Bienen, wo die Fortpflanzung ausschließlich von der Königin und bestimmten fruchtbaren Männchen abhängt, während die unfruchtbaren „Arbeiterinnen" und die „Soldaten", sprich: das Volk, die Versorgung und territoriale Verteidigung übernehmen, sich sozusagen selbstlos aufopfern.

„Soldaten" gibt es auch in hoch organisierten Gruppen von Säugetieren, wie beispielsweise den Primaten. So wandern die Berggorillas unter Leitung eines dominierenden Alphatieres umher, wobei sich die untergeordneten Männchen am Rande der Truppe bewegen und somit feindlichen Angriffen als Erste zum Opfer fallen.

Eine Form von Altruismus ist auch der Alarmruf vieler Tiere, besonders Vögel, die durch ihre Lautgebung nicht nur den Rest ihrer Artgenossen warnen, sondern u. U. auch todesmutig über Feinde herfallen und dadurch mitunter ihr Leben riskieren, um andere zu schützen. In diesen Kontext ist auch das aufopfernde Verhalten vieler Muttertiere einzureihen, die, den sicheren Tod im Auge, nicht selten eine eigene Invalidität (z. B. einen gebrochenen Flügel) vortäuschen, um von hilflosen Jungtieren abzulenken.

Aussiedlungsinstinkt

Überbevölkerung in der Tierwelt geht häufig mit beschränkten Möglichkeiten bezüglich Lebensraum und Futterbestand einher, was meist die schwächeren Tiere dazu veranlasst, sich eine neue Heimat zu suchen. Und diese Reise ins Unbekannte birgt vielerlei Gefahren, die oft nur wenige überleben. Unter diesem Aspekt könnte auch der allseits bekannte Massenselbstmord der *Lemminge* zu sehen sein, wobei diese Emigranten-Züge strikt geradeaus orientiert sind und damit in den sicheren Tod wandern, wenn Flüsse oder Seen vor ihnen liegen. Das beschriebene Phänomen wurde von den Bewohnern des Nordens schon vor Jahrhunderten beobachtet. So berichtete der schwedische Gelehrte Olaus Magnus darüber bereits 1555 in seiner *Geschichte über die nordischen Völker.* Auch er interpretierte das Massensterben als altruistischen Selbstmord zur Eindämmung der Bevölkerungsexplosion unter Lemmingen. Was aber erklärt deren steng geradlinige Orientierung auf ihrem Weg – schließlich könnte man sich ja auch im Kreis bewegen! – und weshalb greift die Natur hier nicht auf andere Mittel zurück, um die Geburtenzahl einzudämmen?

Das *Stranden* ganzer Wal-Familien, die – kaum, wurden sie mühsam ins offene Meer zurücktransportiert – neuerdings auf die Küste zusteuern, wird u. a. mit einer parasitären Gehirnstörung in Verbindung gebracht, die ihren Navigationssinn zerstört. Aber auch die Zunahme von Echoloten wird dafür verantwortlich gemacht. Australische Forscher schließen aufgrund einer kürzlich durchgeführten Studie auf Klimaschwankungen. Als weiteren Grund für die unerklärlichen Wal-Strandungen führen Forscher der amerikanischen Elite-Universität Yale neuerdings eine Chemikalie, genauer TBT, ins Treffen, die auf Schiffsrümpfe gestrichen wird, damit sich kein Meeres-

getier festsetzt und die Fahrt des Schiffes hemmt. Die Substanz soll angeblich Taubheit bei Walen verursachen. Doch eine letzte Sicherheit ist auch hier nicht gegeben!

Stress

Noch am ehesten mit suizidalen Impulsen vergleichbar sind durch Stress verursachte Störungen, vor allem bei Hunden, die den plötzlichen Verlust ihres Herrn mit autodestruktiven Verhaltensweisen kompensieren. Ähnlich können gefangen genommene Wildtiere reagieren, die sich rücksichtslos selbst verletzen, das Futter verweigern und letztlich an allgemeiner Entkräftung zugrunde gehen.

In der *Tierpsychologie* gilt generell die Regel, dass länger andauernde psychische Störungen bei Tieren in freier Wildbahn nicht zu beobachten seien, weil Tiere mit solchen Störungen nicht überleben könnten. Trotz aller streng wissenschaftlichen Kriterien gibt es aber nicht auf alle Fragen eine Antwort. Auch *Konrad Lorenz* meinte, man könne nicht wissen, was z. B. subjektiv in einer Gans vorgehe, die mit allen objektiven Symptomen menschlicher Trauer herumstehe. Man habe nur das Gefühl, dass ihr Leiden dem unseren verwandt sei. Vielleicht gibt es also tiefere Ursachen, die von der modernen Forschung bisher noch nie aufgedeckt wurden, vielleicht auch nie aufgedeckt werden, denn – so der Wiener Philosoph *Günther Pöltner* – die Naturwissenschaft erforscht eine „von vornherein methodisch reduzierte Wirklichkeit".

Kryptozoologie

Der Begriff „Kryptozoologie" wird dem mittlerweile verstorbenen belgischen Zoologen *Bernard Heuvelmans* zugeschrieben, der diese „Wissenschaft" als systematische Suche nach unbekannten bzw. noch nicht beschriebenen Tierarten bezeichnet, von denen es lediglich Augenzeugenberichte gibt. So wertete er einmal alle bekannten Berichte von Seeungeheuern aus der Zeit zwischen 1639 und 1964 aus, wobei er 358 Meldungen für glaubwürdig hielt, darunter auch Beobachtungen von saurierähnlichen Wesen. Einige dieser vermuteten Meeressaurier sollen allerdings nicht wie Plesiosaurier aussehen, sondern eher wie riesige Krokodile und hauptsächlich in den Meeresgebieten der Tropen vorkommen.

Laut *George M. Eberhart*, dem Autor einer zweibändigen englischsprachigen Enzyklopädie zum Thema Kryptozoologie, umfasst dieser Bereich folgende Phänomene:

1. bereits bekannte Tierarten in Gebieten, in denen diese bisher nicht vorkamen oder für ausgestorben gehalten wurden;
2. noch nicht näher beschriebene, ungewöhnliche oder übergroße Exemplare bekannter Spezies;
3. überlebende Formen ausgestorbener Tierarten;
4. überlebende Formen von Spezies, die nur durch Fossilienfunde bekannt sind;
5. Tiere, die man zwar nicht aus konkreten Fossilienfunden kennt, die aber Ähnlichkeiten mit Formen aus dieser Kategorie aufweisen;
6. Tiere, die weder aus Fossilienfunden bekannt sind noch Ähnlichkeiten mit solcherart bestimmten Spezies zeigen;
7. Tiere aus der Mythologie mit zoologischer Grundlage, z. B. der Vogel Greif;
8. offenkundig paranormale bzw. außernatürliche Kreaturen mit tierähnlichen Charakteriska;
9. Fehlgedeutete Kreaturen, die ihre Ursache in den Launen der Natur haben.

Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 273–275

DOKUMENTATION

PARANORMOLOGIE

Paranormologie (griech. *para*, neben; lat. *norma*, Norm; griech. *logos*, Rede, Wort) wurde 1969 von Andreas Resch zur Bezeichnung jener Grenzgebiete der Wissenschaft eingeführt, deren Verlaufsstrukturen von den bekannten Naturprozessen bzw. den anerkannten Vorstellungsmustern der Deutung von Welt und Mensch abweichen oder abzuweichen scheinen. Diese Grenzgebiete liegen im Spannungsfeld von Physis, Bios, Psyche und Pneuma, von Immanenz und Transzendenz, von Beweis und Lebenserfahrung, von Gesetzmäßigkeit und Spontaneität. Da bei den anstehenden Fragen phänomenologisch keine Verursachung auszumachen ist und die theoretischen Aussagen von der offiziellen Wissenschaft nicht getragen werden, werden sie als paranormal bezeichnet und bilden somit den Gegenstand der *Paranormologie*.

Diese befasst sich daher mit Denkformen und Phänomenen, die von der Norm abweichen oder abzuweichen scheinen. Dabei versucht sie in der allgemein anerkannten wissenschaftlichen Vorgangsweise zunächst einmal die anstehenden Denkformen und Phänomene eingehend zu beschreiben, die Echtheit abzusichern, die Abweichungen von bekannten und anerkannten Gesetzmäßigkeiten aufzudecken und nach möglichen Gesetzmäßigkeiten und Erklärungsmodellen zu suchen.

Aus diesem Grund ist der Begriff *Paranormologie* frei von jeder Fachbeschränkung, jeder Ausgangshypothese, jeder Deutungsrichtung, und eignet sich daher als Bezeichnung des wissenschaftlichen Bemühens um Lehren und Phänomene im *Gesamtbereich des Paranormalen*.

1. Lehren

Bei den *Lehren*, geht es um all jene schriftlich oder mündlich tradierten Vorstellungsformen, die sozialpsychologisch und geistesgeschichtlich von Bedeutung sind, deren Inhalt sich durch eine rein kausale oder logisch analytische Begründung nicht hinreichend deuten lässt. Im Einzelnen handelt es sich u. a. um folgende Lehrsysteme oder Deutungsformen: Alchemie, Bardo Thödel, Esoterik, Gnosis, Gral, I Ging Kabbala, Kahuna, Kundalini, Mysterien, Mythologien, New Age, Numerologie, Okkultismus, Runen, Satanismus, Spiritismus, Tarot usw.

