

Gelehrte Geisterseher:

Anleitungen für den gepflegten Umgang mit Gespenstern

Ein Kommentar zu *Nebulosa* 03/2013 von Peter J. Bräunlein

***Spectral turn* - vom Spuk in der Akademie**

Das Gespenstische hat Konjunktur, auch in der Welt der Wissenschaft. Seit einigen Jahren, deutlich verstärkt zu Beginn unseres noch jungen Jahrtausends, fällt die Zunahme einschlägiger Titel in profilierten akademischen Verlagen und Zeitschriften auf. *Gespenster – Erscheinungen-Medien-Theorien*, *Gespenster und Politik*, *Gespenster und Gelehrte*, *Kultur & Gespenster*, *Gespenster der Migration*, *Kollektive Gespenster*, *Diskrete Gespenster*, *Jelineks Gespenster*, *Rousseaus Gespenster*... Setzt man die Suche mit Schlagworten wie *Geister*, *Wiedergänger*, *Untote* im deutschen Sprachraum fort, oder international mit *Ghosts*, *Spirits*, *Haunting*, *Uncanny*, *Specter*, *Spectral*, *Spectrality*, so staunt man, auf welchen akademischen Feldern überall Geisterhaftes gesichtet wird: in Literatur-, Film-, Theater-, Medien-, Geschichts- und Politikwissenschaft, postkolonialer Theorie, Gender- und Migrationsforschung, den Queer Studies und selbst in der Soziologie trifft man hier und da auf *Ghostly Matters*. Fast könnte man meinen, man hätte es mit einem weiteren *cultural turn* zu tun, womöglich einem *spectral* oder *ghostly turn*.

Auch *Nebulosa* 03/2013 umkreist Gespenster in gelehrter Absicht. Nach der Lektüre drängt sich mir die Frage auf, *warum* diese Leidenschaft für das gespenstisch Unsichtbare, und *warum jetzt?*

Dass das Gespenstische in den Sozialwissenschaften mittlerweile so lebhaft projiziert, rezipiert und theoretisiert wird, verwundert insofern als bis vor kurzem noch ganz andere Verabredungen verbindlich waren. Geister wurden von intellektuellen Meinungsführern durchweg geächtet. Die einschlägigen Glaubensbekenntnisse lassen sich hinsichtlich des autoritativen Duktus und inhaltlicher Zielrichtung in Adornos *Thesen gegen den Okkultismus* finden, die er 1946, noch im amerikanischen Exil, verfasste und 1951 in den *Minima Moralia* veröffentlichte. „Die Neigung zum Okkultismus ist ein Symptom der Rückbildung des Bewußtseins“, so lautet der erste, „Kein Geist ist

da“, der letzte Satz.¹ Okkultismus sei „die Metaphysik der dummen Kerle.“² Der „faule Zauber ist nicht anders als die faule Existenz, die er bestrahlt.“³ Wenig differenziert erkennt Adorno in jener ‚Metaphysik der dummen Kerle‘ „falsche Offenbarung“ und „halluziniertes Phänomen“, von der Astrologie bis zum Geisterglauben.⁴

„Ich glaube an Astrologie, weil ich nicht an Gott glaube“, antwortete ein Befragter in einer amerikanischen sozialpsychologischen Untersuchung. Die rechtsprechende Vernunft, die zum Begriff des einen Gottes sich erhoben hatte, scheint in dessen Sturz hineingerissen. Geist dissoziiert sich in Geister und büßt darüber die Fähigkeit ein zu erkennen, daß es jene nicht gibt. Die verschleierte Unheilstendenz der Gesellschaft narret ihre Opfer in falscher Offenbarung, im halluzinierten Phänomen.⁵

