

Höhere Erkenntnis

Die Erfindung des Fernrohrs und die Konstruktion erweiterter Wahrnehmungsfähigkeiten zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert

1. Neues Geisterland: das Jenseits

Im 19. Jahrhundert erscheinen erstmals Geister aus dem „Jenseits“. Als Anfang dieser spiritistischen Innovation hat sich das *spirit rapping* von Hydesville in das kollektive Gedächtnis eingeschrieben. Im Haus des Methodistenpastors John D. Fox hörten dessen Kinder Klopfgeräusche, die man als Mitteilungen aus dem Jenseits interpretierte. Der Methodismus ist ein ekstatisches Milieu, in dem der Offenbarungsanspruch der Schrift durch eigene Erfahrungen begründet oder erweitert wurde. Damit entstand eine spezifisch amerikanische Form des Spiritismus,¹ die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Europa wirkte. Aber die Geschichte von Hydesville war eine Gründungsmythologie, nicht nur weil die Mädchen teilweise später Betrugspraktiken offenlegten, sondern weil diese Geschichte einen punktuellen Anfang suggeriert, den es so nie gab.

Dann aber wird der Einleitungssatz, dass es sich bei den Geistererscheinungen aus dem Jenseits um eine kulturhistorische Innovation handle, begründungsbedürftig, werden doch von der Altertumswissenschaft bis zur Ethnologie Heerscharen von Geistern aufgebeten, die man einladen, beschwören oder verjagen kann. Gleichwohl bin ich der Meinung, dass die spiritistischen Geistererscheinungen eine Innovation sind. Diese Position ergibt sich, wenn man neben dem *genus proximum*, den Geistererscheinungen in der *longue durée* der Religionsgeschichte, die *differentia specifica* der spiritistischen Praktiken im 19. Jahrhundert bestimmt. Die Unterschiede und damit die Innovationen liegen vor allem in drei Punkten:

Erstens in der Erfindung des Jenseits um 1800. Das Substantiv Jenseits ist im Deutschen erst seit den 1790er Jahren nachweisbar,² möglicherweise

1 Höchst instruktiv dazu der Beitrag von Michael Hochgeschwender in diesem Band.

2 Grimm: Deutsches Wörterbuch, Bd. IV/2, Sp. 2312. Zur Begriffs- und Kulturgeschichte vgl. Hölscher: Das Jenseits.

stammt die Substantivierung des Adjektivs von Jean Paul. Die Kreation von Substantiven ist aber, wie die begriffsgeschichtliche Forschung gezeigt hat, ein Indikator für die Innovation in Gegenstandsbereichen.³ Doch die Begriffskarrieren der spiritistischen Terminologie – auch zentraler Begriffe dieses Aufsatzes wie der ‚höheren‘ oder der ‚übersinnlichen‘ Erkenntnis – sind unaufgearbeitet.

Zweitens beanspruchten Spiritisten um 1900, Geistererscheinungen empirisch nachzuweisen. Dieses Übergreifen naturwissenschaftlicher Empirieansprüche der *new science* ist ein Charakteristikum der Religionskultur um 1900.⁴

Drittens schließlich entstand Spiritismus erst, als der alte Himmel durch das Fernrohr als menschenleere Zone entdeckt worden war. Das hellsehende Medium für das neue Jenseits benötigte einen neuen epistemischen Rahmen, weil neue technische Medien, Fernrohr und Mikroskop, neue ästhetische Felder erschlossen, die mit traditionellen Sensorien nicht mehr wahrnehmbar waren und alte Wahrnehmungsfelder eliminierten.⁵

Dieses Dreieck von Jenseitsbegriff, methodischer Empirie und der durch das Fernrohr entstandenen neuen Kosmologie steht im Zentrum dieses Aufsatzes, weil sich von hier aus die Innovationen des Spiritismus als Teil einer Veränderung der religiösen Raumordnung und der religionsästhetischen Wahrnehmung seit der Frühen Neuzeit deuten lassen. Den Ausgangspunkt dieser Entwicklungen bilden die technischen Erweiterungen des Blicks durch Teleskop und Mikroskop kurz nach 1700. Damit werden kategorial neue, weil für die natürlichen Sinne unzugängliche Welten für den Menschen ‚geschaffen‘, die, so meine These, die Kreation eines ‚Jenseits‘ nach sich ziehen, das am Ende des 18. Jahrhunderts dann diesen Begriff erhält. Der Spiritismus gehört, so meine Folgethese, zu den Fernwirkungen dieser medialen Innovation und zu den Versuchen, diese neuen Welten zugänglich zu machen.

Für die historiographische Plausibilität der konstitutiven Verbindung von Jenseits und Fernrohr ist nachzuweisen, dass die spiritistischen Innovationen

3 Wichtig sind hierzu die von Reinhard Kosellek oder Lucian Hölscher durchgeführten oder initiierten Forschungen. Solche sind für die mediale Begrifflichkeit des Spiritismus und seines Umfeldes noch zu leisten. Der Terminus ‚höhere Erkenntnis‘ etwa dürfte, wie die Masse der spezifisch spiritistischen Begriffe, im 19. Jahrhundert entstanden sein. Einige relevante Begriffe wie das ‚Fernsehen‘ dürften aus der Romantik stammen (dieser Terminus findet sich bereits bei Carl Gustav Carus [freundlicher Hinweis von Heinz Schott]), der Telegraph stammt aus dem späten 18. Jahrhundert, das Teleskop ist schon im 17. Jahrhundert belegt. Auch das Adjektiv ‚übersinnlich‘ ist im 17. Jahrhundert belegt, signifikanterweise (zuerst?) bei Jacob Böhme (Grimm: Deutsches Wörterbuch, Bd. XI/2, Sp. 559).

4 Zander: „Esoterische Wissenschaft um 1900“.

5 Siehe unten Abschnitt 3.

des 19. Jahrhunderts auf Diskursstränge zurückgehen, die bis ins 17. Jahrhundert zurückreichen. Schärfer gesagt: Der Spiritismus beginnt nicht mit dem *spirit rapping* von Hydesville im 19. Jahrhundert, wie es die Forschung weitgehend unterstellt hat, sondern ist auch das Produkt von Transformationen im Rahmen einer *longue durée* von seit dem 17. Jahrhundert laufenden Versuchen, die neue astronomische Weltdeutung weltanschaulich aufzufangen. Bei meinen Überlegungen handelt es sich nur um die erste Kartierung einer Geschichte, deren intellektuelle Landschaften erst nach weiteren Forschungen zu den nichthegemonialen Traditionen und einer Neukodierung der Wirkungsverhältnisse von ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘ sichtbar werden. Die vornehmste Aufgabe der vorgeschlagenen Antworten ist es deshalb, neue Fragen zu stellen.⁶

Methodisch geht es nicht darum, eine neue Meistererzählung zu liefern. Sie zahlt im besten Fall den Preis einer hohen Komplexitätsreduktion im Rahmen der Geschichte ‚marginaler‘ Strömungen, ist aber auch angesichts des Forschungsstandes nicht zu verantworten, da sie mehr verdecken als erhellen würde. Ich wähle deshalb den Weg, mir wichtig erscheinende Dimensionen herauszugreifen und so einen roten Faden zu konstruieren, ihn aber durch Kontextualisierung, durch Verweise auf verwandte oder konkurrierende Phänomene zu relativieren. Diese Verweise haben nicht die Funktion eines *name dropping*, sondern sollen die Rekontextualisierung der analytisch extrahierten Themen ermöglichen, indem sie die Perspektivität meines Ansatzes deutlich machen.

2. Neuer Himmel

Um das Jahr 1608 herum wird in den Niederlanden, vermutlich im seeländischen Middelburg, der Fundus optischer Sehhilfen zu einer epochalen Erfin-

6 Signifikanterweise fehlen in der mediengeschichtlichen Literatur Bezüge auf die Wurzeln in der Esoterik oder in der historischen Medienanthropologie. Vgl. nur exemplarisch Holtz-Bacha: Schlüsselwerke für die Medienwissenschaft; Schanze: Handbuch der Mediengeschichte; Hiebel: Große Medienchronik; Merten: Die Wirklichkeit der Medien; Hörisch/Wetzels: Armaturen der Sinne; Helmes/Köster: Texte zur Medientheorie. Eine Ausnahme bildet Hoffmann: Geschichte des Medienbegriffs, S. 128ff., der spiritistische Medien am Beispiel Wilhelm Bölsches (der strukturell zu den in diesem Aufsatz in Abschnitt 6.1 behandelten innerokkultistischen Kritikern gehört) sehr knapp behandelt, aber über die semantische Brückenfunktion des Spiritismus normativ eliminiert („überflüssige Relikte einer irrationalen Weltanschauung“, S. 130). Sehr offen hingegen Kümmel/Löffler: Medientheorie 1833-1933 und Kümmel-Schnur/Schröter: Äther, hier insbesondere Rieger: „Im Äther der Intuition“.

dung verdichtet.⁷ Man benutzte Linsen, um Fernrohre und, wohl wenig später, Mikroskope herzustellen. Die einzelnen Elemente waren nicht neu. Linsen wurden seit der Antike für Vergrößerungen benutzt, die Brille war seit dem 13. Jahrhundert in Westeuropa in Gebrauch, aber das Arrangement in komplexen technischen Geräten zur Fernsicht war innovativ. Damit wurden Welten sichtbar, die bislang niemand hatte sehen können. Diese Instrumente erweiterten nicht nur das Sehfeld, sondern veränderten kategorial die religiöse Wahrnehmung:⁸ Der metaphysische Himmel – ich beschränke mich im Folgenden vor allem auf das Fernrohr – wurde zum physischen Weltall.

Die Folgen dieser Erfindung sind sofort und mit hohem wissenschaftstheoretischen und emotionalen Ausschlag diskutiert worden. Galileis Entdeckung, dass der Mond nicht die ideale Kugelform besaß, stellte metaphysische Hintergrundannahmen einer vollkommenen Konstruktion der Himmelskörper in Frage. Seine Entdeckung der Jupitermonde verschärfte die Debatte um die Unendlichkeit des Himmels, die im 16. Jahrhundert von Thomas Digges bis Giordano Bruno postuliert worden war. Fast zeitgleich mit Galileis Entdeckungen publizierte Johannes Kepler 1609 seine *Astronomia nova*, in der er die naturale Identität der irdischen mit der himmlischen Sphäre postulierte und die Himmelstheologie in eine Himmelsphysik überführte. Aber die Ergebnisse der teleskopischen Einsichten blieben, nicht zuletzt aufgrund der Schwächen der frühen Fernrohre, noch jahrzehntelang umstritten.⁹

Entscheidend ist im Blick auf den Spiritismus, dass der sichtbare Himmel als religiöse Welt in Frage gestellt war, weil er für die menschliche Wahrnehmung zugänglich und analysierbar wurde. Zuvor hatte der Himmel – Analoges gilt für die Unterwelt – zwar als überirdische, nicht aber prinzipiell von der menschlichen Welt getrennter Raum gegolten. Man konnte ihn etwa bereisen. So berichtete eine alte, noch vorexilische Überlieferung der Bibel, dass der Prophet Elias mit einem Wagen in den Himmel aufgefahren sei und seinen Jüngern seinen Mantel zurückgelassen habe (2 Kg 2,11). Bildprogramme dieses Topos finden sich auch in der Frühen Neuzeit. Analog wurde die Himmelfahrt Jesu, Marias oder Mohammeds im Modell der Translokation gedacht. Auch die Unterwelt konnte man befahren, wie die Geschichte von Orpheus, der zu Hades und Persephone in die Tiefe steigen kann, um die tote Eurydike ins Land der Lebenden zurückzuholen, oder die Erzählung von Jesu Abstieg in die Totenwelt zeigen. Ebenso besaß das Paradies irdische Koordinaten. Dem älteren Schöpfungsbericht zufolge hatte Gott Engelwächter vor die Tore gestellt, da-

7 Zur Vorgeschichte vgl. Helden: *The Invention of the Telescope*; Willach: „Der lange Weg zur Erfindung des Fernrohres“.

8 Heßler: „Der Imperativ der Sichtbarmachung“.

9 Witthaus: *Fernrohr und Rhetorik*.

mit umherwandernde Menschen keinen Einlass fänden (Gen 3,24), und noch Theodor von Mopsuestia (350?-428/429) bestimmte im 5. Jahrhundert die geographische Lage des Paradieses.¹⁰ Diesem Kontinuum zwischen Erde und Himmel und der Unterwelt entzogen das Fernrohr und das Mikroskop die Plausibilität. Der Himmel wurde in unermesslichen Tiefen erkennbar, aber unzugänglich. Damit entstand die paradoxe Situation, dass ehemals metaphysische Himmelskörper jetzt ‚irdisch‘ und prinzipiell zugänglich, faktisch aber unzugänglich wurden. Der Traum einer extraterrestrischen Exkursion des Menschen sollte erst mit der Mondlandung im Jahr 1969 in Erfüllung gehen. Die spiritistische Geisterwelt war angesichts dieser Probleme ein Zwitter: Sie sollte empirisch real sein, dies war das Zugeständnis an die naturwissenschaftliche Episteme des 19. Jahrhunderts. Aber zugleich musste sie durch eine kategoriale Differenz von der ‚materialistischen‘ Welt unterschieden sein, da die Astronomen durch die Fernrohre keine ‚Geisterwelten‘ erblickt hatten. Damit entstand eine Himmelswelt, die um 1800 herum ein eigenes Substantiv erhielt: Das Jenseits. Diese Begriffserfindung war der semantische Abschluss einer Neuverortung der himmlischen und nachtodlichen Welt, die mit dem Anspruch empirischer Nachweisbarkeit konstruiert wurde, aber doch empirisch unzugänglich blieb.