2. Phänomene

Bei den *Phänomenen* kann eine Gliederung nur nach phänomenologischen Gesichtspunkten erfolgen, zumal die Ursachen ja unbekannt sind. Dabei erweist sich eine Unterteilung in die Sachgebiete *Paraphysik, Parabiologie, Parapsychologie* und *Parapneumatologie* (Pneuma = Geist) als sinnvoll. Bei dieser Einteilung darf jedoch die Tatsache nicht übersehen werden, dass es zur Eigenart der Grenzphänomene gehört, über ein Sachgebiet hinauszuragen und zuweilen sogar alle

genannten Sachgebiete zu involvieren. Daher erfolgt die Gliederung der einzelnen Phänomene nach dem phänomenologisch hervorstechendsten Aspekt, mag auch die zugrunde liegende, nicht identifizierbare Ursache in einem ganz anderen Sachbereich zu finden sein.

a) Paraphysik

Zur *Paraphysik* gehören all jene spontanen und nicht spontanen Phänomene, die einen physikalischen Aspekt aufweisen, deren Ursachen noch völlig unbekannt sind. Im Einzelnen werden folgende Phänomene und Sachgebiete genannt: Alchemie, Amulett, Astrologie, Dematerialisation, direktes Schreiben und Malen, Effluviographie, Eingebrannte Hände, Emanationsfotografie, Erdstrahlen, Geisterfotografie, physikalisches Pendeln, Pyramidenenergie, Rematerialisation, Spuk, Telekinese, Tischrücken, Tonbandstimmen, UFOs usw.

b) Parabiologie

Unter *Parabiologie* versteht man all jene spontanen und nicht spontanen Phänomene, die einen biologischen Aspekt aufweisen, die von den bekannten Ursachen jedoch völlig abweichen. Hierzu gehören vor allem *paranormale Heilung, Stigmatisation* und *Nahrungslosigkeit.*
In den Bereich der *paranormalen Heilung* fallen u. a. Ferndiagnose, Fotodiagnose, Auradiagnose, Stimulation der Muskelreaktion auf Distanz, Bioenergotherapie, Auriculotherapie, Fußsohlentherapie, Irisdiagnostik, Akupunktur, psychische Chirurgie, Handauflegen, Spontanheilungen und Wunderheilung.
Zur Parabiologie gehören aber auch die Fragen des Biorhythmus, der biologischen Uhr, der Chiropraktik, der Dermooptik (Hautsehen), der Exobiologie, des Feuerlaufens, der Logurgie, der Psychotronik, der Sensitivität, der Theopathie, der Unverweslichkeit, der Wünschelrute und des Pendels, der Transfiguration, um nur einige der zahlreichen Aspekte zu nennen.

c) Parapsychologie

Die *Parapsychologie* beschäftigt sich mit Erkenntnismöglichkeiten und Erfahrungen, die außerhalb der bekannten fünf Sinne liegen, wie Telepathie, Hellsehen, Präkognition (Vorschau) und Psychokinese (Bewegung von Gegenständen durch Konzentration bzw. psychischen Einfluss).
Von den zahlreichen weiteren parapsychischen Erscheinungsformen seien hier noch Folgende genannt: Abzapfen, Antipathie, Außerkörperliche Erfahrung, Autohypnose, Autosuggestion, Ekstase, Farbenhören, Fernhypnose, Glossolalie, Hyperästhesie, Kardiognosie, Medialität, mentale Imprägnation, mentale Radiästhesie, Sympathie, Wahrträume und Zweites Gesicht, die jedoch noch kaum untersucht sind.

d) Parapneumatologie

Die *Parapneumatologie* umfasst schließlich all jene paranormalen Phänomene, die sich nicht auf psychische, biologische oder physikalische Faktoren reduzieren lassen, sondern geistige Qualitäten aufweisen, also auf der Fähigkeit von Reflexion, Intuition, Kreativität und Weisheit beruhen. Hierher gehören vor allem die Phänomene der Eingebung und Erleuchtung, die Frage des Fortlebens, der Gottesschau, der Inspiration und Intuition, der Jenseitskontakte, der Heiligkeit, der Mystik, der Offenbarung, der

Prophetie, der Theophanie, der Unsterblichkeit, der Weisheit, Wiedergeburt, des Wunders usw.

Somit ist der Begriff Paranormologie die umfassendste Bezeichnung der besonderen Lehren und Phänomene im Bereich der Grenzgebiete der Wissenschaft.

Literatur: A. Resch: Aspekte der Paranormologie: die Welt des Außergewöhnlichen. – Innsbruck: Resch, 1992; ders.: Paranormologie und Religion. – Innsbruck: Resch, 1997; F. Zahlner: Kleines Lexikon der Paranormologie. – Abensberg: Kral, 1972; A. Resch: Das Weltbild der Paranormologie. In: A. Resch: Die Welt der Weltbilder. – Innsbruck: Resch, 1997.

Lexikon der Paranormologie im Internet:
www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/lexikon
oder Google: Lexikon der Paranormologie

A. Resch

NACHRICHTEN

Zweiter Exorzismuskurs in Rom

Aufgrund der großen Nachfrage wird von 13. Oktober bis 9. Februar 2005 am Päpstlichen Athenäum „Regina Apostolorum" in Rom für Priester und Priesteramtskandidaten der zweite Kurs zum Thema „Exorzismus und Gebet um Befreiung" angeboten.
Behandelt werden anthropologische, phänomenologische, soziologische, biblische, historische, theologische, liturgische, pastorale, spirituelle, wissenschaftliche und juridische Aspekte. Ebenso zur Sprache kommen das Thema „Satanismus und Esoterik in der Welt der Jugendlichen" sowie Erfahrungsberichte von Exorzisten.

Hexerei legalisiert

Nach nahezu 200 Jahren wurde im australischen Bundesstaat Victoria durch Parlamentsbeschluss das Verbot gegen Hexerei und Zauberei wieder aufgehoben. Laut den australischen Medien führte der Generalstaatsanwalt zur Begründung an, dass Hexerei und Wahrsagerei längst keine Gefahr für Recht und Ordnung mehr darstellten und nicht mehr im Mittelpunkt krimineller Aktivitäten stünden.

Schneewunder

Mehrere Wallfahrtsorte in Mitteleuropa feiern alljährlich am 5. August ihr Kirchweihfest, zur Erinnerung an die Weihe der römischen Patriarchalbasilika Santa Maria Maggiore im Jahr 432. Wo sie heute steht, soll der Legende nach um 360 am Morgen des 5. August in Form des Grundrisses der Basilika Schnee gefallen sein, nachdem die Jungfrau Maria Papst Liberius dies angeblich in einem Traum angekündigt hatte. Daraufhin folgte die Grundsteinlegung für eine Marienkirche, die sich bis zur heutigen Basilika weiterentwickelte. S. Maria Maggiore spielt das Gründungswunder an jedem 5. August durch einen Regen von weißen Blütenblättern nach. In Wahrheit soll die Kirche allerdings auf das Konzil von Ephesus 431 zurückgehen, auf dem die Marienverehrung sanktioniert wurde.

„Suizid-Bibliothek"

Der 10. September wurde dieses Jahr zum dritten Mal als „Internationaler Tag der Suizidprävention" begangen. Den vielfältigen Fragen rund um das Phänomen Selbstmord wird von Forschern schon lange nachgegangen. Diesbezügliche Daten, Fakten und Ansichten aus den Jahren 1578 bis 1945 versammelt die Augsburger „Suizid-Bibliothek" in 1100 Texten, die nunmehr vom Harald Fischer Verlag aus Erlangen als Faksimile-Edition auf Mikrofiche editiert wurde.

Basler Psi-Tage 2005

Von 11.–14. November 2005 finden im Kongresszentrum Basel die 23. Basler Psi-Tage statt unter dem Thema: *Sinn finden – spirituelle Antworten auf letzte Fragen.*
Info: Kongress-Sekretariat Basler Psi-Tage, Neuweilerstr. 15, CH-4054 Basel
Tel. +41(0)61-3839722, Fax -3839721
E-Mail: info@psi-tage.ch
Internet: www.psi-tage.ch

Grenzgebiete der Wissenschaft 54 (2005) 3, 277–288

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ASSMANN, Jan: **Ägyptische Geheimnisse.** – München: Wilhelm Fink, 2004. – 253 S., ISBN 3-7705-3687-8, Kart., EUR 28.00

Der bekannte Ägyptologe Jan Assmann, der seit 1976 Ägyptologie an der Universität Heidelberg lehrt und seit 1978 ein Forschungsprojekt in Luxor (Oberägyapten) leitet, bringt hier nach seiner Veröffentlichung von „Ägyptische Mysterien" (2002) eine weitere Arbeit über das geheimnisvolle Ägypten, die aus verschiedenen Aufsätzen zu einem Buch zusammengefügt wurde. Damit ist auch schon gesagt, dass die Ausführungen eine hohe Konzentration erfordern. Die Aufsätze verbinden dabei zwei Aspekte des Geheimnisses mit zwei anderen Brennpunkten der ägyptischen Religion, nämlich dem Mythos und der Magie, wobei in der vorliegenden Arbeit Magie vornehmlich als kultische Funktion der Bildkunst beschrieben wird.