Im Rahmen seiner Forschungen zum ‚autoritären Charakter‘ analysierte Adorno das Horoskop der *Los Angeles Times*, hörte Radio-Predigern zu und befasste sich mit Spiritisten.⁶ Astrologie und Okkultismus fördern demzufolge generell Verblendungszusammenhänge, Unheilstendenzen, die Rückbildung des Bewusstseins, vor allem Konformismus, Untertanengeist. Geister sind faschismusaffin, die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen, jenseits der Vorgaben der Kritischen Theorie, ist verdächtig, keinesfalls karriereförderlich. Dieser Umstand hat selbstredend mit der Katastrophe des Nationalsozialismus und dem Verdikt des linksintellektuellen Meinungsführers Adorno zu tun, aber auch mit der Karriere der sozialwissenschaftlichen Disziplinen selbst. Sozialwissenschaftliches Expertentum trat seinen Siegeszug im Modernisierungsschub der 1960er und 1970er Jahre an. Sozialwissenschaftliche Wissensbestände und Deutungen bildeten einen wesentlichen Bestandteil der westeuropäischen Nachkriegsordnung. Modernisierungstheorie erfasste die Akademie und synthetisierte eine Reihe von Phänomenen wie ‚Bürokratisierung‘, ‚Differenzierung‘, ‚Individualisierung‘, ‚Rationalisierung‘,

1 Theodor W. Adorno: Thesen gegen den Okkultismus. In: Ders.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1951, S. 462–474, hier S. 462 u. 474.

2 Ebd., S. 468.

3 Ebd., S. 469.

4 Ebd., S. 462–463.

5 Ebd.

6 Die Forschungen wurden 1950 erstmals publiziert. Vgl. Theodor W. Adorno / Else Frenkel-Brunswik / Daniel J. Levinson / R. Nevitt Sanford: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers 1950.

‚Säkularisierung‘. Säkularisierung wird dabei festgeschrieben als Teilprozess einer linearen und zwangsläufigen Entwicklung, und das bedeutet, fortschreitende Modernisierung zwingt Religion in die Knie. Das ist Fortschritt. Grundsätzlich galt: Der Bedarf an „realitätstauglicher Trendbeschreibung“ angesichts „einer immer schneller heranrückenden Zukunft“ war drängend.⁷ Modernisierungsrationalität arbeitete effektiv, es ging voran, der Horizont war offen und hell. Trotz der Ängste, die der Kalte Krieg auslöste, war das Zeitalter des Sozial-Liberalismus und des Wohlfahrtsstaates ein glückliches Zeitalter, wie Tim B. Müller plausibel macht.⁸

Vor diesem Hintergrund war Religion, gleich in welcher Ausprägung, für die intellektuelle Elite eine obskure Angelegenheit. Die Tage der christlichen Kirchen schienen gezählt. Indische Gurus, westliche Buddhisten, Zeugen Jehovas, Scientologen, New Age-Anhänger, Freistil-Esoteriker unterschiedlicher Vorlieben – alle standen unter Generalverdacht, dumme oder verdummende Kerle zu sein, gefährliche Verführer der Jugend, Kryptofaschisten gar. Diese Einstellung – Effekt von linker Faschismusbewältigung, Modernisierungseuphorie, Rationalitätsdiktat, Sozialingenieurwesen – hielt sich im akademischen Mainstream bis weit in die 1990er Jahre und ist bis heute identifizierbar, z. B. als gut funktionierendes Reiz-Reaktions-Schema in höchst hitzigen Talk-Shows zum Thema Islam/ismus. Viele glauben immer noch unbeirrt und sehr genau zu wissen, was Moderne sei, die eigene nämlich, die aufgeklärte, rationale und säkulare. Und diese basiert u. a. auf dem Vorgang eines Exorzismus.

„Die Entzauberung der Welt ist die Ausrottung des Animismus“⁹, hatten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* programmatisch verkündet. Mit der Denkfigur ‚Animismus‘, die im 19. Jahrhundert aufkommt und eine wissenschaftliche Moderne einer magischen Vormoderne gegenüberstellt, ist ein Bedrohungsszenario benannt, in dem der Glaube an Geister und Gespensternarrative eine wichtige Rolle spielt. Der Goliath

7 Anselm Doering-Manteuffel / Lutz Raphael: *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, S. 75.

8 Tim B. Müller: Innenansichten des Kalten Krieges. Über ein glückliches Zeitalter. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 6,3 (2012), S. 26–40.