Wenn man aber in den Himmel nicht mehr aufsteigen, in das Paradies nicht mehr wandern und die Unterwelt nicht mehr befahren konnte, benötigte man einen neuen Zugang. Die Lösung lautete: Erscheinung statt Begehung, Geisterkommunikation statt unmittelbarer Kontaktaufnahme. An dieser Stelle greife ich erstmals zum Mittel der Kontextualisierung, denn strukturell hatte die Depotenzierung des metaphysischen Himmels viele Vorläufer: Der christliche Spiritualismus, also die Begründung von Religion über Erfahrung, hatte schon in den neutestamentlichen Texten die Möglichkeit konzipiert, an Stelle historischer Faktizität auf innere Wahrnehmung zu setzen und so den Himmel in den Menschen zu verlagern. Oder: Die *theologia negativa* hatte jede Möglichkeit des angemessenen Redens über Gott und seine ‚Welt‘ in Abrede gestellt und somit jede sprachliche Explikation fragwürdig gemacht. Oder: die Theologie der *analogia entis* hatte die Position vertreten, dass von Gott nur im Modus kategorialer Differenz gesprochen werden könne – was dann auch für den Himmel galt. Oder: Die antike Tradition allegorischer Deutung hatte mit der Metaphorisierung der Himmelssemantik im 17. und 18. Jahrhundert die Abhängigkeit von physikalischen Himmelsvorstellungen gelöst. Diese Allegorisierung führte im 18. Jahrhundert zu der Etablierung der vielleicht wichtigsten Alternative zu einem spiritistisch-empirischen Jenseits, der Metaphorisierung der Rede vom Himmel in der Theologie und überhaupt zu semiotischen Theo-

10 *In genesim* II, 8, nach Scafi: *Mapping Paradise*, S. 44.

rien religiöser Sachverhalte.¹¹ In diesem Feld war der Spiritismus nur eine Reaktion auf die Veränderungen der Wahrnehmungsbedingungen des Himmels seit dem 17. Jahrhundert.

3. Aufrüstung der Sinne: höhere Einsicht bei Swedenborg, Oetinger und Lessing

Die Sinne schienen nach der Erfindung von Fernrohr und Mikroskop zugunsten der neuen technischen Medien entthront, vielleicht sogar entmachteter. Aber die Geschichte der sinnlichen Himmelswahrnehmung verlief nicht so, wie eine lineare Säkularisierungstheorie im 19. Jahrhundert glaubte: wonach der Himmel erforscht und profaniert und der Glaube an eine religiöse Welt des Himmels zum Aberglauben geworden sei. Die Wissenschaftsgeschichte hat im 19. Jahrhundert diese Deutung mit den Hagiographien ihrer Zeugen und Märtyrer geschrieben. Allen voran galt Galilei als intellektuelle Galionsfigur, dessen Konsequenzen nur Uneinsichtige und dogmatische Verblendete ignoriert hätten. Von einer solchen Deutung bleibt heute kaum noch ein Stein auf dem anderen.¹² Vielmehr kam es zu konkurrierenden Deutungen der neuen astronomischen Befunde, die nicht in einer linearen Geschichtskonzeption à la ‚von Galilei über Newton zu Einstein‘ zu fassen sind.

In diesem Deutungsfeld interessieren mich nicht die gerade genannten theologischen Optionen einer nichtphysikalischen Deutung des Himmels, denn für sie war die Empirisierung des Himmels kein Problem. Da sie als modernitätskompatibel galten, sind sie gut erforscht und in der historischen Theologie präsent. Wichtiger sind für den Spiritismus wissenschaftsgeschichtlich bislang unterbelichtete Deutungsalternativen. Dazu zählt die Verstärkung, teilweise sogar die Schaffung einer Theologie und Physiologie höherer Sinne, die den Menschen konkurrenzfähig mit dem Fernrohr machen sollten. Der Terminus der höheren Sinne war in der Leibniz-Wolffschen Schule für Verstand und Vernunft etabliert, wohingegen als niedere die physischen Sinne wie der Tast- oder der Sehsinn bezeichnet wurden. Diese Anthropologie wurde in der Frühen Neuzeit aufrüstet, die höheren Sinne wurden (vermutlich im 19. Jahrhundert) zu übersinnlichen. Diese Sinne sind für den späteren Spiritismus von Interesse, weil sie versprachen, nicht nur einen Mehrwert gegenüber den neuen optischen Medien zu schaffen, sondern diese gar zu übertreffen. Die höher schauenden Sinne sollen ein mit epistemischem Mehrwert aus-

11 Sparr: „Aussichten in die Ewigkeit“.

12 Exemplarisch Biagioli: Galilei, der Höfling.

gestattetes strukturelles Äquivalent der ‚fern‘ schauenden ‚Rohre‘ und ‚Gläser‘ sein.

Die Geschichte dieser ‚höheren‘ Erkenntnis durch die Ausbildung höherer Sinne ist noch ungeschrieben, und diese Leerstelle wird in diesem Aufsatz auch nicht gefüllt. Es lassen sich jedoch Positionen benennen, in denen die Herausbildung höherer Erkenntnis erwogen oder erwartet wird. Die drei im Folgenden genannten Protagonisten, Swedenborg, Oetinger und Lessing, bilden keine genealogische Reihe, kein evolutionäres Trio. Vielmehr markieren sie nur Positionen in einem Feld der europäischen intellektuellen Debatte, bei denen die Einordnung als ‚rückwärtsgewandte‘ oder ‚fortschrittliche‘ Denker – in denen etwa der ‚moderne‘ Lessing gegen die ‚Traditionalisten‘ Swedenborg und Oetinger ausgespielt wird – vor allem etwas über die Position des Beobachters und kaum etwas über das 18. Jahrhundert aussagt.

Emanuel Swedenborg (1688-1772), dessen Nachlass in der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Stockholm heute zum Weltkulturerbe zählt, wurde der ‚Seher‘ des 18. Jahrhunderts schlechthin. Aber er war in erster Linie ein Naturforscher. Sein naturphilosophisches Deutungsinteresse zielte, wie das vieler Kollegen, auf das Verstehen des inneren Zusammenhangs der Welt, wozu ihm sowohl Physik und Mathematik als auch kulturwissenschaftliche Konzepte wie sprachphilosophische Ursprachenkonzepte oder Korrespondenztheorien dienten. Mitten in einer naturphilosophischen Arbeit, dem *Regnum animale*, die sich mit der Frage universaler Korrespondenz beschäftigte, ereilte ihn im März 1744, wie er berichtete, Träume, die er bis zum Oktober des gleichen Jahres in seinem Traumtagebuch aufzeichnete. Er schrieb, in der Nacht nach Ostern das Gesicht Christi und noch mehr wunderbare Dinge geschaut zu haben. Diese Notizen dokumentierten einen fundamentalen epistemologischen Wandel in Swedenborgs Biographie. Sein Vertrauen für die Erklärungspotenzen der Mathematik und der exakten Wissenschaften schwand.¹³

Swedenborg begann, sich als Werkzeug Gottes zu fühlen, er wandelte sich vom Naturforscher zum Visionär – jedenfalls in der Außenwahrnehmung. In seinem Selbstverständnis blieb er Wissenschaftler – als Enthusiast, als ‚Ergriffener‘ wollte er nie gelten.¹⁴ Er hatte, möglicherweise auf Grund der Beschäftigung mit der Philosophie John Lockes, eine Theorie der ‚Intuition‘ in seine Epistemologie integriert und intensiviert zugleich sein philologisches Bibelstudium, indem er beispielsweise Hebräisch lernte, ehe er die Bibel mit visionärem Blick las.¹⁵ Auf der Grundlage dieser Mischung aus Erkenntnistheorie,

13 Jonsson: Emanuel Swedenborg, S. 120ff.

14 Viatte: Les sources occultes du romantisme, S. 74.

15 Lamm: Swedenborg, S. 75f.

Naturphilosophie und Theologie (die im 18. Jahrhundert die Norm war), vielleicht auch unter Rückgriff auf hermetisches Denken,¹⁶ erschienen (anonym) zwischen 1749 und 1756 die acht Bände seines spirituellen Vermächtnisses, der *Arcana Coelestia*. In diesen *Himmlischen Geheimnissen* deutete er insbesondere die Schöpfungsgeschichte mit den exegetischen Methoden seiner Zeit, fügte aber zugleich Erläuterungen hinzu, die er auf seine Einblicke in die spirituelle Welt zurückführte.

Für Swedenborg war dies eine Suche nach sicherer Erkenntnis, die die Naturforschung beinhalten, aber auch darüber hinausgehen sollte. Ins Zentrum seiner Wissenskonzeption stellte er eine Theorie mehrfacher Schriftsinne, welche die historische Bearbeitung eines Stoffes sowie Korrespondenz- und Analogiedenken miteinander verband.¹⁷ In diesem Kontext revidierte er zentrale Positionen der lutherischen Theologie: Er kritisierte die Trinitätslehre, sah das Jüngste Gericht als spirituelles Ereignis und deutete die Hölle als postmortale Einsamkeit.¹⁸ Aber Swedenborg wechselte in seiner Selbstwahrnehmung nicht auf die Seite der Traumdeuter, sondern blieb Naturforscher und Philologe mit erweitertem Wahrnehmungsfeld. Swedenborg beanspruchte, die ohnehin im 18. Jahrhundert häufig unscharfe Grenze zwischen Naturphilosophie und spekulativer Theologie durchlässiger zu machen und die Grenzen naturforschender Erkenntnis durch eine exegetisch begründete Schau zu überschreiten.

Der Himmel war so für Swedenborg eine nicht physikalisch begehbbare, blieb aber eine sinnlich zugängliche Welt. Er wollte die physikalische Raumordnung im Prinzip beibehalten („der Christliche Himmel befindet sich unterhalb der alten Himmel“¹⁹), aber er postulierte nicht (mehr) dessen physische

16 Swedenborg gilt zwar vielfach als Schlüsselfigur für die Genese der europäischen Esoterik, doch sind seine Rückgriffe auf neuplatonisches Denken, etwa auf Böhme, so klar nicht. Vgl. Williams-Hogan: „The Place of Emanuel Swedenborg in Modern Western Esotericism“, S. 203ff. Und wenn man auf Böhme zurückgriff, musste man nicht zwingend Esoteriker werden (Mansikka: „Did the Pietists Become Esotericists When They Read the Works of Jacob Boehme?“). Williams-Hogan macht die Verbindungen Swedenborgs zu esoterisch genannten Positionen stark, aber dies ist teilweise dem Forschungsinteresse der 1990er Jahre verdankt, möglichst weitgehend ‚verdrängte‘ Bezüge zur ‚Esoterik‘ aufzudecken. Die Korrespondenztheorie, die als Gelenkstück zu hermetischem Denken gilt, ist keine Eigenheit dieser Tradition. Deshalb sind Hinweise auf Swedenborgs Korrespondenztheorien kein zwingender Beleg für ‚esoterische‘ Bezüge; vgl. Williams-Hogan: „The Place of Emanuel Swedenborg in Modern Western Esotericism“, S. 218ff., und Hanegraaff: Swedenborg, Oetinger, Kant.

17 Jonsson: Emanuel Swedenborg, S. 169. Exemplarisch Swedenborg: Himmlische Geheimnisse, S. 4f. (= Vorwort, Nr. 5).

18 Williams-Hogan: „Swedenborg, Emanuel“, S. 1102f.

19 Swedenborg: Enthüllte Offenbarung, S. V.

Zugänglichkeit. Swedenborgs Position wird an einem zentralen Punkt der europäischen Religionsgeschichte, dem Umgang mit dem apokalyptischen Denken, deutlich. Das Jüngste Gericht, das als physikalisches Ereignis durch die neue Kosmologie in eine Krise geraten war und das Leibniz schon 1700 durch die Konzeption einer Theodizee hatte transformieren wollen,²⁰ dachte Swedenborg auf eine Weise, die den Himmel als reale Welt festhielt, ihn aber im Angesicht einer zeitlich unendlichen Kosmologie denkmöglich werden ließ: Das Endgericht sei im Himmel im Jahr 1757 schon abgehalten worden.²¹ In der Folgezeit werde „ein neuer Himmel aus Christen“ entstehen, und „aus diesem Himmel steigt nun herab und wird herabsteigen die Neue Kirche auf Erden, welche das Neue Jerusalem ist“.²² „Das Neue Jerusalem ist eine neue Kirche auf Erden, welche mit jenem Himmel zusammenwirken wird“.²³ Damit war der Himmel von Swedenborg spiritualisiert.

Der für die Geschichte des Spiritismus entscheidende Punkt ist Swedenborgs Anspruch auf höhere Wahrnehmung,²⁴ die er in den *Arcana Coelestia* begründete. Da niemandem „außer dem HErrn“ „Geheimnisse [...] geoffenbart“ würden, könne es eigentlich keine höhere Wahrnehmung geben, außer, und darin spiegelt sich die christliche Theologie der Rezeptivität,

dass vermöge der Göttlichen Barmherzigkeit des HErrn [mir] ver-gönnt worden ist, schon einige Jahre lang fortwährend und ununterbrochen im Umgang mit Geistern und Engeln zu seyn, sie reden zu hören, und wieder mit ihnen zu reden; daher staunenswerthe Dinge im andern Leben zu hören und zu sehen gegeben werden, die nie zu eines Menschen Kenntniß, noch in seine Vorstellung gekommen sind.²⁵

Als Swedenborg 1749 den ersten Band der *Arcana* veröffentlichte, kannte er die Projektionsvorwürfe, die angesichts dieser Ansprüche im Raum standen:

Ich weiß wohl, daß Viele sagen werden, es könne nie Jemand mit Geistern und Engeln reden, so lange er im Leibe lebt, und Viele, es sey eben Einbildung [phantasia], Andere auch, ich habe derlei berich-

20 Sparrn: „Mit dem Bösen leben“, S. 214f.

21 Swedenborg: Enthüllte Offenbarung, S. III.

22 Ebd., S. IIIf.

23 Ebd., S. V.

24 Mir ist nicht klar, ob Swedenborg diese Terminologie benutzt hat.

25 Swedenborg: Himmlische Geheimnisse, S. 5 (= Vorwort, Nr. 4).

tet, um Glauben zu gewinnen, und Andere anders; aber dergleichen kümmert mich nicht, denn ich habe (jenes) gesehen, gehört, gefühlt.²⁶

Aber es blieb nicht bei höheren (im Sinne von geoffenbarten) Einsichten über theologische Gegenstände. Swedenborg beanspruchte, auch über ganz irdische Dinge mehr zu wissen.²⁷ Swedenborg wurde das, was man im 19. Jahrhundert einen ‚Hellseher‘ nannte. Seine Konkretionen konnten sich wie folgt lesen: Im Gespräch „mit Engeln und Geistern“ habe er erfahren, dass bei den Tartaren das bis dato unbekannte Buch „Jaschar“ existiere, in dem etwa die Verehrung „Jehovas“ gelehrt werde.²⁸ „Suchet deshalb in China nach, und ihr werdet es vielleicht bei den dortigen Tartaren finden.“²⁹ Johann Friedrich Immanuel Tafel, Swedenborgs Übersetzer und Herausgeber, verkündete 1829 stolz die Bewahrheitung dieser Vision: Man habe das Buch „Hajaschar“ gefunden.³⁰

Die meisten dieser Geschichten lassen sich als Zuschreibungen entlarven, für gut begründet hingegen sahen die Zeitgenossen, auch sein späterer Kritiker Immanuel Kant, ein Ereignis vom Juli 1759 an. Am 19. Juli habe Swedenborg bei einem Abendessen eine Feuersbrunst im rund vierhundert Kilometer entfernten Stockholm beschrieben, bis zu dem Punkt, als es vor seinem eigenen Haus endete. Am nächsten Tag sei er aufgefordert worden, bei den Behörden eine detaillierte Beschreibung abzugeben, am 21. Juli habe ein Kutscher, von Stockholm kommend, Swedenborgs Darstellung bestätigt.³¹ Swedenborg wurde also die Fähigkeit zugesprochen, fernsehen zu können – und dies mehrte unter den Zeitgenossen seinen Ruhm, schuf ihm aber zugleich die schärfsten Gegner. Kant, der prominenteste unter ihnen, stand im Lauf seines Lebens auf beiden Seiten. Swedenborg beanspruchte damit, und dies wird in der Sekundärliteratur kaum auseinandergelassen, zwei Möglichkeiten ‚höherer‘ Wahrnehmung: eine spirituelle und eine irdische, den Kontakt mit himmlischen Welten und die Fähigkeit des sublunaren Fernsehens.