Zunächst untersucht A. das mythische Verfahren nicht nur im Sinne der mythischen Erzählung, sondern vor allem in Sinne der sich darin ausdrückenden Denkform. Dabei stellt er die These auf, dass es in den ägyptischen Mythen um eine Form des analogen Denkens geht, die drei Ebenen der Welt in Beziehung setzt: die Ebenen des Kosmos, des Staates und des menschlichen Lebensschicksals.

Im ägyptischen Denken ist der Mythos das einzige Medium einer umfassenden Weltmodellierung und Wirklichkeitserschließung, ohne dass es eine eigentliche Mythologie gibt. Vielmehr sind drei mythische Komplexe überzeitlich dominierend und verbindlich: die Kosmogonie von Heliopolis, der Osiris-Mythos und der Mythos vom Sonnenlauf. Die Leistung dieser großen, herrschenden Mythen besteht nun darin, diese drei Größen untereinander zu verbinden und zueinander in Beziehung einer wechselseitigen Modellierung zu setzen.

Der Osiris-Mythos wird in ägyptischen Quellen nie zusammenhängend erzählt, das haben erst die Griechen versucht. Die ägyptische Mythologie ist nämlich gekennzeichnet durch eine Fülle von religiösen Texten und eine Spärlichkeit bis Abwesenheit von vollständigen mythologischen Erzählungen.

Dies hängt wohl damit zusammen, dass – wie Assmann betont – Mythos meist durch Jenseits, Urzeit, Himmel und vor allem durch Götterwelt ersetzt werden kann. Der Mythos kommt nämlich zu den ursprünglich mythenfreien Ritualen erst als Erklärung hinzu. So muss die Mythenbildung als ein erst im Mittleren Reich entstehender und bis ans Ende der ägyptischen Geschichte nicht abreißender Prozess verstanden werden. Diesen Prozess veranschaulicht Assmann durch die Beschreibung des Mythos von der göttlichen Zeugung des Thronfolgers vor allem im Zusammenspiel von bildlicher, sprachlicher und ritueller Ausdrucksform, da im alten Ägypten die „Macht der Bilder" neben dem Mythos eine gleichrangige Rolle spielt.

Die Ausführungen werden bildlich untermauert und sind damit gleichzeitig auch eine Anleitung zum Verständnis der ägyptischen „Bildsorten" und Bildsituationen, indem besonders auf die wichtigste Bildsituation, die „Einwohnung" der Gottheit im Kultbild, eingegangen wird. Das Kultbild ist dabei nicht der Gott selbst, sondern nur sein „Leib", dem dieser für die Dauer des Rituals „einwohnt".

Nach diesen Ausführungen zu Riten, Mythos und Bildverständnis geht Assmann sehr ausführlich auf die Funktion der Geheimnisse in der ägyptischen Religion ein, wozu er Totenglauben, die kultische Ein-

stimmung in götterweltlichen Lobpreis, das Arcanum und Mysterium und die Geheimnisse der Schrift zählt.

Vom Totenglauben der Ägypter berichten die Totentexte, die vor allem unter dem Namen des ägyptischen Totenbuches bekannt sind. Das Totenbuch ist eine späte Sammlung von Sprüchen, die seit Beginn des 16. Jahrhunderts v. Chr. (des „neuen Reichs") in wechselnder Zusammenstellung auf Papyrusrollen den Toten ins Grab gegeben werden. Eine ganze Reihe von ihnen findet sich meist in besserer Fassung Jahrhunderte früher auf Särgen des „Mittleren Reichs" (2150–1750), wo sie zusammen mit anderen Texten die „Sargtexte" bilden. Von diesen Texten reicht ein Grundbestand bis in das „Alte Reich", wo er zusammen mit anderen, seit der ausgehenden 5. Dynastie (ca. 2450 v. Chr.) zur Beschriftung der königlichen Bestattungskammern verwendet wird. Diese sogenannten „Pyramidentexte" stellen die älteste größere Sammlung religiöser Texte dar, die sich in der Geschichte der Menschheit erhalten hat. All diesen Texten liegt die Vorstellung zugrunde, dass der Tote den Übergang von einem Seinszustand in den anderen als Transformation zu vollziehen hat. Für den anderen Seinszustand hat die ägyptische Sprache das Wort „ach", das gewöhnlich mit Verklärtheit widergegeben wird. Die Grundbedeutung ist Licht, Glanz, Strahlung. Unter diesem Prinzip der Verklärung wird der Sarg als Leib der Himmelsgöttin und Muttergottheit und die Sarglegung dadurch als Himmelsaufstieg und Rückkehr zur Mutter „verklärt". In Ägypten ist der Himmel weiblich. Die Muttergottheit verwandelt den Toten zum Sternengott, zum Mitglied der Ach-Sphäre, zu einem neuen Wesen.

Die Verbindung mit dem Göttlichen erfolgt in der „Unio liturgica", im kultischen Sprechen durch den Priester durch die Übernahme von Götterrollen und rezitierter Götterrede, wozu ihn seine Kenntnis der Schriften befähigt, in die er als Priester eingeweiht wird. Die Götterrede der heiligen Texte, stellvertretend durch den Priester gesprochen, gehört zu den Kultgeheimnissen, die nicht enthüllt werden dürfen, wenn die Welt nicht in ihrem Fortbestand gefährdet und dem Chaos Tür und Tor geöffnet werden soll.

Neben dem Kultgeheimnis gibt es in Ägypten noch einer Reihe anderer Geheimnisse, wobei drei Quellen des Geheimnisses unterschieden werden: das Geheimnis des (Osiris-)Leichnams, der unter allen Umständen vor den weiteren Attacken des Todes geschützt werden muss, das Geheimnis des Urgottes, dessen Spontanentstehung aus vorweltlicher Präexistenz keine Zeugen hat, und das Geheimnis des „verborgenen Gottes", der sich im farbigen Abglanz der sichtbaren Welt nur andeutungsweise manifestiert.

Am Schluss befasst sich Assmann noch mit dem Klischee der „ägyptischen Mysterien", das auf griechische und lateinische Quellen zurückgeht. So begegnet man in der antiken Literatur der Vorstellung ägyptischer Mysterien in zwei ganz verschiedenen Zusammenhängen. Der eine „betrifft die Hieroglyphenschrift und ihren Geheimnis-Charakter, der andere die ‚Mysterien der Isis', einen in der hellenistischen und römischen Antike im ganzen Mittelmeerraum verbreiteten Mysterienkult, der mit der altägyptischen Religion nicht mehr viel gemeinsam hat, um so mehr dagegen mit den Mysterienkulten der Antike." (203)

Am Ende des Buches angelangt müsste man mit der Lektüre von vorne beginnen, weil die schon eingangs erwähnte konzentrierte Darstellung der angeschnittenen Themen der Ägyptologie selbst den Fachmann bereichert. Für den normal Interessierten an den „Ägyptischen Geheimnissen" wird die Lektüre durch eine klare Gliederung der einzelnen Kapitel sowie die Illustration mit Bildern und Graphiken wesentlich erleichtert. Erfreulich sind zudem die Wiedergaben zahlreicher Originaltexte in deutscher Übersetzung, die genauen Quellenangaben und die Erläuterungen in den Anmerkungen.

Ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister beschießen diese wertvolle Arbeit, die von enormer Fachkenntnis zeugt und so als sichere Informationsquelle bezeichnet werden kann. Ein Sachregister hat man sich allerdings erspart. *A. Resch*

Das Turiner Grabtuch. Kongress, Wien, 28. und 29. Mai 2002, Studientag Wien, 12. Februar 2003; Bericht / Veranstaltet von der Wiener Katholischen Akademie im Wiener Erzbischöflichen Palais. – Wien: Wiener Dom-Verlag GmbH, 2005. – 255 S., ISBN 3-85351-192-9, Geb., EUR 39.80