Es geht hier nicht um die empirische Frage, ob Swedenborg wirklich in die spirituelle Welt geschaut und den Brand ferngesehen hat, sondern um die Etablierung eines neuen diskurstheoretischen Musters, demzufolge Swedenborg

26 Ebd., S. 50 (= Nr. 68). Swedenborg schreibt „vidi, audivi, sensi“; ders.: *Arcana Coelestia*, S. 53 (= Nr. 68). Ob man Caesars „veni, vidi, vici“ mithören darf?

27 In swedenborgianischen Kreisen wurde eine Vielzahl solcher hellstichtiger Einsichten zusammengetragen. Vgl. die Materialsammlung etwa bei Geymüller: Swedenborg und die übersinnliche Welt, S. 309-347.

28 Tafel: „Eine erfreuliche Nachricht betreffend das Buch Jaschar“, S. 42.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Williams-Hogan: „Swedenborg, Emanuel“, S. 1103.

sein Wissen als höhere Einsicht präsentierte: Mit hermeneutischen Hilfsmitteln in den Himmel und mit seinen ‚physischen‘ Fähigkeiten in die Ferne schauen zu können. Der Einblick in den Himmel und die Fernwahrnehmung des Brandes von Stockholm waren der Auftakt eines neuen Typus der mit höheren Sinnen geschauten Wahrnehmung. Damit gehört Swedenborg – vermutlich – an eine zentrale Stelle in der Geschichte höherer Wahrnehmung.

Als ‚Seher‘ nahm er an vielen Stellen der wissenschaftlichen Enzyklopädie Verschiebungen vor: Er holte die individuelle Möglichkeit einer Offenbarung, die in der katholischen Tradition als ‚Privatoffenbarung‘ möglich, aber damit auch in den kirchlichen Rahmen integriert worden war, in den Protestantismus zurück. Hier waren vordem mit der Ausgrenzung der ‚Schwärmer‘ und durch das Theologumenon der Abgeschlossenheit der (schriftlichen) Offenbarung neue Offenbarungen theologisch delegitimiert worden. Er verstärkte die anthropologische Begründung der höheren Einsicht, indem er die Rezeptivität bei Träumen und bei höheren Einsichten zwar festhielt, aber sich selbst als aktives Subjekt im Verkehr mit Geistern konzipierte und die Niederschrift der *Himmlischen Geheimnisse*, deren Anonymität bald keine mehr war, als seine eigene (auktoriale) Leistung darstellte. Swedenborg plausibilisierte seine höhere Einsicht, indem er sie mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Empirizität verband. Insbesondere die hellseherische Fernsicht irdischer Ereignisse eröffnete die Möglichkeit, die religiöse Tradition einer erweiterten Wahrnehmung in eine andere, ‚empirische‘ Anthropologie zu übertragen.

Ein zweiter Protagonist der Theorie erweiterter Erkenntnismöglichkeiten, der schwäbische Pietist und Pfarrer Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), gehörte zu den vielen, die sich unter dem Eindruck der Lektüre Swedenborgs der Erlangung höherer Erkenntnisse zuwandten.³² Oetinger war zuerst glühender Verfechter Swedenborgs und der *Arcana Coelestia* gewesen, dann aber dessen scharfer Kritiker geworden, weil sich Swedenborg für ein unmittelbares Werkzeug Christi und dessen endzeitlicher Gesandter gehalten habe.³³ Dazu kamen andere theologische Prägungen Oetingers, der im Gegensatz zu Swedenborg stark von neuplatonischen Traditionen beeinflusst war, von Jakob Böhme (von dem der Begriff des ‚Übersinnlichen‘ stammen könnte³⁴) und der Kabbala. Er rezipierte und transformierte dabei Positionen, die die theologische Grenze zwischen Schöpfung und Geschöpf erniedrigten, damit die Fähigkeiten des Menschen erhöhten und so höhere Erkenntnis denkbar machten.

32 Hanegraaff: Swedenborg, Oetinger, Kant, S. 67-85.

33 Benz: Swedenborg in Deutschland; Beyreuther: „Einführung in Oetingers ‚Swedenborg und Anderer irdische und himmlische Philosophie““, S. XXIX-XLVI.

34 Siehe oben Anmerkung 3.

Oetinger konzipierte als Fluchtpunkt seiner Epistemologie eine ‚Zentralerkenntnis‘, die dem Menschen eine umfassende Erkenntnis ermöglichen sollte. Er beschrieb sie mit der Metapher, dass die Erkenntnis des Ganzen wie im Fragment eines zerbrochenen Spiegels möglich sei.³⁵ Dabei handle es sich um einen gestuften Prozess: „In der Central-Erkenntnis“ seien „vielerlei Grade [...], so dass immer einer vor dem andern mit dem göttlichen Licht tiefer ins göttliche Licht sieht“.³⁶ Verglichen mit der Vernunftkenntnis sei die Zentralerkenntnis kein „Stückwerk“ mehr, „weil Gott selbst in einem solchen [Menschen] siehet“.³⁷ Oetinger bezog sich dabei auf Paulus, demzufolge Gott offenbare, was kein Auge gesehen habe.³⁸ Konsequenterweise versprach Oetinger eine massiv erweiterte Erkenntnis, weil der Mensch „mit Gott *ein* Geist“ werde.³⁹ Damit aber konfrontierte sich Oetinger mit dem Pantheismusproblem, sofern göttliche und menschliche Erkenntnis ineinanderlaufen. Dagegen versuchte er sich zu versichern, indem er postulierte, dass der Mensch seine „Persönlichkeit“ beibehalte, also von Gott unterschieden bleibe, aber „Gott selbst in einem solchen siehet“.⁴⁰ Im Rahmen dieser hermeneutischen Klausel konnte Oetinger Sätze formulieren, die isoliert Pantheismus bedeuten würden: Nicht nur bei Engeln, die eine leibfreie Erkenntnis besäßen,⁴¹ sondern auch bei Menschen laufe die Zentralerkenntnis auf die „Verwandlung der Natur des Erkennenden in die Natur des Erkannten“ hinaus, die Seele werde passiv „in jedem Grad der Central-Erkenntnis in die Einheit und folglich in das Unendliche transformirt“.⁴² Damit versuchte er, die Vergöttlichung des Menschen zu vermeiden. Konsequenterweise hielt er gegen Böhme, von dem er in seinen Reflexionen über die Zentralschau beeinflusst ist, Gott für frei, den Akt der Schöpfung vorzunehmen oder zu unterlassen.⁴³

In diesem Kontext erweiterter Erkenntnisfähigkeiten stehen Oetingers Überlegungen zu höheren Sinnen. Er postulierte die Existenz einer vierten

35 Oetinger: „Anmerkungen 1. von der Central-Schau oder Erkenntnis, wie die Engel erkennen, 2. von ihrem Unterschied von den Gesichtern und Offenbarungen Gottes in den äußern Kräften der Seele“, S. 287.

36 Ebd., S. 291.

37 Ebd., S. 292.

38 Ebd., mit Verweis auf 1 Kor 2 und 2 Kor 3,18.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 In der „englischen Welt“ werde die Seele „transformirt in das, was sie erkennt“; ebd., S. 287.

42 Ebd., S. 292f.

43 Henze: Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus, S. 58ff.

Dimension,⁴⁴ vielleicht unter Rückgriff auf Anregungen seines Schülers Johann Ludwig Fricker. Als Letztbegründung berief sich Oetinger wiederum auf Paulus, der von Länge, Breite, Höhe und Tiefe spreche (Eph 3,18) und damit die Dreidimensionalität überschreite.⁴⁵ Diese höhere Erkenntnis postulierte er entweder als „Möglichkeit“ in der Entwicklung des Menschen, von der dieser selbst „keine Erfahrung“ habe,⁴⁶ oder er unterstellte sie in einer eschatologischen Perspektive im himmlischen Jerusalem. Die postulierten Fähigkeiten der „Geister“ entsprachen jedoch strukturell den Eigenschaften, die im 19. Jahrhundert den Medien zugeschrieben wurden:

Die Geister haben Vermoegenheiten, die wir nicht koennen. Ihre Gedanken-Bilder sind intellectualiter perspectivisch, wie in den *Propheten*, [...] sie können in die Ferne sehen, ohne ihren Ort zu veraendern, sie koennen einander verstehen und erkennen, ja sich und Andern mit suessen Erquickungen penetriren.⁴⁷

Im Blick auf die weitere Entwicklung der Theorien höherer Sinne im 18. Jahrhundert ist eine Eigenheit bei Oetinger wichtig: Er nahm keine Anthropologisierung der höheren Wahrnehmung vor. Für Oetinger besitzen nur die Geister, nicht jedoch die Menschen die höheren Wahrnehmungsfähigkeiten von Fernsehen oder Telepathie. Allerdings liegt hier eine Spannung zu seinen eigenen Fähigkeiten spiritueller oder hellseherischer Einsicht. Gleichwohl: Der Weg vom theozentrischen zum anthropozentrischen Himmel war damit wohl beschritten.⁴⁸

Wie es in der Folgezeit zur Naturalisierung von spirituellen Eigenschaften höherer Erkenntnis kam, ist in Ermangelung von Forschungsarbeiten noch nicht nachvollziehbar. Es ist überhaupt unklar, ob es sich hier um einen ‚Weg‘ handelte oder ob man nicht andere Metaphern, etwa vom ‚Auftauchen‘ oder von der ‚Wiederkehr‘ derartiger Vorstellungen benutzen müsste. Klar ist nur, dass sich etwa zwei Generationen nach Oetinger analoge, aber eben anthropologisch anders konstellierte Vorstellungen finden.

Dazu zählt Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), der zumindest so viel Aufklärungstheologie wie Schriftsteller und Bibliothekar war. Er hatte in seinen letzten Lebensjahren, seit den 1780er Jahren, in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts*

44 Zander: Anthroposophie in Deutschland, S. 898ff.

45 Oetinger: Biblisches und emblematisches Wörterbuch, S. 302 (= EA 1776, S. 572).

46 Als höchste Stufe der „Wiedergeburt“: Oetinger: Abriß der evangelischen Ordnung der Wiedergeburt, S. 261.

47 Oetinger: Biblisches und emblematisches Wörterbuch, S. 302 (= EA 1776, S. 573).

48 Lang/McDannell: Der Himmel.

schlechts Seelenwanderungsvorstellungen ventiliert.⁴⁹ Hier hatte er die unendliche Lernfähigkeit des Menschen mit dessen endlicher Lebenszeit kontrastiert und als Lösung dieses Dilemmas die Möglichkeit einer Seelenwanderung erwogen. Ziele er dabei in der *Erziehung des Menschengeschlechts* auf die Perfektion des biologisch und psychisch vorfindlichen Menschen, so ging er in dem nachgelassenen Fragment *Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können*, das vermutlich jünger als die Erziehungsschrift ist, einen Schritt weiter. Er unterstellte, ausgehend von fünf Sinnen des Menschen, mit entwicklungstheoretischen Annahmen, es habe früher weniger Sinne gegeben, und folgerte, dass es angesichts der unterstellten Entwicklung des Menschen künftig eine unbekannte Anzahl weiterer Sinne geben werde.⁵⁰ Insbesondere erwartete er „besondere Sinne“ für die „elektrische“ und die „magnetische Materie“, „durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Electricität, oder in dem Stande des Magnetismus befinden“.⁵¹

Damit vollzog Lessing im Rahmen einer „Naturalisierung“ der Jenseitsvorstellungen eine Naturalisierung der Sinnesorgane.⁵² Er griff dabei Überlegungen Charles Bonnets auf,⁵³ der 1769 in seiner *Palingénésie philosophique*, einer Art Physikotheologie der Auferstehung, in der Auferstehung einen spirituellen Leib entstehen sah, womit sich der Mensch „ins Unendliche vervollkommen“ könne.⁵⁴ Und weil Bonnet eine stark sensualistische Anthropologie vertrat, sollten aus den Keimen des materiellen Leibes „ausgezeichnete Sinne und neue Sinne“ erwachsen.⁵⁵ Bonnet löste auch das kosmologische Problem der Vielzahl der Welten, denn mit den neuen Sinnen werde es möglich sein, die anderen Welten zu besuchen.⁵⁶ Gegenüber Bonnet (und Oetinger) betrachtete Lessing die neuen Sinne allerdings nicht als Eigenschaften eines himmlischen Wesens. Vielmehr überlegte er, ob der Mensch diese naturalen Fähigkeiten nicht im Lauf von postmortalen Entwicklungen, in einer Seelen- oder Planetenwan-

49 Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa, S. 343ff.; mit wichtigen Korrekturen Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Zur Datierung vgl. Schilsson/Schmitt: „Kommentar“, S. 794.

50 Lessing: „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“, S. 229 (Pkt. 5f.); zur offenen Anzahl ebd., S. 231 (Pkt. 19).

51 Ebd., S. 230 (Pkt. 17).

52 Fick: Lessing-Handbuch, S. 442.

53 Vgl. dazu Altmann: „Lessings Glaube an die Seelenwanderung“, S. 20ff.

54 Bonnet: *Palingénésie philosophique*, Bd. 16, S. 493 („perfectioner à l'indéfini“); der Bezug zur Auferstehung ebd., S. 499.

55 Ebd., S. 496 („des Sens plus exquis & de nouveaux Sens“).

56 Ebd., S. 500, Bonnet spricht von „d'autres Mondes qu'il nous sera permis de visiter“.

derung, gewinnen könne. Vermutlich dachte er an eine evolutive Entwicklung, bei der sich die in den niedrigen Sinnen lagernden Wahrnehmungsformen künftig entwickeln würden und so auch die alte Vorstellung der Seelenwanderung modernisieren sollten.⁵⁷

Angesichts der wenig erforschten Genese dieser drei Positionen sind die Kontexte dieses Denkens momentan nur in Annäherungen bestimmbar. Sie liegen zum einen einmal mehr in der Kosmologie. Die Theorien der Unendlichkeit des Kosmos waren im Verlauf des 17. Jahrhunderts in die rasonierende Öffentlichkeit gelangt und hatten kulturelle Bewältigungsversuche freigesetzt. Von großer publikumswirksamer Resonanz waren die *Entretiens sur la pluralité des mondes*, die der französische Popularphilosoph Bernard le Bovier de Fontenelle 1686 veröffentlichte und die 1726 ins Deutsche übersetzt wurden. Im lockeren Plausch zwischen einem Philosophen und einer wissbegierigen Dame während eines Abendspaziergangs unter dem sternensäten Himmel griff Fontenelle mit seiner Unendlichkeitstheorie die damalige orthodoxe Theologie an. Aber er ging noch einen Schritt weiter, indem er auch eine Vielzahl bewohnter Welten unterstellte. Vor diesem Hintergrund erlangten Theorien der Planetenwanderung, die ein Weiterleben und eine Fortentwicklung des Menschen auf anderen Welten postulierten, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts große Popularität. Damit restituierte Fontenelle die Hoffnung eines belebten Kosmos, ohne dessen Entgrenzung preiszugeben. Fontenelle machte jedenfalls klar, dass Unendlichkeit und Wohnlichkeit des Kosmos keine sich ausschließenden Gegensätze waren. Für eine Theorie von Jenseitskontakten, wie sie der Spiritismus entwickeln sollte, war dies eine ausgezeichnete Vorlage.

Die andere Dimension von zentraler Bedeutung war die Anthropologie. Hier ist vorderhand auffällig, dass neuplatonisch eingefärbte Positionen eine beträchtliche Rolle spielen. Ihre Pointe liegt in einem Menschenbild, das keine kategoriale Differenz zwischen dem Göttlichen und der Materie kennt und den Menschen oder zumindest seine Seele als göttlich denkt. Wenn aber der Mensch in seinem Innersten göttlich gedacht wird, kann er auch göttliche, also unbegrenzte Erkenntnisleistungen erbringen. Bei Oetinger ist dieser Bezug am klarsten, Böhme und die Kabbala haben Wurzeln in der neuplatonischen Tradition. Bei Lessing ist dieser Konnex weniger eng, da er nicht unmittelbar auf den Neuplatonismus zurückgriff. Aber er kannte die neuplatonisch eingefärbte lurianische Kabbala durch Franciscus Mercurius van Helmont gut,⁵⁸ und die Seelenwanderung, in deren Verlauf der Mensch letztlich göttlich wird, besitzt starke neuplatonische Wurzeln.

57 So die Deutung bei Fick: Lessing-Handbuch, S. 443.

58 Altmann: „Lessings Glaube an die Seelenwanderung“, S. 33f.

Diese Bezüge zum Neuplatonismus eröffnen weitere Kontexte. Systematisch nahm der Neuplatonismus gegenüber dem Christentum vielfach diametral entgegengesetzte Positionen ein. In seiner Schöpfungstheologie hatte das Christentum eine kategoriale Differenz zwischen Gott und Mensch postuliert und damit den göttlichen Menschen und gottgleiche Erkenntnis abgelehnt, zugleich aber im Theorem der Gottunmittelbarkeit eines jeden Menschen die Erkenntnishierarchien egalisiert. Höhere Erkenntnis gab es hier im Prinzip nicht, da allen die gleiche Erkenntnis zur Verfügung stehen sollte. Gleichwohl gibt es im Christentum theologische Konfigurationen, welche die Trennung zwischen Gott und Mensch ermäßigen, etwa in den Traditionen einer synergistischen Gnadenlehre, in der Gott und Mensch kooperativ Erlösung herstellen. Sie finden sich in der Frühen Neuzeit etwa im hermetisch und alchemistisch orientierten Pietismus, aber es braucht weitere Forschungen, um nachzuprüfen, ob es hier Übergänge in die Konzeptionen ‚höherer‘ Erkenntnis gibt.

Signifikanterweise griff der theologisch versierte Swedenborg in seiner erweiterten spirituellen Wahrnehmung nicht auf ein Konzept höherer Erkenntnis, sondern auf den Traum zurück. Der hatte eine lange Geschichte der Deutungsoptionen zwischen der göttlichen Eingebung und dem Instrument des Menschen schon hinter sich und seine Naturalisierung als Ausdruck des Unterbewussten bei Freud noch vor sich. Im 18. Jahrhundert und noch lange nach Freud blieb der Traum jedenfalls ein Mittel zur Erlangung tieferer (oder höherer) Erkenntnis, das die Konflikte mit dem neuplatonischen Denken, die im Christentum auftauchten, umgehen konnte.

Allerdings hat Martin Mulsow deutlich gemacht, dass die Reduktion von höherer Erkenntnis auf neuplatonische Wurzeln zu kurz greift. In der frühneuzeitlichen Diskussion um den *homo perfectus* gibt es zwar nachweislich, vermittelt unter anderem über die Gnosis und den Islam, neuplatonische Einflüsse, aber der Renaissancearistotelismus konnte zu analogen Konsequenzen kommen. Pietro Pomponazzi (1462-1525) etwa naturalisierte die Anthropologie. Wenn es aber keine übernatürlichen Ursachen mehr gab, konnte und musste man alle Omnipotenzkonzepte in den naturalisierten Menschen lokalisieren.⁵⁹ Der perfekte Mensch war dann derjenige, der seine naturalen Potenzen entwickelte – ‚höhere‘ nicht ausgeschlossen.⁶⁰ Im Spinozismus des 17.

59 Mulsow: „Der vollkommene Mensch“, S. 749ff.

60 Perfektibilität wurde zwar ein wichtiges Stichwort der aufklärerischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts, blieb aber angesichts der gleichzeitigen Annahme der menschlichen Korruptibilität immer umstritten (Hornig: „Perfektibilität“, S. 225) und kam zudem mit dem Historismus in die Krise, insofern im Konzept der Perfektibilität der historische Relativismus nicht ernstgenommen werde (vgl. ebd., S. 241).

Jahrhunderts fand diese Materialisierung des Menschen wie des Himmels dann ein populäres Forum. Gleichwohl spricht meines Erachtens viel dafür, dass vor allem neuplatonisches Denken für die Geschichte ‚höherer‘ Erkenntnisfähigkeiten einschlägig ist, doch das ist ein Thema für weitere Forschungen.

Nun kann man die Frage stellen, wie tief eigentlich der Unterschied zwischen einem materialistisch begründeten Mehrwert von Wissen, wie man ihn aus Pomponazzi entwickeln kann, und einer aus dem neuplatonischen Denken entwickelten Position letztlich ist. Denn wenn man im neuplatonischen Ansatz den Unterschied zwischen weltlichen und überweltlichen Kräften aufhebt, werden die ‚höheren‘ zu immanenten Kräften, so dass man zum gleichen Ergebnis wie der Materialismus kommt. In der europäischen Ideengeschichte ist dies als Identifizierung von Atheismus und Pantheismus diskutiert worden. Wie immer diese Entwicklung gelaufen ist, für die weitere Mediengeschichte ist die Immanentisierung ‚göttlicher‘ Kräfte ein möglicherweise wichtiges Scharnier von den Konzepten höherer Wahrnehmung zur Medialisierung im 19. Jahrhundert.

In diesem Feld ist die Theorie höherer Erkenntnis mit der Geschichte der Entwicklung von physischen Organen zu erweiterten Erkenntnisorganen zu situieren. Die bei Lessing erwogenen weiteren Sinne haben als ‚sechster Sinn‘ und ‚siebter Sinn‘ Karriere gemacht und begegnen im 19. Jahrhundert als somatische Orte erweiterter Erkenntnis.⁶¹ Sie besitzen eine lange Vorgeschichte in der Bibelexegese, wo man in einer Fünf-Sinnes-Lehre zwischen inneren und äußeren Sinnen unterschieden hatte (wobei mit stark wechselnden Konjunkturen eine einheitliche Seele oder Seelenfakultäten miteinander konkurrierten).⁶² Bereits im Mittelalter waren die inneren Sinne Hirnarealen zugewiesen worden,⁶³ ehe wohl in der Frühen Neuzeit neue und höhere Sinne hinzukamen.⁶⁴ Hinzuzuziehen sind schließlich die Veränderungen in der philosophischen Ästhetik, wie sie sich bei Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) niedergeschlagen haben, wonach nicht mehr der Verstand die Sinneswahrnehmung organisiere, sondern der Verstand von den Leistungen der Sinne abhängig sei, womit er die traditionelle Hierarchie der Sinne umgekehrt hatte.

61 Siehe unten Abschnitt 6.1.

62 Scheerer: „Die Sinne“.

63 Ebd., Sp. 838.

64 Scheerer indiziert neue Sinne in der Physiologie erst 1794 und damit sicher zu spät bei dem italienischen Naturforscher von Lazzaro Spallanzani, der einen Widerstandssinn bei nachfliegenden Fledermäusen postulierte (ebd., S. 851). Dass es im frühen 19. Jahrhundert zu einer „Inflation neuer Sinne“ in der Naturforschung komme, dürfte stimmen (S. 851f.).

Bevor ich nach diesen Überlegungen zu Kontexten der Entwicklung höherer Sinne im 18. Jahrhundert zum 19. Jahrhundert komme, wären die Jahrzehnte um 1800 eigener Überlegungen wert. Aber auch diese Transformationsgeschichte ist noch ungeschrieben. Ich werfe nur ein Schlaglicht auf zwei Vertreter, die Ärzte Johann Karl Passavant (1790-1857) und Joseph Ennemoser (1787-1854). Ennemoser, der damals prominente Vertreter eines tierischen Magnetismus, hielt zwischenmenschliche „Fernwirkungen“ und immaterielle Kräfte für nachweisbar,⁶⁵ benannte mit den höheren Organen in der Tradition von Leibniz und Wolff aber Verstand und Vernunft. Passavant hingegen unterstellte besondere, höhere Fähigkeiten, die er allerdings nur in Ausnahmesituationen gegeben sah, etwa in Ekstase.⁶⁶

Die dabei auftauchenden Fragen ziehen sich über den Sattel der Zeit um 1800 bis in die spiritistische Debatte des späten 19. Jahrhunderts. Diese Phase wäre als eigene Transformationszone zu analysieren, etwa im Blick auf die Rolle der romantischen Naturphilosophie oder hinsichtlich des Mesmerismus oder im Blick auf die psychologische Debatte, wo etwa in den Wurzeln der Psychoanalyse solche Zusammenhänge liegen.⁶⁷ Vorerst bleibt festzuhalten, dass die Fragen, die Passavant oder Ennemoser im frühen 19. Jahrhundert stellten, in der spiritistischen Deutungskultur wieder auftauchten: Sind übersinnliche Fähigkeiten normal oder außergewöhnlich? Braucht man nur die normalen Organe oder besondere? Sind die höheren Erkenntnisse Indikatoren einer jenseitigen Welt oder sind sie weltimmanent zu erklären? Aber als der Spiritismus an die Beantwortung dieser Fragen ging, waren neue Parameter in der Debatte, etwa durch die Veränderungen in den Wahrnehmungstheorien des 19. Jahrhunderts, namentlich in der Auseinandersetzung um das physiologische Sehen.

4. Abrüstung der Sinne: physiologisches Sehen

Die Euphorie höherer Erkenntnis hat vermutlich an Verve verloren, als in den 1830er Jahren neue Ergebnisse der Sinneslehre hinsichtlich der Verlässlichkeit von Wahrnehmungen den *mainstream* der tradierten Wahrnehmungstheorien in Frage stellten. Für den gerade entstehenden Spiritismus bedeutete dies, dass neben die Option eines Erkenntnismehrwertes die Auseinandersetzung mit Positionen verringertener Erkenntnismöglichkeiten trat.

Im Hintergrund dieser Revision standen ältere Modelle, in denen Wahrnehmung als objektiver Abbildungsprozess gedacht war. Die im 18. Jahrhun-

65 Ennemoser: Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion, S. 2.

66 Passavant: Untersuchungen über den Lebensmagnetismus, S. 126.

67 Böhm u.a.: „Verdrängte Ursprünge“.

dert verbreitete *camera obscura* war das Leitmodell einer Theorie, die Wahrnehmung als objektive Abbildung der Außenwelt konzipierte.⁶⁸ In die Kamera falle ein unverfälschtes, allenfalls perspektivisch eingeschränktes Bild. Weil Filter zwischen Objekt und Abbildung nicht vorgesehen waren, Illusionstechniken als artifizielle Arrangements davon unterschieden wurden⁶⁹ und (Zer-)Brechung‘ des Lichts in der Debatte um die Refraktion die Sehtheorie nicht gestürzt hatte, konnte man mit dem Modell der *camera obscura* die mimetische Identität von Objekt und Wahrnehmung postulieren.