Das vorliegende Buch versteht sich als Sammelband der Beiträge des Kongresses vom 28. und 29. Mai 2002 sowie der Studientagung von 2003 zum Thema „Grabtuch von Turin", die von der Wiener Katholischen Akademie unter Leitung von Dr. Elisabeth Maier in den Festsälen des Erzbischöflichen Palais veranstaltet wurden. Nach einem kurzen Vorwort der Herausgeberin Elisabeth Maier und einem Grußwort von Kardinal Christoph Schönborn kommen die einzelnen Fachreferenten zu Wort, die als Mitarbeiter in der Grabtuchforschung wohl bekannt sind. Giuseppe Ghiberti, Assistent des Päpstlichen Custos des Turiner Grabtuches, weist in seinem Beitrag „Die Kirche und das Turiner Grabtuch" vor allem darauf hin, dass die Kirche sowohl an der Erforschung des Grabtuches als auch an seiner religiösen Symbolik interessiert ist. Nach diesen allgemeinen Hinweisen gibt einer der besten Kenner des Grabtuches, Pierluigi Baima Bollone, Professor für Gerichtsmedizin an der Universität Turin und Direktor des Centro Internazionale di Sindonologia von Turin eine Beschreibung des Turiner Grabtuches mit Hinweisen auf das Körperbild und die mögliche Todesursache Jesu. „Auf die Anstrengungen, die Schmerzen, den Schock und die Dehydrierung folgten das Ersticken am Kreuz und schließlich ein Herzinfarkt" (S. 48). Die im Neuen Testament allgemein angegebenen Todesumstände werden durch das Bild auf dem Grabtuch bis ins Detail ergänzt. So wurden die Nägel in die Handgelenke und nicht in die Hände geschlagen. Dr. Mechthild Flury-Lemberg, die große Expertin für Textil-Reservierung, kommt in ihrem Beitrag „Der textile Befund des Turiner Grabtuchs" nach eingehender Beschreibung der Herstellung des Gewebes, der Anfertigung des Tuches und des gegenwärtigen Zustandes zur Feststellung, dass die Art der Faltung des Tuches bereits im vierten vorchristlichen Jahrhundert bekannt war. Wenngleich die Analyse des Tuches nicht den Beweis erbringen kann, dass Jesus in diesem Tuch gelegen hat, so widersprechen sie dem auch nicht und regen zu weiterer Forschung an. Giuseppe Ghiberti geht in einem weiteren Beitrag, „Die Bibel und das Turiner Grabtuch", als Professor für Neutestnamentliche Exegese an der Katholischen Universität Mailand auf die Fragen der Passion und das Grabtuch sowie die Grablegung und das Grabtuch ein und kommt dabei zur Schlussbemerkung, dass man sich begründet der Hypothese anschließen kann, nach der das Turiner Grabtuch mit dem Tuch übereinstimmt, das den Leichnam Jesu eingehüllt hat. Der Direktor des Museo della Sindone in Turin, Gian Maria Zaccone, einer der besten Kenner der Geschichte des Grabtuches, gibt in seinem Beitrag „Die Geschichte des Grabtuchs von Turin im zweiten Jahrtausend" einen umfassenden Überblick über die Geschichte des Grabtuches von den frühesten heute bekannten Zeugnissen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bis zur Ausstellung im Jahre 2000 und der Übertragung des Grabtuches in das neue Reliquiar. Mit dem völlig verschlossenen Zeitraum zwischen Konstantinopel und Golgotha befasst sich dann Karlheinz Dietz, Professor für griechisch-römische Geschichte an der Universität Würzburg, in dem Beitrag „Von Konstantinopel nach Golgotha?" Er macht dabei einleitend darauf aufmerksam, dass man bei dieser Suche nur vom Positiv des Grabtuches (das in Wirklichkeit ein Nega-

tiv ist) ausgehen kann, da das eindrucksvolle Negativbild (das in Wirklichkeit das Positiv ist) erst seit 1898 bekannt ist. In Konstantinopel wusste man um 1204 von der Existenz des Grabtuchbildes Jesu, das 944 von Edessa nach Konstantinopel gebracht wurde. Einen weiteren Hinweis geben die historischen Faltungen, wovon in den Thaddäusakten die Rede ist.
Nach diesem Ausflug in die Geschichte folgen die Beiträge zur Forschung am Grabtuch. Paolo SOARDO, Direktor des Istituto Nazionale Galileo von Turin, berichtet zusammen mit Paola IACOMUSSI und Giovanni ROSSI in der Abhandlung „Die Rückseite des Turiner Grabtuchs" über die Ergebnisse der diesbezüglichen Untersuchungen mit Hilfe von Scanneraufnahmen. Im Gegensatz zu Prof. Fanti (Siehe A. Resch: Das Antlitz Christi, 2005), kommen die Forscher zur Aussage, dass die Abbildung des Mannes allein auf der Vorderseite zu sehen ist. Diese Feststellung vertritt auch Nello BALOSSINO, Prof. für Bildausarbeitung an der Abteilung für Informatik der Universität Turin in seinem Beitrag „Auf der Rückseite des Turiner Grabtuchs ist kein Bildnis vorhanden". Über die botanischen Untersuchungen berichtet Silvano SCANNERINI, Professor für Botanik an der Universität Turin, in seinem Beitrag „Das Turiner Grabtuch und die Botanik" und macht neben den Hinweisen auf die Pollenuntersuchungen auf weitere Möglichkeiten der botanischen Erforschung aufmerksam.
Piero SAVARINO, Prof. für Organische und Industrielle Chemie der Universität Turin, untersucht in „Das Grabtuch von Turin. Chemisch-physikalische Untersuchungen" Bereiche ohne Bild, Bereiche mit Bild und die Blutspuren. Bruno BARBERIS, Prof. für Rationale Mechanik an der Universität Turin, verweist in seinem Beitrag „Die Identifizierung des Mannes auf dem Grabtuch" schließlich darauf, dass anhand der gewonnenen Daten nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung unter 200 Milliarden Gekreuzigten nur ein Einziger die in die Rechnung einbezogenen Eigenschaften des Mannes auf dem Grabtuch besessen haben kann.
Bei der Studientagung am 12. Februar 2003 sprachen Giuseppe GHIBERTI und Mechthild FLURY-LEMBERG zu Fragen der Konservierung des Grabtuches, während Karlheinz DIETZ sich mit den Problemen der Geschichte des Grabtuchs von Turin auseinander setzte.
Die wertvolle Arbeit schließt mit einem Hinweis auf die Autoren und mit einem Register. Die Beiträge, die allgemein verständlich verfasst und zum Teil mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Apparat versehen sind, geben einen eindrucksvollen Einblick in Geschichte und Erforschung des Grabtuches von Turin, der durch die hohe Kompetenz der Autoren als aus erster Hand bezeichnet werden kann. Schließlich sind auch noch die zum Teil farbigen Bildeinlagen und die vornehme Gestaltung zu nennen. *A. Resch*

EDELMAN, Gerald M./TONONI, Giulio: **Gehirn und Geist. Wie aus Materie Bewusstsein entsteht.** – München: C. H. Beck, 2002. – 368 S., ISBN 3-406-48836-6, Geb., EUR 26.90, SFr 46.80

Der Biochemiker Prof. Gerald M. Edelmann (Nobelpreis für Medizin 1972) und der Psychiater Prof. Giulio Tononi befassen ich in diesem Buch mit der wissenschaftlich sehr aktuellen Frage der Zusammenhänge von Gehirn und Geist. Der Titel deutet auf einen Dualismus hin, dieser wird jedoch entschieden abgelehnt, ohne damit auch schon zu sagen, dass der „Geist" ein reines Epiphänomen des Gehirns ist. Die Aussagen der Autoren basieren auf der Annahme, „dass Bewusstsein sich aus der materiellen Ordnung der Organismen ergibt. Wir betonen jedoch ausdrücklich, dass das Gehirn allein zur Entstehung von Bewusstsein nicht ausreicht, denn wir sind davon überzeugt, dass die höheren Hirnfunktionen Interaktionen sowohl mit der Welt als auch mit anderen Menschen unabdingbar voraussetzen" (S. 8). So können Untersuchungen am Gehirn

selbst nichts darüber ans Licht bringen, wie es ist, ein Bewusstsein zu haben. Trotz dieser Feststellung machen sich die Autoren in diesem Buch daran, unter Beantwortung folgender Fragen das Bewusstsein wissenschaftlich einzufangen: Wie entsteht Bewusstsein? In welche Weise sind die neuronalen Prozesse für die Schlüsseleigenschaften bewusster Erfahrung verantwortlich? Wie sind die subjektiven Erlebniszustände, die sogenannten Qualia, auf neuronaler Ebene zu verstehen? Und schließlich, wie kann unser Verständnis von Bewusstsein dazu beitragen, strenge Wissenschaftlichkeit mit der Vielfalt menschlichen Wissens und menschlicher Erfahrung zu verknüpfen?

Zur Beantwortung dieser Fragen wird zunächst ein Einblick in die Struktur und in die neuronalen Prozesse des Gehirns gegeben, um daraus die Hypothese abzuleiten, dass die Aktivität einer Neuronengruppe direkt zur Entstehung bewussten Erlebens beitragen kann, wenn diese Teil eines funktionalen Clusters und über einen Zeitraum von einigen hundert Millisekunden durch starke gegenseitige Wechselwirkungen mit einer Reihe anderer neuronaler Gruppen gekennzeichnet ist.

Zur wissenschaftlichen Erforschung der Eigenschaften von Bewusstseinsprozessen bedarf es allerdings eines Bewusstseins höherer Ordnung. Hinter diesem Bewusstsein höherer Ordnung, wie Sprache, Selbst und Denken, stehen neuronale Veränderungen, wobei die Erscheinung des Selbst zu einer Verfeinerung der phänomenologischen Erfahrung führt, Fühlen mit Denken, Kultur und Überzeugung verknüpft. So lasse sich in die Frage der ungebrochenen Aufmerksamkeit, in das Selbst und in unsere Fähigkeit zur Konstruktion von Geschichten, Plänen und Fiktionen durch die Vereinigung des primären Bewusstseins und des Bewusstseins höherer Ordnung in einem gemeinsamen Bild Licht bringen (S. 262). Dieses Licht führt letztlich zur Einsicht, „dass sich manche wissenschaftlich begründete Gegenstände nicht als Forschungsgegenstände eignen" (S. 305), da Erfahrung durch Beschreibung nicht ersetzbar ist. „Sein ist nicht dasselbe wie beschreiben" (S. 302).

Trotz der Ablehnung eines Dualismus, eines Reduktionismus und eines Mystizismus verneigen sich die Autoren beim Blick auf die unüberschaubare Komplexität neuronaler Prozesse und der Individualität des Bewusstseins vor dem menschlichen Selbst als unauslotbares Phänomen. „Freuen sie sich daran. Wir mögen zwar Sklaven unserer Schreibung sein, unsere Freiheit aber liegt in der Grammatik" (S. 305). Was diese Grammatik ist, darüber schweigen sie sich aus, denn zur Annahme eines geistigen Personträgers reicht die prozessorientierte Beschreibung nicht. Man darf sich aber dennoch freuen!