Die Krise derartiger Wahrnehmungstheorien ist mit Johannes Müller, dem berühmten Bonner und später Berliner Physiologen verbunden, der seit 1833 in seinem *Handbuch der Physiologie* nachwies, dass Sehen ein subjektiver Akt ist. Die Sinne können durch unterschiedliche Reize erregt werden, das Auge etwa nicht nur durch Licht, sondern auch durch Schlag und namentlich durch Elektrizität. Der Nexus zwischen Objekt und Abbild im Auge war damit gelockert, mehr noch: Wahrnehmung konnte nicht nur ein Ergebnis externer Eindrücke, sondern auch interner physiologischer Prozesse sein. In den folgenden Jahren machten Debatten über Nachbilder und bewegte Bilder deutlich, wie äußere Reize inexistente Phänomene intern konstruieren können. Vermittels eines Praxinoskops etwa, das in der Mitte des 19. Jahrhunderts erfunden wurde, konstruiert das Auge eine Bewegung, die gar nicht vorhanden ist: Bilder, die jeweils einen Abschnitt einer Bewegung festhalten, werden schnell nacheinander gezeigt und sekundär im Sehvorgang zu einem bewegten Objekt. Damit begann die große Zeit jahrmarktmaßiger Sinnestäuschung: Stereoskope, in denen zwei leicht versetzt aufgenommene Bilder eine dreidimensionale Tiefe vorgaukelten, oder Dioramen, die bei dem Betrachter den Eindruck einer tief gestaffelten Landschaft erzeugten, obwohl er nur eine Leinwand vor sich hatte, wurden zu Publikumsmagneten, die die Irritation der sicher geglaubten Wahrnehmung zu einem Volksvergnügen machten.

Das physiologische Sehen und seine Popularisierung hatten massive Konsequenzen: Wenn das Auge Wahrnehmung nicht nur rezipiert, sondern auch produziert, geht die eindimensionale Referenz zum Objekt verloren. Das war für die sinnestheoretische Debatte nicht neu, erhielt aber durch die Empirisierung eine erheblich verstärkte Plausibilität. Wahrnehmung ist dann nicht mehr als mimetische Abbildung konzipierbar, sondern wird zur subjektiven Wahrnehmungsproduktion. An Versuchen, die verlorene Objektivität des Objektes wiederherzustellen,⁷⁰ fehlte es nicht: Die Vermessung des beobachteten Ob-

68 Zur *camera obscura* und der Dynamisierung des Sehens vgl. Hick: Geschichte der optischen Medien; Dewitz/Nekes: Sehmaschinen und Bilderwelten.

69 Gronemeyer: Optische Magie.

70 Cray: Techniken des Betrachters.

jekts lässt sich als eine Reaktion lesen, eine andere war die genauere Klassifizierung von Sinneseindrücken in Bezug auf die verursachenden Reize schon bei Johannes Müller.⁷¹

Für den Spiritismus dürften die Folgen der physiologischen Sinneslehre ambivalent gewesen sein. Auf der einen Seite stellte sie die Abbildungsqualität der höheren Erkenntnis in Frage. Auf der anderen Seite bot die Theorie der physiologischen Wahrnehmung auch Vorteile, weil Sinneswahrnehmung analog zu Apparaten gedacht werden konnte. Ein physiologisches Sinnesverständnis erleichterte die Empirisierung von Wahrnehmung, und genau das geschah in den spiritistischen Séancen.

5. Der Spiritismus

In diesem Feld veränderter und sich verändernder Wahrnehmungsdeutungen entstand um die Mitte des 19. Jahrhunderts der Spiritismus. Auch hier indiziert die Prägung eines neuen Begriffs – gewonnen vermutlich aus dem theologischen Begriff des Spiritualismus (also der auf die Erfahrung des ‚Geistes‘ ausgerichteten Theologie) – einen Gegenstandsbereich, der trotz aller Beziehungen zu älteren Traditionen eine neue Qualität besaß. Der Singular ‚Spiritismus‘ unterschlägt allerdings die Pluralität der Formen, die sich schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausbildeten: von der gemeinsamen Erfahrung in religiösen Spiritistengemeinden über das manchmal individualisierte automatische Schreiben bis zu den Geistererscheinungen aus dem Jenseits, die ich im Folgenden herausgreife. Der Singular unterschlägt auch, dass der Spiritismus teilweise starke nordamerikanische Wurzeln besaß und nicht einfach aus westeuropäischen Traditionen abgeleitet werden kann.

Gleichwohl reagierte auch der Spiritismus in Europa auf die kosmologische Debatte seit der Frühen Neuzeit. So besitzen die Spiritisten in unterschiedlichen Ländern und unterschiedlichen Sozialformen zwei gemeinsame Referenzpunkte. Sie setzten zum einen eine andere – jenseitige, höhere, spirituelle – Welt voraus. Dies war, wie die Protagonisten und die Forschung seit langen gesehen haben, eine Gegenposition zum Materialismus, der jegliche ‚spirituelle‘ Dimension der Welt leugne und den man vor allem in den Naturwissenschaften sah. Diesen Gegner trachtete man mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen, und dies ist die zweite Gemeinsamkeit: Spiritistische Erfahrungen sollten den Kriterien der empirischen Naturwissenschaften folgen. Es ging um die Intersubjektivität von Ergebnissen, um die Wiederholbarkeit von Experimenten, um die Prüfung ihrer Ergebnisse in einer *scientific community*, und

⁷¹ Schickore: „Eröffnung der Augen“, S. 166.

nicht zuletzt sollten Theorien von idealistischen Voraussetzungen zu nachgelagerten Deutungen werden.

Diese Empirisierung der Metaphysik zeigt sich exemplarisch im Verständnis der Séance als physikalischem Experiment. Ein Bild aus dem Nachlass des französischen Astronomen und Theosophen Camille Flammarion (1842-1925) dokumentiert diese Absicht (vgl. Abb. 1).

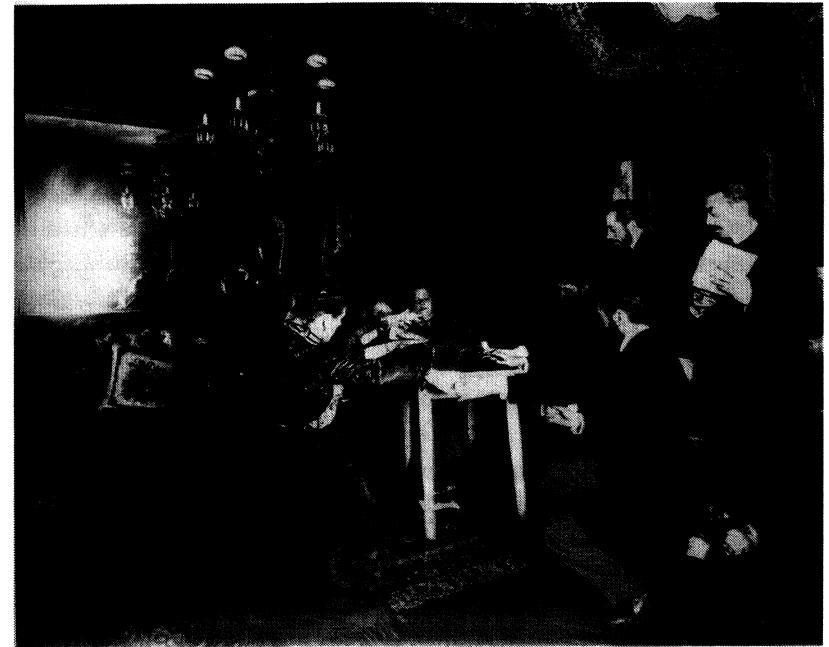


Abbildung 1: Camille Flammarion: *Séance mit Eusapia Palladino* (1892; Fonds Camille Flammarion).⁷²

Es handelt sich um eine Sitzung mit dem neapolitanischen Medium Eusapia Palladino im Jahr 1892, bei der es offenbar um die Levitation eines Tisches geht. Die Séance gehört in eine Reihe von Sitzungen, an denen auch der Physiker Oliver Lodge oder der Physiologe Frederick Myers, beide auch Mitglieder der Society for Psychical Research, teilnahmen, und die zwischen 1905 und 1908 auch Henri Bergson sowie Marie und Pierre Curie, letztere immerhin Inhaberin von zwei Nobelpreisen, zu Beobachtungen an diesem Medium anregten.⁷³ Das darüber hinaus viele Schriftsteller – Rainer Maria Rilke, Thomas

⁷² Die Abbildung entnehme ich Fischer/Loers: *Im Reich der Phantome*, Abb. 97.

⁷³ Ebd., S. 98.

Mann, Franz Wefel, Alexander Döblin – in spiritistischen Séancen und davon beeindruckt waren, ist inzwischen gut erforscht.⁷⁴ Die plüschige Wohnzimmeratmosphäre sollte nicht davon ablenken, dass hier das Arrangement eines Labors aufgegriffen wurde: Es gibt nicht nur den Zirkel der Séance-Praktikanten, sondern auch zwei Männer, die, rechts stehend, die *scientific community* repräsentieren. Der vordere von beiden hält Papier und Stift in den Händen, er ist der Protokollant, der die Beobachtungen notiert und die Überprüfbarkeit sichern soll. Der Prüfer neben ihm (mit Bart), der konzentriert auf den Tisch, vermutlich auf die Hände blickt, hat die Aufgabe, Betrug auszuschließen. Wobei schon die Tatsache, dass dieses Foto existiert, als Teil der empirischen Dignität galt. Es gibt eine Überfülle von Fotografien, die als Dokumentation der Objektivität spiritistischer Séancen dienen sollen.⁷⁵ Allerdings ermöglicht eine Fotografie auch die Falsifikation des empirischen Anspruchs. Wenn, wie in diesem Bild, der Rand der Tischplatte auf dem Foto scharf ist, die Stempel hingegen an den Füßen unscharf werden, um die Erhebung des Tisches zu „beweisen“, ist gerade dies ein Indikator für eine mögliche Retusche, da die Tiefenschärfe des Tisches an der Vorderseite gleich sein müsste.⁷⁶ Gleichwohl wurden Fotografien, die nicht nur die Wirkungen von Geistern, sondern auch diese selbst zeigen sollten, zu einem extrem populären Demonstrationsgegenstand.

Parallel zur Empirisierung wurden Debatten um die epistemische Begründung von medialen Fähigkeiten geführt. So betrachtete der Schriftsteller und Philosoph Carl du Prel (1839-1899), der in den 1870er und 1880er Jahren der Doyen der deutschen Spiritisten war und Repräsentant der Geisterhypothese (also der Begründung spiritistischer Phänomene durch die Wirkung von Geistern aus dem Jenseits), den Spiritismus als eine Art Naturwissenschaft des Unbekannten: „Der Okkultismus zeigt zwar Naturkräfte, die wir nicht kennen, aber die Kausalität gilt hier so gut als in einem physikalischen Laboratorium“, so du Prel 1899 in seiner Schrift *Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits*.⁷⁷ Aber dies war keine simple Repristinierung frühneuzeitlicher oder älterer Himmelskonzeptionen. Du Prel hatte die Destruktion des klassischen Himmels und der Geozentrik durch Kopernikus sowie die Folgen der Erfindung des Fernrohrs

74 Pytlík: Okkultismus und Moderne. Vgl. auch Hilke: *L'écriture automatique*.

75 Vgl. Fischer/Loers: *Im Reich der Phantome; Le troisième œil*. Die Nutzung von Bildern ging bis in die gerichtsverwertbare Nutzung der „Beweise unsichtbarer Dinge“ hinein; vgl. Golan: „Sichtbarkeit und Macht: Maschinen als Augenzeugen“, besonders S. 183ff (Zitat S. 183).

76 Zur fotografischen Täuschung vgl. exemplarisch Fischer: „In der Dunkelkammer eines Medienforschers“, S. 140.

77 Du Prel: *Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits*, S. 76.

und die Fortschrittserzählung der Astronomiegeschichte des 19. Jahrhunderts verinnerlicht. Die Zeit der „Astronomie des primitiven Menschen“ war für ihn vorbei, eine Form des Jenseits, das eine Himmelfahrt denkmöglich machte, für ihn passé.⁷⁸ Sein Jenseits wollte er kategorial vom alten Himmel unterschieden wissen. In einer mit der so genannten ‚Moderne‘ kompatiblen Jenseitskonzeption suchte er deshalb neue Wege, und dies geschah in drei Schritten:

Der erste Schritt war die Konzeption eines Bewusstseins, das mit neuen, technisch gesteigerten Wahrnehmungsfähigkeiten den Zugang zu dem kategorial differenten Jenseits des Spiritismus offenhalten sollte. Der Mensch besitze „transcendental-psychologische Fähigkeiten“. Diese seien zwar kein „normaler Besitz“, würden aber evolutiv entwickelt.⁷⁹ Die „Steigerung des menschlichen Bewusstseins“ sei möglich,⁸⁰ die „Grenzen des Naturerkennens können im historischen Fortgang der Wissenschaften überwunden werden“,⁸¹ ein „sechster Sinn“⁸² werde entstehen und das Jenseits erkennbar werden. Eine übersinnliche Wahrnehmung könne man im Rahmen einer physiologischen Wahrnehmungstheorie technikanalog herstellen. Das frühneuzeitliche Postulat höherer Sinne und deren technische Realisierung flossen bei du Prel ineinander.

Aber zum zweiten sah du Prel, dass er den topographischen Ort des Jenseits neu bestimmen musste, wenn der Himmel als oberes Stockwerk der Erde obsolet war. Seine Lösung lautete: „Das Jenseits bleibt aber ganz unangetastet, wenn wir ihm den Platz innerhalb des Diesseits anweisen“ und das „Jenseits mit dem Diesseits räumlich zusammenfällt“.⁸³ Dies war nahe an einer *contradictio in adjecto*, wollte du Prel doch Transzendenz und Immanenz des Himmels miteinander verbinden. Doch wie lässt sich in diesem Konzept die Erscheinung von Geistern deuten? „Die scheinbare Wiederkehr löst sich dann auf in ein bloßes Sichtbarwerden eines in der Regel unsichtbaren Wesens, was durch bloße Verdichtung der übersinnlichen Materie des Astralleibes geschehen kann.“⁸⁴ Die höhere Dimension, so kann man du Prel deuten, ist damit nicht kategorial von der irdischen unterschieden, sondern eine Art anderer Aggregatzustand, der keine neue Physik, sondern nur eine andere Erkenntnistheorie braucht.

78 Ebd., S. 49ff.

79 Du Prel: *Die Philosophie der Mystik*, S. 378, 381.

80 Ebd., S. 389.

81 Ebd., S. 401.

82 Ebd.

83 Du Prel: *Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits*, S. 60.

84 Ebd., S. 61.

Das Ganze deutet du Prel drittens mit einem damals beliebten physikalischen Zusatztheorem: Dieses Jenseits sei die vierte Dimension der Physik.⁸⁵ Dabei handelte es sich um ein in den 1870er Jahren popularisiertes Theorem der theoretischen Mathematik, das im Spiritismus schnell eine hohe Akzeptanz gefunden hatte und die Kompatibilität mit neuesten Entwicklungen in Physik und Mathematik sichern sollte.⁸⁶ Auf Oetinger kam du Prel, wie fast die gesamte Debatte um 1900, nicht zu sprechen.

Du Prel beanspruchte, mit seinem Geniestreich alle Probleme des Jenseits zu lösen. Der Himmel blieb fernrohrfähig, weil das Jenseits gegenüber dem physikalischen Himmel kategorial different gedacht war. Diese kategoriale Differenz war für ihn aus zwei Gründen kein Problem: Das Jenseits war zum einen durch erweiterte, höhere Sinne erkennbar. Hier beerbte du Prel die frühneuzeitliche Debatte um höhere Erkenntnis. Zum anderen galt ihm das Jenseits als anderer Aggregatzustand des Diesseits nicht als ein Gegenstand des Glaubens, sondern als eine Dimension der Empirie. Hier war er ganz ein Zeitgenosse des empirieverliebten 19. Jahrhunderts. Dass dieses Jenseits allerdings eine Erfindung des 19. Jahrhunderts war, hat er nicht gesehen.

6. Spiritistische Transformationen

Du Prel war als Verfechter der ‚Geisterhypothese‘ nur ein Exponent des Spiritismus in einem pluralen Feld von Spiritismen und geriet zudem mit seiner Position in den 1890er Jahren innerspiritistisch massiv in die Kritik. Zwei Angelpunkte des Spiritismus, die Annahme einer jenseitigen Welt und einer höheren Erkenntnis, verloren zwischen Betrugsfällen, theologischer Kritik und ausbleibenden naturwissenschaftlichen Bestätigungen an Plausibilität. Daraus entstanden innerspiritistische Innovationen, die ich an zwei Beispielen dokumentiere: an der Theosophie Blavatskys, die die Krise der Empirie durch eine hermeneutische Wendung des Spiritismus zu entschärfen suchte, und an dem Anspruch von du Prels Gegner und (in gewisser Weise) Schüler Schrenck-Notzing, das Jenseits in Immanenz zu überführen und so im Verein mit den zeitgenössischen Monismen die Krise des kaum zweihundert Jahre alt gewordenen Jenseits zu überwinden. Solche Transformationen sind für die Medientgeschichte des 20. Jahrhunderts zentral, boten sie doch die Möglichkeit, die als Metaphysik angesehenen Konstruktionen durch Immanentisierung in einem physikalischen Rahmen zu reifizieren.

85 Ebd., S. 63.

86 Siehe oben Anmerkung 44.

6.1 Helena Petrovna Blavatsky, Theosophie und Hermeneutik

Als Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) und Henry Steel Olcott (1832-1907) mit weiteren Gesinnungsgenossen am 17. September 1875 in New York die Theosophische Gesellschaft gründeten, waren sie als praktizierende Spiritisten auf der Suche nach einer neuen Perspektive, da die spiritistische Empirie angesichts der grassierenden Betrugsfälle und der uneingelösten Beweisansprüche in einer Krise steckte. Insbesondere Blavatsky hatte die Kalamitäten einer spiritistischen Existenz am eigenen Leibe erfahren, da sie des Betrugs überführt worden war: ‚Materialisierende‘ Hände hatten sich als ausgestopfte Placebos erwiesen.

In dem Zirkel um Blavatsky und Olcott beschäftigte man sich 1875 stattdessen mit Proportionslehren des Alten Ägypten und fasste den Beschluss, eine Vereinigung für „occult research“ zu gründen.⁸⁷ Die entscheidende Pointe dieser Interessensverlagerung war die Relativierung des ‚praktischen‘ Okkultismus zu quasi religionshistorischer Forschung. Man unterstellte alten Kulturen ein tiefes und geheimes Wissen über den religiösen Zusammenhang der Welt, suchte eine *philosophia perennis*, die sich durch alle kulturellen Brüche hindurch in die Gegenwart ziehe, und beanspruchte, Wege zur Erkenntnis dieser Traditionen durch historische Forschung und durch Meditation zu weisen. An die Stelle von Geistererscheinungen und Materialisationen sollte die objektive, quasi empirische Einsicht in die übersinnliche Welt treten. Die kulturelle Empirisierung mündete in den Anspruch, höhere Erkenntnis auf der Grundlage religionshistorischer Einsichten zu erlangen. Dies war der Kern der hermeneutischen Wende des Spiritismus in die Theosophie.

Dies artikulierte man 1878 in drei theosophischen Prinzipien:

1. The study of occult science;
2. The formation of a nucleus of a universal brotherhood; and
3. The revival of Oriental literature and philosophy.⁸⁸

Im ersten Zweck steckte der empirische Anspruch, den man aus dem Spiritismus mitnahm. Okkulte Forschung sollte *science*, Naturwissenschaft bleiben. Im zweiten Zweck formulierte man das elitäre Ideal einer Avantgarde der Wissenenden, die allerdings die Grenzen der traditionellen Kulturen und Religionen sprengen sollte. Im dritten Zweck schlug die Stunde der hermeneutischen

87 Olcott: Old Diary Leaves, S. 117.

88 Ebd., S. 401.

Wende zur religionshistorischen Arbeit, durchaus kritisch gegenüber dem eurozentrischen Blick. Dieses historische Interesse gehört mit zu den Wurzeln der universitären Forschung zur Religionsgeschichte, und später hieß es in den theosophischen Prinzipien denn auch „Studium der vergleichenden Religionswissenschaft“.⁸⁹

Dieser analytisch scharf konstruierbare Bruch zwischen Empirie und Hermeneutik war in der historischen Pragmatik ein Prozess, in dem der Wechsel von der einen auf die andere Seite nie konsequent vollzogen wurde. Blavatsky und Olcott, die 1882 ihr *headquarter* in Adyar nahe dem südindischen Madras (heute auch: Chennai) aufgeschlagen und sich dem Buddhismus annäherten hatten, gaben auf der einen Seite den Anstoß, Pali-Manuskripte zu sammeln, Philologie zu treiben und so die theosophische Sammlung buddhistischer Manuskripte zu einer der größten der Welt zu machen. Auf der anderen Seite blieb die ‚praktische Magie‘, blieben spiritistische Techniken ein Bestandteil von Blavatskys Pragmatik. Sie ließ Briefe ‚verborgener‘ ‚Meister‘ in einem Schrank ihres Hauses ‚erscheinen‘ oder ‚find‘ ‚verlorene‘ Tassen oder Broschen wieder. Die Debatte über die Fälschung von Meisterbriefen führte dann auch 1885 die noch junge Theosophische Gesellschaft in die erste existenzbedrohende Krise. ‚Praktische Magie‘ wurde zu einem Schatten, der die Theosophie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert verfolgte und zu einer Konkurrenz, die in ihrer Intention antispiritistisch agierte, aber strukturanaloge Ergebnisse zeigte. Die Immanentisierung durch Philologie blieb in der Theosophie prekär.

In der zweiten Generation von Theosophen, für die Annie Besant (1847-1933) und Charles Webster Leadbeater (1847-1934) stehen, blieb man in der Sache ablehnend gegenüber dem Spiritismus, war aber in den Methoden elastischer. Auf der einen Seite förderte man weiterhin die religionshistorische Arbeit, etwa indem man die Konzentration auf den Buddhismus, wie sie Blavatsky und Olcott promoviert hatten, durch eine Öffnung auf den Hinduismus sowie durch die Rezeption eines ‚esoterischen‘ Christentums und gnostischer Traditionen relativierte – also hermeneutische Verfahren praktizierte. Auf der anderen Seite beanspruchte man hellsichtige Einblicke in strukturell jenseitige Welten, also höhere Erkenntnis, etwa wenn Besant und Leadbeater 1895 die molekulare Struktur der Materie hellsichtig zu schauen beanspruchten⁹⁰ und dabei ‚empirische‘ Verfahren für sich reklamierten – just in dem Jahr, als Röntgen die *x-rays* entdeckte. Man ‚sah‘ und dokumentierte die Auren von Men-

89 Cranston: HPB, S. 190f.

90 Besant/Leadbeater: Occult Chemistry.

schen⁹¹ und dehnte die empirischen Ansprüche auf die ‚materialisierten‘ Substrate von Gedanken aus⁹².

Dahinter standen Überlegungen zu einer Sinnesphysiologie, in der man die kulturell verankerte Erkenntnis doch wieder an ‚harte‘ Fakten binden wollte. So postulierte Besant, dass Körperteile wie „die Zirbel-Drüse, deren Function unsern Physiologen total unbekannt ist“, das „Organ der Gedankenübertragung“ seien oder sich dazu entwickeln würden.⁹³ Meditation zur höheren Erkenntnis und eine somatische Verankerung gingen für Besant Hand in Hand.

Eine der interessantesten Transformationen der Theosophie war in diesem Zusammenhang die Abkehr von der Séance und die Etablierung einer ‚Esoterischen Schule‘ unter Besant, die nach dem Tod Blavatskys im Jahr 1891 zur starken Frau in der Theosophischen Gesellschaft aufgestiegen war. In dieser Schule sollten Theosophinnen und Theosophen durch Meditation und die Lektüre von Schriften höhere Einsicht erlangen. Die ehemals spiritistisch vermittelten Informationen sollten durch jedes Individuum selbst erkannt oder jeder zu seinem eigenen Medium werden.

In der dritten Generation von Theosophen, für die exemplarisch Rudolf Steiner steht (1861-1925), änderte sich das Changieren zwischen theosophischer Hermeneutik und einer Empirie mit spiritistischen Zügen. Als Steiner 1902 Generalsekretär der deutschen Adyar-Theosophen – einer Fraktion der inzwischen gespaltenen theosophischen Bewegung – wurde, übernahm er die religionshistorische Ausrichtung ebenso wie die Esoterische Schule. Für seine Schulung verfasste er ein Grundlagenwerk, in dem er 1904/05 den Anspruch auf seinen epistemischen Mehrwert in eine Frage kleidete, die er positiv zu beantworten versprach: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“ Der Kern der Theosophie war für Steiner eine höhere, hellsichtige, clairvoyante Erkenntnis. Doch auch Steiner mochte nicht, wie schon Besant, auf physiologische Organe verzichten, für ihn wurde das Sprachzentrum, „Brocas Organ“, zum Ort des Reinkarnationsgedächtnis: „Dieses physische Organ wird das physische Mittel für die Erinnerung an eine frühere Inkarnation sein, was jetzt nur erreicht werden kann durch eine höhere geistige Entwicklung“.⁹⁴

In seiner Esoterischen Schule ging er teilweise andere Wege als Besant, indem er freimaurerische Riten integrierte, die schon Besant in die Theosophie eingeführt, aber nicht mit der Esoterischen Schule verknüpft hatte. Darin lag zwar kein genetischer, wohl aber ein struktureller Bezug zum Spiritismus.

91 Leadbeater: Man Visible and Invisible.

92 Besant/Leadbeater: Thought-Forms.

93 Besant: Das Denkvermögen, S. 51.

94 Steiner: Vorstufen zum Mysterium von Golgatha, S. 21.

Denn die hermeneutische Ausrichtung hatte die Theosophie verkopft, wohingegen Séancen eine ‚jenseitige‘ Erfahrung augenfällig und handgreiflich hatten werden lassen. In den maurerischen Zeremonien holten Besant und Steiner diese sinnliche Empirie in die Theosophie zurück. Aber damit war das Maß der Wiederannäherung an spiritistische Praktiken nicht ausgeschöpft. Seit 1916 fungierte Steiner als Medium, indem er „Mitteilungen“ des in diesem Jahr verstorbenen ehemaligen Generalstabschefs Helmuth von Moltke d.J. bis 1924 an dessen Witwe Eliza von Moltke übermittelte – ein klassischer Fall spiritistischer Totenkommunikation.⁹⁵

Bei alldem blieb Steiner (zumindest in seiner Sicht) einer jenseitskritischen Position verbunden. Er verstand sich als Monist, der beanspruchte, die Konsequenzen der Erfindung des Fernrohrs radikal zu exekutieren und die spiritistische Metaphysik des Jenseits als inadäquate Antwort zu erledigen. Das Jenseits als kategorial differente Welt – wie der Himmel vor Kepler und wie der spiritistische Himmel – sollte damit eliminiert sein. Ein Jenseits gab es für Steiner nicht mehr: Die „geistigen Welten“ seien „fortwährend um uns herum und nicht in einem Jenseits räumlich von uns getrennt“,⁹⁶ schrieb er 1907, und 1924 wollte er das Jenseits bloß metaphorisch verstanden wissen.⁹⁷ Von du Prels Position des Jenseits innerhalb des Diesseits war von Steiners Konzeption fast nicht unterscheidbar. Das Jenseits war damit aufgehoben, und darüber hinaus ermöglichte die Konstruktion, strukturanalog zum neuplatonischen Denken oder zum naturalistischen Aristotelismus, dem ‚göttlichen‘ Menschen höhere Erkenntnis zuzuschreiben.