Die wertvolle und sehr freundlich aufgemachte Arbeit schließt mit einem Anmerkungen-, einem Literatur- und einem Registerteil. *A. Resch*

BASSLER, Moritz / GRUBER, Bettina / WAGNER-EGELHAAF, Martina (Hg.): **Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien.** – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. – 356 S., ISBN 3-8260-2608-X, Kart., EUR 48.00

Der vorliegende Sammelband zum Thema *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien* enthält die Beiträge zur gleichnamigen Tagung, die von 7. bis 10. Oktober 2002 im Alexander von Humboldt-Haus der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster stattfand.

Bei den angesprochenen Gespenstern geht es allerdings nicht nur um halluzinierte/visionäre Wahrnehmungen, sondern auch um Vorstellungswelten, die bewusst oder unbewusst als undurchschaubar, Angst einflössend, Hoffnung stärkend, Medialität vermittelnd oder Erlebnis bereichernd eingesetzt werden. So werden die Gespenster als perfektes Demonstrationsobjekt für kulturelle Differenzen verstanden. Daher grei-

fen in diesem Band historische, literarhistorische und wissenschaftsgeschichtliche Perspektiven ineinander, aufgeteilt in fünf Sektionen.

In der ersten Sektion „Vom Erscheinen der Gespenster" werden in historischer Perspektive „Gespensterauftritte" in frühchristlicher Zeit bis in das 19. Jahrhundert beschrieben. Wolfgang NEUBER zeigt in seinem Beitrag „Die Theologie der Geister in der Frühen Neuzeit", dass die Kirche den Geisterglauben mitnichten als Aberglauben betrachtete, sondern dass sie bis in die frühe Neuzeit hinein und sogar darüber hinaus recht intensive Beziehungen zu Geistern und Gespenstern der unterschiedlichsten Art unterhielt. Dabei lassen sich, wie Neubers weiter ausführt, signifikante konfessionelle Unterschiede nachweisen, die sich in divergierenden Einstellungen katholischer und protestantischer Autoren dem Spiritismus gegenüber äußern, aber etwa auch aus einer abweichenden Einstellung dem Fegefeuer gegenüber. Marlies BAAR präsentiert ein konkretes Gespenst aus Westfalen, namens Heinrich Buschmann, das zwischen dem 11. November 1437 und dem 22. Mai 1438 in dem Dorf Meiderich in der Nähe von Duisburg vierzehn Mal seinem Urenkel Arnt Buschmann erschien. Baar beschreibt die Gespenstererscheinung vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Todes- und Jenseitsvorstellungen. Wiedergänger und Gespenster gehörten zur mittelalterlichen Lebensrealität. Der Mediävist Franz Josef HOLZNAGEL analysiert Funktionen des Gespensterdiskurses zwischen Mittelalter und früher Neuzeit an den Schriften des Wilhelm Werner von Zimmern. Dabei wird deutlich, wie eine konventionelle Gespenstergeschichte (eine Nacht im Totenreich) in ihrer familiengeschichtlichen Aneignung neuen und sehr gegenwärtigen Sinn bekommt. Annekatrin PUHLE befasst sich mit den „Geistern der Goethezeit". Neben der Fülle populärer Schriften sind Heinrich Jung-Stilling, Goethe selbst, Justinus Kerner, aber auch Annette von Droste-Hülshoff einige wenige prominente Namen im späten 18. bzw. im frühen 19. Jahrhundert, die sich mit literarischen Geistererscheinungen in Verbindung bringen lassen. Ob Eduard Mörikes (1804–1875) Faszination an Spukphänomenen in seinem Cleversulzbacher Pfarrhaus eher literarisch denn psychologisch motiviert war oder ob er gar die Poltergeister in Dienst nahm, um endlich die ungeliebte Pfarrstelle aufgeben zu können, sind Fragen, die Thomas Wolfs Aufsatz „Poltergeister in und um Weinsberg. Mörike, Kerner und der Cleversulzbacher Pfarrhausspuk" zumindest nahe legt.

Die zweite Sektion *Gespenster-Wissen* versammelt Arbeiten, die auf ganz unterschiedliche Weise den Gespenster-Spuk mit Wissensaspekten verknüpfen. Hania SIEBENPFEIFFER befasst sich mit „Gespenstern und Mumien" die im 17. Jahrhundert en vogue waren. Obwohl sie tot sind, überdauern sie ihre eigene bzw. die ihnen gesetzte Zeit und werden so zum Symbol der Grundsubstanz des Lebendigen. Ulrich STADLER zeigt in seinem Beitrag „Gespenster und Gespenster-Diskurs im 18. Jahrhundert", wie die Gespenstergläubigen den Diskurs gemeinsam mit den Aufklärern (wie Wieland, Kant und Forster) am Leben halten. Beide Seiten berufen sich dabei auf Vernunft einerseits und Erfahrung andererseits. Selbst der berühmten Formel aus dem *Kommunistischen Manifest* von Karl Marx und Friedrich Engels gelingt es nicht, das Unheimliche dieses Doppelwesens zu bannen. Priska PYTLIKS Beitrag, „Bürger zweier Welten. Metaphysischer Individualismus und die Neubewertung von Diesseits und Jenseits. Carl du Prels Spiritismus-Theorie", ist – wie der Titel sagt – Carl du Prel (1839–1899) gewidmet, einem heute fast vergessenen, um 1900 aber überaus bekannten und vielgelesenen Theoretiker des Spiritismus. Pytlik weist darauf hin, dass sich namhafte Künstler und Literaten dieser Zeit, so z. B. Rainer

Maria Rilke, mit okkulten Phänomenen beschäftigten und spiritistischen Séancen beiwohnten, weshalb man nicht umhin kann, dem Spiritismus für die Entwicklung der ästhetischen Moderne eine bislang nicht genügend beachtete Bedeutung zuzusprechen. Sabine HAUPT macht in ihrem Beitrag über „Strahlenmagie" auf das Motiv des Strahlenspuks aufmerksam, das in der Literatur der klassischen Moderne eine erstaunliche Konjunktur hat. Micha BRUMLIK weist in „Die Geburt der Tiefenpsychologie aus der Geisterbeschwörung" auf die Nähe der Psychoanalyse zum zeitgenössischen Okkultismus hin.

In der *dritten Sektion* über *Medien* wird die Medialität des Gespensts unmittelbar angesprochen. Reinhold GÖRLING dient in seinem Beitrag „Kleist und der Cyberspace" Heinrich von Kleists *Bettelweib von Locarno* als Leitbeispiel für einen Text, in dem die Sprache selbst ein unheimliches Eigenleben führt. In einer genauen Analyse werden dessen literarische Verfahrensweisen mit der Struktur des Cyberspace verglichen. Der Artikel von Heike BEHREND beschäftigt sich aus ethnologischer Sicht mit der aktuellen Renaissance okkulter Mächte – Geister, Hexen und Zauberer – im postkolonialen Afrika.

In der *vierten Sektion*, *„Literatur-Gespenster"*, wird aufgezeigt, dass Literatur das prominente Medium gespenstischen Umgangs ist. Indem die Funktion der Jenseitsmahnung wegfällt, wird das Gespenst für rein ästhetische Aufgaben freigestellt und gerät in die literarische Rüstkammer des Merkwürdigen und Interessanten. Niels WERBER zieht in seinem Beitrag zur „Entstehung der Novelle" anhand von Gespenstergeschichten und deren Auswertung eine verblüffende Entwicklungslinie von den Flugschriften der frühen Neuzeit über die Anthologisierung der Neuen Zeitungen zu Unterhaltungszwecken bei Paullini zu Beginn des 18. Jahrhunderts bis hin zu Goethe und Schlegel. Monika SCHMITZ-EMANS führt in ihrem Beitrag über *„Gespenstische Rede"* den Gespensterbegriff in seinen etymologischen Kontext zurück, wobei sie das mittelhochdeutsche Gespenst als eine Instanz versteht, welche den Menschen verlocken und dazu verführen möchte, gegen seine vernünftigen Überzeugungen und moralischen Pflichten zu handeln. Christiane LEITERITZ analysiert in ihrer Studie „Gespensterwelten" die ästhetische Funktion des Gespensts am Beispiel von Hermann Kasacks Roman *Die Stadt hinter dem Strom* (1947), Thornton Wilders Drama *Our Town* (1938) sowie Sartres Filmdrehbuch *Les Jeux sont Faits* (1947). Nicole WALLER geht in ihrem Beitrag „Transpazifische und transatlantische Gespenster" der interkulturellen Übersetzbarkeit von Gespensterkonzepten in der Analyse zweier Romane nach, in denen die Geschichte der betreffenden ethnischen Gruppen beschrieben wird. Der unterschiedliche Umgang mit dem Gespenst zeichnet exemplarisch die Geschichte zweier amerikanischer Minderheiten nach.