Das hier zu Tage tretende Konzept der Immanenz wurde als ‚Monismus‘ zum Schlüsselwort der um 1900 beschworenen Religion der ‚Moderne‘.⁹⁸ Von hier aus fand die theosophische Immanenzkonzeption den Weg über das engere theosophische Milieu hinaus, namentlich in die künstlerische Weltdeutung der Moderne und in die Abstraktion hinein, von Mondrian über Kandinsky bis zu Worringer.⁹⁹ Mehr noch: Die Theosophie war Teil einer im frühen 20. Jahrhundert florierenden Gegenbewegung zu einer mit der Renaissance einsetzenden, im 18. und dann besonders im 19. Jahrhundert sich entfaltenden Historisierung der epistemischen Kultur Europas. Theorien übersinnlicher Einsicht und empirischer Manifestationen waren Versuche, der kulturellen Ver-

95 Zander: „Der Generalstabschef Helmuth von Moltke d.J. und das theosophische Milieu um Rudolf Steiner“, S. 453f.

96 Steiner: Menschheitsentwicklung und Christuserkenntnis, S. 47.

97 Steiner: Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge, S. 53.

98 Vgl. exemplarisch Meyer-Benfey: Moderne Religion.

99 Ringboom: The Sounding Cosmos; Öhlschläger: Abstraktionsdrang.

mittlung jedweder Erkenntnis, auch der religiösen, auszuweichen, also den Folgen des Historismus zu entgehen. Hier trafen sich die Spiritisten und ihre Nachfolger mit der Avantgarde der intellektuellen Kultur im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.¹⁰⁰

6.2 Albert von Schrenck-Notzing, oder: Die Radikalisierung der Immanenz

Schrenck-Notzing wirkte zwar später als die frühe Theosophie, stand aber du Prel näher, weil die ‚experimentelle‘ Prüfung bei ihm einen zentralen Stellenwert beihalt. Die Differenz zwischen beiden brachen über das Verständnis des Jenseits auf. So fest auch du Prel von der Existenz und Zugänglichkeit einer ‚transzendentalen‘ Welt überzeugt war, so wenig vermochten ihm selbst viele überzeugte Spiritisten zu folgen. Betrugsfälle hatten die Gegner bestärkt, die Wiederholbarkeit der ‚empirischen‘ Phänomene war allenfalls innerhalb eines affektiven Personenfeldes möglich gewesen, die Theosophie war mit dem Anspruch präsent, die spiritistischen Medien und du Prels Transzendentalismus durch noch ‚höhere‘ Erkenntnis zu überbieten. Der Ausdehnung der Wahrnehmung durch das Fernrohr war jedenfalls selbst in den Augen vieler Sympathisanten kein neues, empirisch oder empirieanalog erkennbares Geisterreich zur Seite getreten.

In dieser Situation kam eine scharfe Kritik an du Prel von seinem ehemaligen Mitarbeiter Albert von Schrenck-Notzing (1862-1929).¹⁰¹ Er war Arzt, hatte sich einen Namen als Fachmann für Homosexualität erworben, war zusammen mit Sigmund Freud in Zeitschriften und auf Kongressen zur Hypnoseforschung zu finden und hatte sich mit du Prel der Erforschung ‚okkultur‘ Phänomene gewidmet. Durch die Heirat mit der vermögenden Industriellentochter Gabriele Siegler war er finanziell unabhängig geworden und betrieb in seinem Palais in München eigene Forschungen. In seinem Experimentalsalon ging das spiritistisch interessierte Bildungsbürgertum Münchens ein und aus, hier hatte Thomas Mann 1923 seine ‚okkulten Erlebnisse‘, die im *Zauberberg* unter dem doppelsinnigen Titel *Fragwürdigstes* wieder auftauchten.¹⁰²

1890 trennte sich Schrenck-Notzing mit seiner Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie von du Prels Münchner Psychologischen Gesellschaft. Ein Angelpunkt war dabei du Prels ‚Geisterhypothese‘, die Schrenck in Frage

100 Doering-Manteuffel: „Die antihistoristische Revolution im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts“.

101 Zur Schrenck-Notzing vgl. Böhm u.a.: „Verdrängte Ursprünge“.

102 Pytlík: Okkultismus und Moderne, S. 115-140.

stellte. An Stelle der Geistererscheinungen gab es in Schrencks Séancen ‚Materialisationsphänomene‘.¹⁰³ ‚Materialisationen‘ von ‚Teleplasma‘ sollten aus den Körperöffnungen der Medien treten und alternativ zu Geisterwirkungen die spiritistischen Phänomene von der Levitation bis zu Klopfzeichen erklären (vgl. Abb. 2).¹⁰⁴

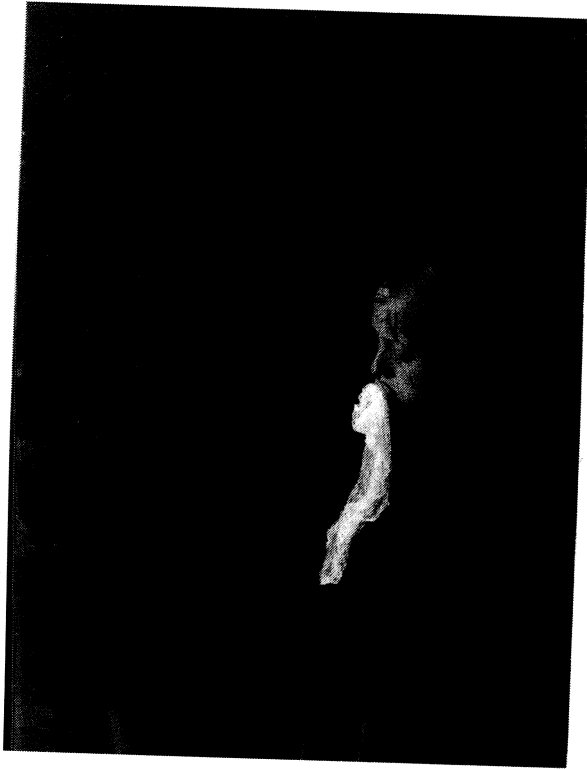


Abbildung 2: Albert von Schrenck-Notzing: *Erzeugung von Ektoplasma durch das Medium Stanislaw P.* (um 1920; Nachlass Schrenck-Notzing, Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene, Freiburg).¹⁰⁵

Dahinter stand eine du Prel diametral entgegenlaufende These, dass nämlich die in Frage stehenden Phänomene nicht von jenseitigen Geistern ausgelöst würden, sondern auf weltimmanenten Wirkungen beruhten. Nachdem Eduard von Hartmann 1885 eine vielgelesene Kritik am Geisterglauben publiziert hat-

¹⁰³ Schrenck-Notzing: Materialisations-Phaenomene.

¹⁰⁴ Zum Begriff ‚Teleplasma‘ vgl. ebd.

¹⁰⁵ Die Abbildung entnehme ich Fischer/Loers: Im Reich der Phantome, Abb. 81.

te,¹⁰⁶ war ein so genanntes ‚animistisches‘ Modell,¹⁰⁷ wie man diese Position möglicherweise im Rückgriff auf eine Semantik der Religionswissenschaft nannte, in der Debatte. In diesem Konzept hatte das Jenseits allenfalls als Metapher einen Platz. Schrenck verlagerte jedenfalls, Ansätze du Prels verschärfend, die spiritistischen Phänomene ins Diesseits:

Bei der Unzulänglichkeit unserer Naturerkenntnis spricht a priori nichts gegen die Möglichkeit von anormalen Erscheinungen und Wirkungen, die ihren Ursprung in der wunderbaren menschlichen Organisation haben könnten.¹⁰⁸

Deshalb nannte Schrenck diese Erscheinungen nicht spiritistisch, sondern okkult. Schrenck hatte damit das Konzept jenseitiger Einflüsse somatisch begründet und der Immanenz zugewiesen. Die Medien selbst produzierten das Teleplasma, das nicht mehr, wie die Geister, aus dem Jenseits erschien. Schrencks Phänomene waren ein organisches, ein diesseitiges, d.h. kein jenseitiges Phänomen mehr. Anders als du Prel, der das Jenseits als anderen Aggregatzustand des Diesseits betrachtet hatte, es aber immerhin bestehen ließ, eliminierte Schrenck es letztlich. Damit standen du Prel gegen Schrenck, Spiritismus gegen Okkultismus, die Geisterhypothese gegen den Animismus, Jenseits gegen Immanenz, höhere Erkenntnis gegen reine Empirie.¹⁰⁹

Gerade in der empirischen Verlässlichkeit seiner Versuche suchte sich Schrenck von du Prel zu unterscheiden. Nicht nur Dokumentationen und Fotografien sollten die empirische Dignität der Ergebnisse garantieren, vielmehr ging Schrenck bis zur Fixierung der Medien und zu gynäkologischen Untersuchungen. Und doch wurde auch für Schrenck die Empirie zum *experimentum crucis*. Zum einen scheiterte er an sich selbst, weil er den Medien Sonderkonditionen zugestand, etwa Verdunklungen rechtfertigte – denn allein in einem affektiven Feld kämen die okkulten Phänomene zustande. Zum anderen scheiterte er an den Folgen dieser Ausnahmen von der strengen Empirie. Die Medien betrogen ihn, beispielsweise ließen sich ‚materialisierte‘ Geister als ausge-rissene Titelbilder von Zeitschriften identifizieren.¹¹⁰

Gleichwohl galt Schrenck mit seinem ‚Animismus‘ den Protagonisten des Spiritismus als ‚Moderner‘, hingegen du Prel als ein Konservativer. Immanenz

¹⁰⁶ Hartmann: Der Spiritismus.

¹⁰⁷ Aksakow: Animismus und Spiritismus; vgl. dazu Pytlik: Okkultismus und Moderne, S. 56.

¹⁰⁸ Schrenck-Notzing, „Zur Methodik bei mediumistischen Untersuchungen“, S. 81.

¹⁰⁹ Pytlik: Okkultismus und Moderne, S. 46ff.

¹¹⁰ Fischer: „In der Dunkelkammer eines Medienforschers“, S. 140.

galt als der neue Zug der Zeit, jedenfalls für den Spiritismus. Mit Schrenck war das monistische Denken des 19. Jahrhunderts, in dem Geist und Materie, Diesseits und Jenseits aufgehoben sein sollten, im Spiritismus angekommen. Allerdings zahlte auch Schrenck den Preis, der allen religiösen Monismen abgefordert wurde. Im immanentistischen Denken waren die Andersartigkeit und der Mehrwert der spiritistischen Phänomene nicht mehr zu identifizieren. Die Rettung des Spiritismus in Diesseitigkeit bedeutete den Verlust von Differenz und Unterscheidbarkeit.

7. Von der höheren Erkenntnis in der Frühen Neuzeit zu den Medien des 20. Jahrhunderts

Der Spiritismus gehört, so die Ausgangsthese, in die seit dem 17. Jahrhundert laufende Geschichte der Bewältigung des epistemologischen Schocks, den die Erfindung des Fernrohrs mit ausgelöst hat. Den bewohnten Himmel, der verloren war, ersetzte im Spiritismus ein Jenseits, das zwar kategorial different gedacht werden konnte, aber gleichwohl zugänglich und belebt sein sollte. Von dort konnten Geister erscheinen, und man sollte diese Welt durch eine oder durch höhere, übersinnlich genannte Erkenntnis wahrnehmen können.

Diese spiritistische Wahrnehmung war keine Erfindung des 19. Jahrhunderts, wenngleich die Forschungsgeschichte mit einem gefesselten Blick den Spiritismus erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnen ließ. Denn auf den Mesmerismus und sein Umfeld spezialisierten Forscherinnen und Forschern war immer klar, dass der Spiritismus ohne diese Vorgeschichte nicht zu verstehen ist, und die Romantikforschung hat etwa in der Psychologiegeschichte immer wieder auf die Wurzeln in den Seelenlehren um 1800 verwiesen. Aber die Geschichte des Spiritismus reicht weiter zurück. Ich habe die möglichen Rückbezüge nicht erschöpfend genannt, aber dass sie existieren, macht der Verweis auf die Konzeption erweiterter Wahrnehmungsfähigkeiten im 18. Jahrhundert deutlich. Die wiederum bliebe ohne die durch die Erfindung des Fernrohrs kurz nach 1600 dramatisch veränderte Kosmologie unverständlich, weil der Himmel als strukturelles, aber älteres Analogon des Jenseits seine metaphysische Qualität verloren hatte. Dass die Zusammenhänge in der Frühen Neuzeit komplexer sind, können die angefügten mehrfach Hinweise auf weitere Kontexte vorerst nur behaupten; sie sind in künftigen Forschungen zu diskutieren.

Klar scheint mir jedoch, dass es weder einen ‚Bruch‘ in den Jahrzehnten um 1900 gibt, noch dass wir die leichtfertige Identifizierung der Esoterik des 19. Jahrhunderts mit Phänomen der Frühen Neuzeit (etwa als Produkte der Hermetik) festhalten können. Stattdessen sind neue Transformationsgeschich-

ten zu schreiben, um die lange Genese des spiritistischen Denkens zu verstehen. Auf dieser Basis sollte es möglich sein, die Transformation des spiritistischen Erbes im 20. Jahrhundert zu beschreiben. Die medienwissenschaftlich wichtigste betrifft die Wurzeln der technischen Medien und der kulturellen Medialisierung seit dem späten 20. Jahrhundert. Sie liegen schon semantisch in der Kultur der Séancen und der Esoterischen Schulen um 1900. Von den ‚Medien‘ über das ‚Fernsehen‘ bis zu den Komposita mit ‚Tele-‘ ist die mediale Kultur des 21. Jahrhunderts mit dem Okkultismus des 19. Jahrhunderts und mit seinen frühneuzeitlichen Wurzeln verbunden. Im Okkultismus und seinem Jenseits wurde vorgedacht, was erst später im Diesseits realisierbar wurde: das Reich unmittelbarer Fernkommunikation über Manuskript und Printmedien hinaus oder die technische Realisierung dieser Art von Medialisierung zwischen Radio, Fernsehen und dem *world wide web*.

Literatur

- Aksakow, Alexander Nikolajewitsch: Animismus und Spiritismus. Versuch einer kritischen Prüfung der mediumistischen Phänomene mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen der Halluzination und des Unbewussten [1890], 2 Bde., Leipzig 51919.
- Altmann, Alexander: „Lessings Glaube an die Seelenwanderung“, in: Lessing Yearbook, Jg. 8, 1976, S. 7-41.
- Benz, Ernst: Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs, Frankfurt a.M. 1947.
- Besant, Annie: Das Denkvermögen. Seine Beherrschung, Entwicklung und richtige Anwendung [1902], Leipzig 21908.
- Besant, Annie/Leadbeater, Charles Webster: Occult Chemistry. Clairvoyant Observations on the Chemical Elements [1895], Adyar 1908.
- Besant, Annie/Leadbeater, Charles Webster: Thought-Forms. A Record of Clairvoyant Investigation, London u.a. 1905.
- Beyreuther, Erich: „Einführung in Oetingers ‚Swedenborg und Anderer irdische und himmlische Philosophie‘“, in: Oetinger, Friedrich Christoph: Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie, hg. v. dems., Stuttgart 1977, S. IX-XLVI.
- Biagioli, Mario: Galilei, der Höfling. Entdeckungen und Etikette. Vom Aufstieg der neuen Wissenschaft [1993], Frankfurt a.M. 1999.

- Bonnet, Charles: Palingénésie philosophique, in: ders.: Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie, Bd. 15-16, Neuchâtel 1783.
- Böhm, Steffen u.a.: „Verdrängte Ursprünge. Skizze einer langen Liaison zwischen Hypnose, Okkultismus und Psychoanalyse“, in: Jahrbuch für Universitätsgeschichte, Jg. 12, 2009 (im Druck).
- Cranston, Sylvia (unter Mitarbeit von Carey Williams [i.e. Caren M. Elin]): HPB. Leben und Werk der Helena Blavatsky, Begründerin der Modernen Theosophie [1993], Satteldorf 1995.
- Crary, Jonathan: Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert [1990], Dresden u.a. 1996.
- Cyranka, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, 2005.
- Dewitz, Bodo von/Nekes, Werner (Hrsg.): Sehmaschinen und Bilderwelten. Ich sehe was, was du nicht siehst! Die Sammlung Werner Nekes, Köln 2002.
- Doering-Manteuffel, Anselm: „Die antihistoristische Revolution im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zu den Spielräumen und Erkenntnismöglichkeiten von ‚Ideengeschichte‘“, Vortrag im Deutschen Literaturarchiv Marbach a.N., 25. September 2008 (unpubliziert).
- Du Prel, Carl: Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits [1899], Leipzig 1910.
- Du Prel, Carl: Die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885, S. 378
- Ennemoser, Joseph: Geschichte des thierischen Magnetismus, Bd. 1: Geschichte der Magie, Leipzig 1844.
- Ennemoser, Joseph: Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion, Stuttgart/Tübingen 1842.
- Fick, Monika: Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2004.
- Fischer, Andreas: „In der Dunkelkammer eines Medienforschers“, in: Dichter, Claudia (Hrsg.): The Message, Kunst und Okkultismus. Art and Occultism, Köln 2007, S. 137-143.
- Fischer, Andreas/Loers, Veit (Hrsg.): Im Reich der Phantome. Fotografie des Unsichtbaren (Ausstellungskatalog Museum Abteiberg Mönchengladbach), Frankfurt a.M. 1997.
- Geymüller, Henry de: Swedenborg und die übersinnliche Welt [1936], Stuttgart o.J.
- Golan, Tal: „Sichtbarkeit und Macht: Maschinen als Augenzeugen“, in: Geimer, Peter (Hrsg.): Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie, Frankfurt a.M. 2002, S. 174-210.
- Grimm, Jacob und Wilhelm (Hrsg.): Deutsches Wörterbuch, 33 Bde., Leipzig 1854-1971.
- Gronemeyer, Nicole: Optische Magie. Zur Geschichte der visuellen Medien in der Frühen Neuzeit, Bielefeld 2004.
- Hanegraaff, Wouter J.: Swedenborg, Oetinger, Kant. Three Perspectives on the Secrets of Heaven, West Chester 2007.
- Hartmann, Eduard von: Der Spiritismus, Leipzig 1885.
- Helden, Albert van: The Invention of the Telescope, Philadelphia 1977.
- Helmes, Günter/Köster, Werner (Hrsg.): Texte zur Medientheorie, Stuttgart 2002.
- Henze, Reiner: Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus, Münster 1969 (Diss.).
- Heßler, Martina: „Der Imperativ der Sichtbarmachung. Zur Bildgeschichte des Unsichtbaren“, in: Bildwelten des Wissens, Jg. 4, Bd. 2, 2006, S. 69-79.
- Hick, Ulrike: Geschichte der optischen Medien, München 1999.
- Hiebel, Hans H. u.a.: Große Medienchronik, München 1999.
- Hilke, Manfred: L'écriture automatique, Das Verhältnis von Surrealismus und Parapsychologie in der Lyrik von André Breton, Frankfurt a.M. 2002.
- Hoffmann, Stefan: Geschichte des Medienbegriffs, Hamburg 2002.
- Hölscher, Lucian (Hrsg.): Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007.
- Holtz-Bacha, Christina u.a. (Hrsg.): Schlüsselwerke für die Medienwissenschaft, Opladen 2002.
- Hörisch, Jochen/Wetzel, Michael (Hrsg.): Armaturen der Sinne. Literarische und technische Medien 1870 bis 1920, München 1990.
- Hornig, Gottfried: „Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur“, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Jg. 24, 1980, S. 221-257.
- Jonsson, Inge: Emanuel Swedenborg [1969], New York 1971.
- Kalthoff, Albert: Die Religion der Modernen, Jena/Leipzig 1905.
- Kümmel, Albert/Löffler, Petra (Hrsg.): Medientheorie 1888-1933. Texte und Kommentare, Frankfurt a.M. 2002.

- Kümmel-Schnur, Albert/Schröter, Jens (Hrsg.): Äther. Ein Medium der Moderne, Bielefeld 2008.
- Lamm, Martin: Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher [1915], Leipzig 1922.
- Lang, Bernhard/McDannell, Colleen: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens [1988], Frankfurt a.M. 1990.
- Leadbeater, Charles Webster: Man Visible and Invisible. Examples of Different Types of Men as Seen by Means of Trained Clairvoyance. With Twenty Two Coloured Illustrations, London 1902.
- Le troisième œil. La photographie et l'occulte, Ausstellungskatalog, Centre Pompidou Paris, 2004/05.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“, in: ders.: Werke, hrsg. v. W. Barner u.a., Bd. 12, hg. v. Arno Schilson/Axel Schmitt, Frankfurt a.M. 2001, S. 229-232.
- Mansikka, Tomas: „Did the Pietists Become Esotericists When They Read the Works of Jacob Boehme?“, in: Ahlbäck, Tore/Dahla, Björn (Hrsg.): Western Esotericism, Vammala 2008, S. 112-123.
- Merten, Klaus u.a.: Die Wirklichkeit der Medien. Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Opladen 1994.
- Meyer-Benfey, Heinrich: Moderne Religion. Schleiermacher, Maeterlinck, Jena 1902.
- Mulso, Martin: „Der vollkommene Mensch. Zur Prähistorie des Posthumanen“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 51, 2003, S. 739-760.
- Oetinger, Friedrich Christoph: Biblisches und emblematisches Wörterbuch [1759/1776], hrsg. v. G. Schäfer u.a., Bd. 1, Berlin/New York 1999.
- Oetinger, Friedrich Christoph: „Anmerkungen 1. von der Central-Schau oder Erkenntnis, wie die Engel erkennen, 2. von ihrem Unterschied von den Gesichtern und Offenbarungen Gottes in den äußern Kräften der Seele“ [aus: Oetinger: Die Verklärung Jesu in seiner Braut, 1743], in: Oetinger: Sämtliche Schriften, hrsg. v. K. Ch. E. Ehmann, 2. Abtlg., Bd. 5, Stuttgart 1863, S. 285-298.
- Oetinger, Friedrich Christoph: Abriß der evangelischen Ordnung der Wiedergeburt, worin die schriftgemäße Einsicht und Ausübung der wahren evangelischen Mystik, oder des Geheimnisses des Evangeliums, nach vier Stufen der Wiedergeburt gezeigt wird [1735], in: Oetinger: Sämtliche Schriften, hrsg. v. K. Ch. E. Ehmann, 2. Abtlg., Bd. 5, Stuttgart 1863, S. 1-271.
- Öhlschlager, Claudia: Abstraktionsdrang. Wilhelm Worringer und der Geist der Moderne, München 2005.
- Olcott, Henry Steel: Old Diary Leaves. The True Story of the Theosophical Society, New York u.a. 1895.
- Passavant, Johann Carl: Untersuchungen über den Lebensmagnetismus [1821], Frankfurt a.M. 1837.
- Pytlík, Priska: Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900, Paderborn u.a. 2005.
- Rieger, Stefan: „Im Äther der Intuition. Reichenbachs Lehre vom Od und die Kulturtheorie“, in: Kümmel-Schnur, Albert/Schröter, Jens (Hrsg.): Äther. Ein Medium der Moderne, Bielefeld 2008, S. 315-335.
- Ringboom, Sixten: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo 1970.
- Scafi, Alessandro: Mapping Paradise. A History of Heaven on earth, London 2006.
- Schanze, Helmut (Hrsg.): Handbuch der Mediengeschichte, Stuttgart 2001;
- Scheerer, Eckart: „Die Sinne“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 824-869.
- Schickore, Jutta: „Eröffnung der Augen. Auge und Sehen in der mikroskopischen Anatomie“, in: Dürbeck, Gabriele u.a. (Hrsg.): Wahrnehmung der Natur. Natur der Wahrnehmung. Studien zur Geschichte visueller Kultur um 1800, Dresden 2001, S. 165-177.
- Schilson, Arno/Schmitt, Axel: „Kommentar“, in: Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, hg. v. W. Barner u.a., Bd. 12, hg. v. Arno Schilson/Axel Schmitt, Frankfurt a.M. 2001, S. 661-1306.
- Schrenck-Notzing, Albert von: Materialisations-Phaenomene: Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie, München 1914.
- Schrenck-Notzing, Albert von: „Zur Methodik bei mediumistischen Untersuchungen“ [1898], in: ders.: Grundfragen der Parapsychologie, hrsg. v. Gerda Walther, Stuttgart 1962, S. 81-101.
- Sparn, Walter: „Aussichten in die Ewigkeit. Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie“, in: Hölscher, Lucian (Hrsg.): Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007, S. 12-39.

- Sparr, Walter: „Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems“, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Jg. 32, 1990, S. 207-225.
- Steiner, Rudolf: Vorstufen zum Mysterium von Golgatha (Gesamtausgabe, Bd. 152), Dornach 1990.
- Steiner, Rudolf: Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge, Bd. 1 (Gesamtausgabe, Bd. 235), Dornach 1984.
- Steiner, Rudolf: Menschheitsentwicklung und Christuserkenntnis (Gesamtausgabe, Bd. 100), Dornach 1981.
- Swedenborg, Emanuel: Himmlische Geheimnisse, welche in der Heiligen Schrift oder in dem Worte des Herrn enthalten, und nun enthüllt sind, Bd. 1, Basel/Ludwigsburg 1867.
- Swedenborg, Emanuel: Arcana Coelestia, hrsg. von Johann F. I. Tafel, Bd. 1, Tübingen 1833.
- Swedenborg, Emanuel: Enthüllte Offenbarung, worin die Geheimnisse, welche in derselben vorhergesagt, und bisher verborgen waren, entdeckt werden [1766], in: ders.: Göttliche Offenbarungen, hrsg. v. Johann F. I. Tafel, Bd. 3, Tübingen 1824.
- Tafel, Johann Friedrich Immanuel: „Eine erfreuliche Nachricht betreffend das Buch Jaschar“, in: Magazin für die Neue Kirche, hrsg. v. dems., Jg. 1, Heft 2, 1829, S. 42.
- Viatte, Auguste: Les sources occultes du romantisme. Illuminisme – Théosophie 1770-1820, 2 Bde., Bd. I, Paris 1969.
- Willach, Rolf: „Der lange Weg zur Erfindung des Fernrohres“, in: Hamel, Jürgen/Keil, Inge (Hrsg.): Der Meister und die Fernrohre. Das Wechselspiel zwischen Astronomie und Optik in der Geschichte, Frankfurt a.M. 2007, S. 34-126.
- Witthaus, Jan-Henrik: Fernrohr und Rhetorik. Strategien der Evidenz von Fontenelle bis La Bruyère, Heidelberg 2005.
- Williams-Hogan, Jane: „Swedenborg, Emanuel“, in: W. J. Hanegraaff (Hrsg.): Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, 2 Bde., Leiden/Boston 2005, S. 1096-1105.
- Williams-Hogan, Jane: „The Place of Emanuel Swedenborg in Modern Western Esotericism“, in: Faivre, Antoine/Hanegraaff, Wouter J. (Hrsg.): Western Esotericism and the Science of Religion, Löwen 1998, S. 201-252.

- Zander, Helmut: „Esoterische Wissenschaft um 1900. ‚Pseudowissenschaft‘ als Produkt ehemals ‚hochkultureller‘ Praxis“, in: Rupnow, Dirk u.a. (Hrsg.): Pseudowissenschaft, Frankfurt a.M. 2008, S. 77-99.
- Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen 2008.
- Zander, Helmut: „Der Generalstabschef Helmuth von Moltke d.J. und das theosophische Milieu um Rudolf Steiner“, in: Militärgeschichtliche Zeitschrift, Jg. 62, 2003, S. 423-458.
- Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999.

Die Reihe »Medienumbrüche« wird herausgegeben von Peter Gendolla.

MARCUS HAHN, ERHARD SCHÜTTPELZ (HRSG.)

Trancemedien und Neue Medien um 1900

Ein anderer Blick auf die Moderne

[transcript]



Medienumbrüche | Band 39

Diese Arbeit ist im Kulturwissenschaftlichen Forschungskolleg 615 der Universität Siegen entstanden und wurde auf seine Veranlassung unter Verwendung der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Hermann Schnauss: Elektrographie einer Hand, 1900;

© Albertina, Wien

Lektorat & Satz: Marcus Hahn, Claudia von Rönn und Nadine Taha

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-1098-7

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Marcus Hahn / Erhard Schüttpeiz

Einleitung 7

Das Jenseits und seine Immanentisierung

Helmut Zander

Höhere Erkenntnis

Die Erfindung des Fernrohrs und die Konstruktion erweiterter Wahrnehmungsfähigkeiten zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert

..... 17

Johannes Dillinger / Nicole K. Longen

Die gesellschaftliche Konstruktion des Totengeisterglaubens

Amerikanischer Spiritismus und deutscher Geisterkult

im Vergleich 57

Michael Hochgeschwender

Geister des Fortschritts

Der US-amerikanische Spiritualismus und seine mediale Vermittlung im 19. Jahrhundert

..... 79

Ulrich Linse

Mit Trancemedien und Fotoapparat der Seele auf der Spur

Die Hypnose-Experimente der Münchner ‚Psychologischen Gesellschaft‘

..... 97

Barbara Wolf-Braun

Parapsychologische und psychiatrische Konstruktionen

des Mediumismus um 1900 145

Globalisierung von Trance

Walter Bruchhausen

Wahnsinn oder Heilungsweg, Teufel oder Ahnen?

Ostafrikanische Geistmedien unter deutscher und britischer Herrschaft

..... 173