Die *fünfte Sektion* schließlich, *Theorie-Gespenster*, spürt der Herausforderung nach, die vom Gespenstischen für das Denken ausgeht. So befasst sich Ralf SIMON in seinem Beitrag über „Nekrologie" mit der Anwendung der Gespenster-Vorstellung auf die Geistes- und Literaturgeschichte. Er beschreibt sowohl den Akt innovativen Schreibens als auch den klassisch geisteswissenschaftlichen, hermeneutischen Beschreibungsmodus als Trauerarbeit und damit als Geisterbeschwörung: „[J]ede Dichtung [sitzt] am Grab einer anderen Dichtung." Friedrich BALKE zeigt in seiner Abhandlung über „Kants *Träume eines Geistersehers*", in welcher Weise Geisterbeschwörung den Ausschluss nicht regelgerecht erzeugten Wissens nach sich zieht. Die Kantische Analyse gehört dabei in den Raum dessen, was Foucault die „klassische Erfahrung des Wahnsinns" genannt hat. Balke macht bei Kant entscheidende Elemente dieser „Erfahrung" aus.

Manfred WEINBERG fragt in seinem Beitrag über „Hirngespenster" nach der Funktion der Thematisierung von Gespenstern in der Philosophie und schreibt eine philosophische Geisterkunde. Eine besondere Klasse der philosophischen Gespenster bilden jene, die als Fallbeispiele für die Logik herhalten müssen. Darüber hinaus dient das Gespenst als Gedächtnis-Metapher. Jürgen LINK untersucht in seinem Beitrag „Das Gespenst der Ideologie" die Positionierung des Gespenstischen in Marx' dualistischer Kollektivsymbolik von ‚Erde' und ‚Himmel'. Zu den „verhimmelten" materiellen Tatsachen, also auf die Seite der „Ideologie", gehören die Gespenster.

Es ist erstaunlich, wie offen man heute über „Gespenster" bis in den wissenschaftlichen Raum hinein sprechen kann und wie vielfältig die „Gespenster" sind. Gerade hierin besteht die Bedeutung dieses Bandes, weil er ohne Polemik in analysierender Form in den verschiedenen Wissens- und Interessenbereichen die „Gespenster" in ihrer vielfältigsten Tätigkeit von der Vermittlung des Jenseitskontaktes bis zur Erstellung des ästhetischen Hochglanzes aufzeigt. Die einzelnen Beiträge sind durchwegs sauber und übersichtlich ausgearbeitet mit Quellenangaben und Zitaten von Originaltexten, sodass die Lektüre trotz der kleinen Schrift zum Genuss wird. Den Schluss bildet das Autorenverzeichnis. Von einem Namen- und Sachregister kann man jedoch nur träumen. Gerade bei einem solchen Band dürfte dies nicht fehlen. Darüber kann auch die ausführliche und inhaltsvolle Einleitung nicht hinwegtrösten.

A. Resch

NÄF, Beat: **Traum und Traumdeutung im Altertum.** – Darmstadt: Wissensch. Buchges., 2004. – 244 S., ISBN 3-534-17998-6, Geb., EUR 34.90

Beat Näf, Prof. für alte Geschichte an der Universität Zürich, legt hier eine seltene Arbeit über Träume vor. Selten deshalb, weil sich mit Träumen normal Psychologen befassen und Historiker bei ihrer Suche nach Wahrheit alles lieber erwähnen als Träume und Visionen, die als ursubjektives Erlebnis jedwede Objektivität vermissen ließen und somit historisch wertlos seien.

In der Geschichtsschreibung des Altertums hat der Traum jedoch, wie Näf einleitend hervorhebt, seinen festen Platz. So berichtet Herodot, der Vater der Geschichtsschreibung, in seinem Werk von 18 Träumen. Dem Historiker geht es dabei nicht um die Deutung einzelner Träume, sondern vielmehr um das Aufzeigen der Bedeutung von Träumen im Verlauf der Menschheitsgeschichte, hier speziell im Altertum. So beweist allein schon dieser historische Blick auf den Traum im Altertum, dass beispielsweise Artemidor keineswegs der Inbegriff der antiken Traumdeutung und die Einleitung der Träume bei Macrobius für die Antike keineswegs generell bedeutsam waren. Nach Näf haben wir es hier mit recht spezifischen Autoren zu tun.

Was die Formen der Traumdeutung betrifft, so lassen sich diese, mit Ausnahme der entwickelten wissenschaftlich-philosophischen Reflexion, bereits in der vielgestaltigen Welt Vorderasiens, Ägyptens und Südarabiens nachweisen. Schon damals tritt uns die Traumdeutung in literarischen Zeugnissen entgegen. Einen Sonderfall bildet die Traumdeutung bei Ritualen, die ganz bestimme Visionen erzeugen sollen, z. B. um eine Heilung zu bewirken.

Wenngleich man nach Näf nicht mit Sicherheit sagen kann, dass die Traumdeutung im griechischen Raum mit Homer einsetzte, so steht doch außer Zweifel, dass er die sieben erzählten Träume in der *Ilias* und *Odyssee* in voller Lebendigkeit in das Geschehen einbaute. Aischylos war es dann, der die Gespräche über die Träume in seinen 472 v. Chr. aufgeführten „Persern" auf die Bühne brachte. Dabei fehlte es nicht an Kritik an den Träumen, insbesondere der Traumdeuter und Seher. So sagt Diogenes Laertius, dass ihm, wenn ihm Traumdeu-

ter und Seher mit ihrem Anhang begegnen, nichts erbärmlicher erscheine als der Mensch. Jedenfalls war in der griechischen Gesellschaft des. 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. der Traum zu einem in der Öffentlichkeit sehr präsenten Thema geworden, sodass sich sogar Philosophen wie Platon und Aristoteles damit befassten. Während Platon anhand der Träume Aspekte seines Philosophierens darlegte, suchte Aristoteles nach bestimmten Ursachen des Träumens.
Im Hellenismus wurde diese theoretische Beschäftigung mit dem Phänomen Traum fortgesetzt. Die für den Hellenismus typischen Charakteristika der Traumdeutung wurden dann in abgeänderter Form von den Römern aufgenommen. Allerdings war in Rom der mantische Umgang mit Träumen ursprünglich fremd. Wenn es auch keine entschiedene Ablehnung gab, so spricht Cicero in seinem Dialog *De divinatione* doch von „abergläubischen Sehern und unverschämten Gauklern", ohne damit den Traum selbst gering zu achten. Dieser wird in der Kaiserzeit zu einer Quelle literarischer Erzählungen, persönlicher Lebensgestaltung und Gesundheitspflege.
Die professionalisierte wissenschaftliche Traumdeutung erfährt in den fünf Büchern *Oneirokritika* von *Artemidor* ihren Niederschlag. Geboren in Ephesos, wollte er zu Ehren der lydischen Heimatstadt seiner Mutter *von Daldis* heißen. Nach Näf soll man seine Wirkung zu seiner Zeit, wie schon erwähnt, nicht überschätzen. Er war nur einer von vielen. Dennoch sind die *Oneirokritika* bis zum heutigen Tag das bekannteste Traumbuch des Altertums geblieben.
Selbst Juden- und Christentum suchen das hellenistische Erbe und die noch älteren jüdischen oder sogar altorientalischen Traditionen des Umgangs mit Träumen für ihre Zwecke nutzbar zu machen, wovon auch Philon und Flavius Josephus berichten. Die Deutung der Träume wird allerdings immer stärker Angelegenheit charismatischer Persönlichkeiten. Von besonderer Bedeutung ist hierbei der Bericht von der Kreuzesvision des Kaisers Konstantin. Trotz der Träume, die sich bewahrheiteten, wusste man wohl, dass ein Großteil der Träume rein psychologischer Natur sind.
Nach einer Darlegung der Traumdeutung bei Exponenten des Neuplatonismus geht Näf schließlich noch auf die Rezeption der antiken Traumdeutung ein und gibt dabei einen wertvollen historischen Überblick über das Traumverständnisses bis in die Gegenwart, wo die hirnphysiologische Traumforschung kein Interesse an Traumberichten und Deutungsmethoden mehr hat, die messtechnisch nicht untermauert sind.
Am Ende dieser kurzen Inhaltsangabe lässt sich zusammenfassend sagen, dass, wer immer sich für Traum und Traumdeutung im Altertum interessiert, im vorliegenden Buch einen wertvollen historischen Leitfaden findet, der durch die 665 Anmerkungen, die nach Quellen und Literatur aufgeteilte Bibliographie sowie durch den Nachweis der 36 Abbildungen und ein Register zu einer echten Fundgrube wird. Man könnte bemängeln, dass die einzelnen Themen nicht durch längere Originalzitate veranschaulicht werden, doch bietet der gebotene Rahmen dafür keinen Platz. Hier muss man selbst zu den angegebenen Quellen greifen.
A. Resch

VAN DEN BERK, Tjeu: **Aufbruch zur Mystik. Den Reichtum spirituellen Lebens entdecken.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004. – 239 S., ISBN 3-579-05420-1, Geb., EUR 22.95

Im vorliegenden Buch versucht der Autor in seinem Verständnis des Symbols als „symbolisches Bewusstsein" die menschliche Selbstwerdung im Selbst und im Christentum aufzuzeigen. Während im Allgemeinen Symbol als „Zeichen" verstanden wird, das es zu klären gilt, steht das „symbolische Bewusstsein" für die Teilnahme an der Wirklichkeit, die nicht auszuloten ist. „Symbole führen das Alltagbewusstsein gerade über seine Grenzen hinaus" (S. 10).

Unter diesem Gesichtspunkt beschreibt der Autor dann in großen Zügen in den ersten zwei Kapiteln die Phasen der menschlichen Selbstwerdung, wie sie in Mythen und Märchen dargestellt werden, und setzt dabei an den Kopf des ersten Kapitels „Der Untergang der Seele" den bedeutenden und völlig ungewohnten Satz des Aristoteles: „Die Eingeweihten brauchen nichts zu lernen, sie müssen etwas erfahren". Das Zurückdrängen der Erfahrung durch die Herrschaft der Erklärung habe bis tief in das Christentum hinein zu einem Bildersturm geführt. „ ‚Jungfräuliche Geburt', ‚Dreieinigkeit', ‚Gottheit Christi', ‚Auferstehung von den Toten', all dies hat sich der menschlichen Vorstellungskraft entzogen. Es wurde von der Erfahrung des Menschen abgekoppelt und entweder als rational unsinnig abgetan oder irrational zu einem Dogma überhöht." (S. 17). Dies habe mit zu einer „Zersetzung geführt", denn eine Religion, die nur auf der Grundlage des Offenbarungsglaubens besteht und nicht im Erfahrungswissen verwurzelt ist, ist nach Van den Berk dem Zerfall geweiht. Ein Aufstieg aus diesen Niederungen hat in drei Phasen zu erfolgen. Die erste Phase des Menschenlebens ist stark von bewussten, intuitiven Strebungen bestimmt. Die zweite Phase wird vornehmlich von bewussten Zielen bestimmt. Erst in der dritten Phase schafft es der Mensch, die beiden ersten zu verbinden und in der dritten, die er Weisheit nennt, zu übersteigen.

Da der Mensch in sich ein Mysterium ist, kann anvisierte Weisheit nur durch die Einweihung in das Mysterium erfolgen, die man im Wort „Mystagogie" zusammenfasst. Van den Berk veranschaulicht dies u. a. durch Aussagen von Karl Rahner, der diesbezüglich pointiert feststellte: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein." Daher ist in der mystagogischen Unterweisung der konkrete Mensch mit seiner Eigenschaft als transzendentales Wesen der Ausgangspunkt. Es geht dabei darum, der lernenden Person zu helfen, ihre Bedeutsamkeit zu erforschen.

Diese Bedeutsamkeit ist in den tiefsten Schichten des Menschen gelegen, die sich das Christentum durch die Übernahme der großen Bilder und Symbole des Menschen aus den Naturreligionen angeeignet hat. In den ersten Jahrhunderten konnte die Kirche, die nicht offiziell anerkannt und vielfach verfolgte wurde, nur an die Psyche der Heiden appellieren. Aus dieser Analyse zieht Van den Berk folgende Konsequenz: „Wenn das Christentum wieder lebendig werden will, muss es sich der Herausforderung stellen, seine Botschaft so zu verkünden, dass ein Mensch darin eine Spiegelung und Ansprache dessen sieht, was seine eigene Seele bewegt" (S. 98).

Wenn es jedoch um Mysterien geht, müssen diese auch in ihrer wahren Bedeutung erfasst werden, was schon von den Kirchenvätern erkannt wurde, indem sie die Katechumenen stufenweise zur Eröffnung des Mysteriums führten, um jedwede Profanisierung zu verhindern, was später als *Arkandisziplin* bezeichnet wurde – ein Aspekt, der bei der heutigen Relativierung jedweden Inhalts zum Verlust des Ehrfurchtempfindens geführt hat. „Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit; d. h. es muss eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanisierung geschützt werden" (S. 100–101). Für das eigenliche Verständnis der Geheimnisse bedarf es des symbolischen Bewusstseins, bei dem es um eine Wirklichkeit der Welt der Seele geht. Diese Wirklichkeit der Seele ist nach Van den Berk nicht schon alles, denn die Wirklichkeit der Seele selbst hat einen transzendenten Charakter.

In den letzten Kapiteln befasst sich der Autor dann mit der Agogik des Symbolisierens, mit der Hinführung zum symbolischen Bewusstsein, der dritten Wirklichkeit, die er am Spielfilm zu veranschaulichen sucht. Dabei geht er vom Satz des hl. Augustinus aus: „Über die Dinge in ihrer Gesamtheit aber, die wir verstehen sollen, befragen wir nicht eine von außen her zu uns dringende,

sondern die von Innen her unsern Geist regierende Wahrheit, und Worte können uns höchstens zu dieser Befragung anleiten". Daher ist auch die Tugend nach Sokrates nicht lehrbar, sie muss in einem Selbst geboren werden.

Am Schluss kommt der Autor noch einmal auf die im ersten Kapitel besprochene Zerstörung, die religiöse Dürre zurück, um mit dem Alchemisten den Weg nach oben, zum symbolischen Bewusstsein zu weisen: „Für diejenigen, die das Symbol besitzen, ist der Übergang einfach."

Zieht man letztlich die Darstellung insgesamt in Erwägung, so muss man gestehen, dass der Autor in einer sehr anschaulichen Form den „Untergang der Seele", insbesondere im religiösen Raum, und das symbolische Bewusstsein als Einstieg in das verlorene Mysterium in einer Form aufzeigt, die einerseits den konkreten Sachverhalt kennzeichnet, andererseits aber den notwendigen Ausweg beschreibt. In dieser Beschreibung distanziert er sich von der Allherrschaft der wissenschaftlichen Analyse im religiösen Raum und vertritt die Erfahrung des Innraumes und den ganzheitlichen Einstieg in das Mysterium. Insofern geht es um einen Aufstieg zur Mystik, ohne in die christliche Mystik selbst einzusteigen. Daher werden auch nicht Mystiker oder Mystikerinnen als Zeugen angerufen, sondern vielmehr Psychologen, Philosophen und Theologen, die in den Zitaten jeweils klar ausgewiesen werden. Ein Personen- und Sachregister hat man sich allerdings erspart.

Die Arbeit ist in jeder Hinsicht ein mutiger und fundierter Impuls, den „Untergang der Seele" durch Weitung und Erfahrung des Selbst zu überwinden. Dass es dazu auch der Gnade bedarf, wird zwar nicht ausgeschlossen, ist aber nicht Thema dieses wertvollen Buches. *A. Resch*

BOWKER, John (Hg.): **Religionen der Welt.** – Darmstadt: Primus Verlag, 2003 (Cambridge Illustrated History). – 336 S., Ill. – ISBN 3-89678-244-4, Gb, EUR 39.90, SFr 66.70

Der vorliegende durchgängig vierfarbige Bildband aus der Reihe "Cambridge Illustrated History" stellt folgende Religionen der Welt vor: Indische Religionen und die Hindu-Tradition, Jinismus, Sikhismus, Buddhismus, Chinesische Religion, Koreanische Religion, Japanische Religion, Judentum, Zarathustra und die Parsen, Mediterrane Religionen, Christentum, Islam, Neue Religionen.

Die Ausführungen beginnen mit der Feststellung, dass es keine bekannte Gesellschaft gibt, in der Religion keine Rolle gespielt hat. Dies scheint schon für die frühesten Gesellschaften zuzutreffen, wenngleich aufgrund der rein mündlichen Überlieferungen die frühen Glaubensvorstellungen nur aus Malerein und Skulpturen oft mehr zu erraten als zu ergründen sind. Dies gilt für die Nazca-Linien im südlichen Peru wie für die Höhlenkunst des Schamanismus. So versucht man in Ermangelung zeitgenössischer Deutung die Frühgeschichte der Religionen durch die Feststellung eines gemeinsamen Kerns oder die Verwendung anthropologischer Beschreibungen von kleineren zeitgenössischen Religionen zu ergründen, die nicht von späterer Zivilisation beeinflusst sind. Die dabei der Vergangenheit aufgestülpten Theorien wurden jedoch oft durch die Entschlüsselung unbekannter Schriften widerlegt. Ein wichtiges Beispiel ist dabei die Entzifferung der Maya-Schrift, die nur zu gut zeigt, wie problematisch es ist, die Geschichte von Kulturen zu schreiben, von denen es keine schriftlichen Überlieferungen gibt oder deren Schrift nicht entziffert ist. Dieses Problem verstärkt sich noch, wo sich Religionen eines geographischen Gebietes, wie in Afrika oder Ozeanien, von Stamm zu stamm, ja von Dorf zu Dorf unterscheiden. Einfacher ist dies bei den Schrift-Religionen.

Wenngleich der Anfang der Religion im frühen Indien im Dunkeln liegt, weiß man

dank der Archäologie nun einiges über diese frühen Zeiten. Zwischen 1800 und 1700 v. Chr. verfiel die Industal-Kultur und wurde von den Aryas (Arier) unterwandert. Zumeist stammt unser Wissen über die Arier aus dem Veda, der Textsammlung, die seit etwa 1200 v. Chr. in einer frühen Form des Sanskrit entstand.

Nach diesen historischen Hinweisen werden die indische Philosophie sowie die heiligen Texte und Lehrsätze, die Tantrischen Traditionen und der Volkstümliche Glaube beschrieben, um schließlich auf das moderne Indien einzugehen. Als besondere Form des religiösen Denkens Indiens werden dann der im 8./7. Jahrhundert v. Chr. auftauchende Jinismus und der im späten 15. Jahrhundert in Puñjab entstandene Sikhismus beschrieben.

Buddha wurde nach neuesten Erkenntnissen im 5. Jahrhundert v. Chr. in Nepal geboren, ließ sich dann in Indien nieder und erlangte bei Botha Gaya, im heutigen Bundesstaat Bihar, seine Erleuchtung. Nach Darlegung der ersten Predigt des Buddha und der Grundelemente seiner Lehre wird auf den Buddhismus in Tibet, China, Japan und Korea näher eingegangen.

Während man über den Buddhismus heute in vielfältiger Weise informiert wird, bilden die Darlegungen über die chinesische, koreanische und japanische Religion mit Hinweisen bis zur aktuellen Politik einige Einblicke, die man sonst kaum beachtet.

Mit dem Judentum wendet sich der Band dem Westen zu. Das Judentum, eine der ältesten Religionen überhaupt, datiert ihren Ursprung auf den Berg Sinai, wo vor 4000 Jahren Moses die 10 Gebote und die Thora (Gesetz) erhalten haben soll, womit die erste monotheistische Religion ihren Ursprung fand. Die einzige unmittelbare Quelle für den Ursprung des jüdischen Volkes ist die hebräische Bibel, die zwischen dem 2. Jahrhundert v. Chr. und dem 2. Jahrhundert nach Christus entstand.

Nach einem kurzen Hinweis auf Zarathustra und die Parsen befasst sich der Band mit den mediterranen Religionen, nämlich der Griechen, Römer, Ägypter und den Religionen in Mesopotamien, dem Gebiet zwischen Euphrat und Tigris, das viele alte Zivilisationen beheimatete: die Sumerer und Babylonier, die Assyrer und die Perser.

Die Darlegung des Christentums befasst sich nach einer kurzen Einführung in die Lehre Jesu mit der russischen Orthodoxie, den Christen in Indien, der Reformation, den protestantischen Freikirchen und den amerikanischen Christen.

Den Abschluss bilden eine Darlegung des Islam und ein kurzer Hinweis auf neue Religionen.

Die Ausführungen zu den einzelnen Religionen erfolgen durch entsprechende Fachleute, wobei der Herausgeber John Bowker neben anderen Arbeiten allein schon durch die Herausgabe des „Oxford Lexikon der Weltreligionen“ wohl zum besten Kenner Weltreligionen gehört.

Die Ausführungen sind durch herrliche Farbbilder sowie klärende Landkarten angereichert und schließen mit einer farbigen Graphik zur allgemeinen Chronologie, einer Chronologie der einzelnen Religionen, einer diesbezüglichen Bibliographie, einem Register, einer Darstellung der Mitarbeiter und einem Bildnachweis.

So beeindruckt dieser Bildband der Religionen in Inhalt und Form gleichermaßen.

A. Resch

HINWEISE FÜR AUTOREN

Zur Abfassung der Beiträge für GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT gelten folgende Richtlinien:

Als Aufsätze können nur Manuskripte entgegengenommen werden, die sich mit Grundfragen der Grenzgebiete befassen und unveröffentlicht sind. Mit der Annahme der Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht.

Leitartikel: 10–20 Manuskriptseiten

Vorspann: Curriculum vitae des Autors mit Kurzhinweis auf Inhalt und Aktualität des Beitrages (10–20 Zeilen).

Gliederung nach dem Schema: I. ..., 1. ...., a) ..., 1) ...

Der Beitrag soll durch prägnante Zwischenüberschriften gegliedert werden. Die Redaktion behält sich vor, Zwischentitel notfalls selbst einzufügen und geringfügige Änderungen sowie Kürzungen aus umbruchtechnischen Gründen u. U. auch ohne Rücksprache vorzunehmen.

Graphische Darstellungen: Wenn sinnvoll, sollten dem Beitrag reproduzierbare Abbildungen (Fotoabzüge, Schemata, Tabellen) mit Verweis im Text und genauer Beschreibung beigegeben werden.

Anmerkungen: Mit Erklärungen in den Anmerkungen ist so sparsam wie möglich umzugehen. Literaturverweise in den Fußnoten nach folgendem Schema: Autor – Kurztitel – Jahrzahl in Klammer – Seitenzahl (bei Zitaten).

Literatur: Am Ende des Beitrages vollständige bibliographische Angaben der verwendeten und weiterführenden Literatur in alphabetischer Reihenfolge bzw. bei mehreren Werken desselben Autors in der Abfolge des Erscheinungsjahres. Schema: Autor – Titel und evtl. Untertitel – Ort – Verlag – Jahr – Reihe.

Zusammenfassung: Dem Beitrag ist eine Zusammenfassung von ca. 10 Zeilen mit Stichwörtern beizufügen, womöglich auch in englischer Übersetzung.

Leitartikel sind als *Manuskript mit Diskette* (3,5 Zoll) unter Angabe des verwendeten Textprogrammes bzw. via E-mail: **IGW@uibk.ac.at** einzusenden.

Im Regelfall erhält der Autor vor Abdruck die Korrekturfahnen, die umgehend zu bearbeiten und an den Verlag zu retournieren sind. Bei nicht zeitgerechter Ablieferung behält sich die Redaktion vor, die für die Drucklegung nötigen Korrekturen nach eigenem Ermessen vorzunehmen.

Willkommen sind auch Beiträge zu den übrigen Rubriken der Zeitschrift, wie: *Diskussionsforum – Dokumentation – Aus Wissenschaft und Forschung – Nachrichten – Bücher und Schriften.*

Rezensionen gehaltvoller Bücher aus dem Bereich der Grenzgebiete werden gerne entgegengenommen. Das gewünschte Buch ist der Redaktion bekannt zu geben, die sich um eine Zusendung an den Rezensenten bemühen wird.

VERÖFFENTLICHUNGEN – RESCH VERLAG

ISBN/ISSN		EUR [D]
1021-8130	Grenzgebiete der Wissenschaft (vierteljährl.), Abo	34.50
1021-8122	ETHICA (vierteljährl.), Abo	36.90
	IMAGO MUNDI Sammelbände	
3-85382-033-6	Frei: Probleme der Parapsychologie	18.50
3-85382-034-4	Resch: Welt, Mensch und Wissenschaft morgen	15.40
3-85382-000-X	Resch: Mystik	25.70
3-85382-004-2	Resch: Paranormale Heilung	27.70
3-85382-016-6	Resch: Kosmopathie, Ln/Kt	32.30/27.20
3-85382-029-8	Resch: Geheime Mächte	34.90
3-85382-040-9	Resch: Psyche und Geist	34.90
3-85382-042-5	Resch: Gesundheit, Schulmedizin, Andere Heilmethoden	32.30
3-85382-044-1	Resch: Veränderte Bewusstseinszustände	34.90
3-85382-055-7	Resch: Aspekte der Paranormologie	37.90
3-85382-058-1	Resch: Die Welt der Weltbilder	34.90
3-85382-062-X	Resch: Paranormologie und Religion	40.00
	GRENZFRAGEN	
3-85382-012-3	Mauritius: Der gesteuerte Mensch	8.80
3-85382-013-1	Heim: Postmortale Zustände?	14.40
3-85382-018-2	Emde: Transzendenzoffene Theorie	8.30
3-85382-024-7	Resch: Gerda Walther	6.70
3-85382-028-X	Beck: Wer ist Michael?	4.20
3-85382-031-X	Held-Zurlinden: Erlebnisse einer Seele	6.70
3-85382-041-7	Beck: Reinkarnation oder Auferstehung?	5.70
3-85382-048-4	Heim: Einheitl. Beschreibung der Materiellen Welt	11.30
3-85382-063-8	Ludwig: Erweit. einheitl. Quantenfeldtheorie v. B. Heim	5.20
3-85382-072-7	Willigmann: Grundriss der Heimschen Theorie	18.00
3-85382-075-1	Gerunde: Begegnungen mit den Toten	9.90
	WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG	
3-85382-049-2	Römelt: Theologie der Verantwortung	15.40
3-85382-057-3	Römelt (Hg.): Verantwortung für das Leben	9.30
3-85382-067-0	Römelt (Hg.): Ethik und Pluralismus	17.50
	BURKHARD HEIM: EINHEITLICHE BESCHREIBUNG DER WELT	
3-85382-008-5	Heim: Elementarstrukturen der Materie 1	86.00
3-85382-036-0	Heim: Elementarstrukturen der Materie 2	89.60
3-85382-059-X	Dröscher/Heim: Strukturen der physikalischen Welt	48.70
3-85382-064-6	Heim/Dröscher/Resch: Einführung in Burkhard Heim	50.20
	WUNDER VON SELIGEN UND HEILIGEN	
3-85382-066-2	Resch: Wunder der Seligen 1983–1990	70.20
	SELIGE UND HEILIGE JOHANNES PAULS II.	
3-85382-070-0	Resch: Die Seligen Johannes Pauls II. 1979–1985	24.60
3-85382-076-X	Resch: Die Seligen Johannes Pauls II. 1986–1990	25.70
	REIHE R	
3-85382-074-3	Resch: Fortleben	37.90
3-85382-077-8	Resch: Das Antlitz Christi	14.90
3-85382-078-6	Resch: Die Seher v. Medjugorje im Griff d. Wissenschaft	16.90
	MONOGRAPHIEN	
3-85382-061-1	Niesel/Niesel: Umgang mit heilenden Energien	13.40
3-85382-065-4	Veraja: Heiligsprechung	24.60
3-85382-069-7	Resch/Gagliardi: I Veggenti di Medjugorje	18.00
3-85382-073-5	Heim, G.: Erinnerungen an den Physiker B. Heim	15.00

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-586463, IGW@uibk.ac.at
http://www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

ISSN 1021-8130