9 Theodor W. Adorno / Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer 2006, S. 11.

menschlicher Urdummheit steht dem David wissenschaftlicher Vernunft gegenüber.

Wenn wir uns fragen, warum neben diese Auffassung andere getreten sind, die den Zusammenhang von Religion und Moderne neu verrechnen und neuerdings sogar von Gespenstern und dem Nebulösen fasziniert sind, so bieten sich mehr oder weniger einleuchtende Erklärungsmuster an. Mit der Ölkrise der 1970er Jahre wurden nicht nur die *Grenzen des Wachstums*¹⁰ erkennbar, sondern auch die Grenzen planerischer Vernunft. Die Tschernobyl-Katastrophe von 1986 führte auch jedem Nicht-Soziologen vor Augen, was Ulrich Beck mit *Risikogesellschaft* meinte, die sich „auf dem Weg in eine andere Moderne“ befinde.¹¹ Das Säkularisierungsparadigma geriet zunehmend ins Wanken. Revolutionen, Revolten und kriegerische Konflikte machten Religion dort sichtbar, wo sie nach Überzeugung von Modernisierungstheoretikern nichts zu suchen hat: auf der politischen Bühne. Der Verlauf der iranischen Revolution von 1978/79 verblüffte nicht nur jene, die gegen den Schah auf deutschen Straßen demonstriert hatten. Unter einer Revolution hatte man sich bis dahin alles andere als ein Mullah-Regime vorgestellt. Vereinzelt religiös legitimierte Selbstmordattentate im Nahen Osten der frühen 1980er Jahre irritierten zunächst, das 9/11-Ereignis traumatisierte auf Dauer. Dazwischen lagen die Irak- und Balkan-Kriege. In beiden Konflikten spielte Religion eine zentrale Rolle: als mobilmachende Semantik, so in Bushs „Achse des Bösen“, oder als identitätsstiftende Ressource, so der kroatische Katholizismus, das serbisch-orthodoxe Christentum oder der bosnische Islam.

Längst konstatieren Sozial- und Kulturwissenschaften eine „Wiederkehr der Götter“¹². Gleichzeitig provoziert diese „Internationale der Unvernunft“¹³. Ungeduld über das Ausbleiben einer Entelechie der universalen Vernunft macht sich breit. Aber vielleicht waren die

10 Der Titel jener Studie, die der *Club of Rome* 1972 veröffentlichte, wurde seither zum vielzitierten Warnruf und läutete das Ende jeder Form von Fortschrittseuphorie ein. Dennis L. Meadows (Hrsg.): *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart: DVA 1972.

11 Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

12 Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck 2004.

13 Thomas Meyer: *Fundamentalismus in der modernen Welt: die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Götter ja nie verschwunden und vielleicht besteht die eigentliche Unvernunft darin, sie ignorieren zu wollen?

Nun sind Götter keine Gespenster, und die „Rückkehr der Götter“ in die Wissenschaft erklärt nicht die aktuelle „Präsenz der Geister“ ebendort. Die wissenschaftliche Anerkennung der Tatsache, dass Religion kein Auslaufmodell in Modernisierungsprozessen ist, erklärt nicht zwingend, warum es seit kurzem in den Sozial- und Kulturwissenschaften auffallend häufig spukt.

Gespenster und die Religionsgeschichte der Moderne

Dabei legt es sich für mich als Ethnologen und Religionswissenschaftler zunächst (fast zwingend) nahe, bei den Stichworten Gespenster, Geister, Wiedergänger an Religionen und Religionsgeschichte zu denken. Schließlich gibt es (so gut wie) keine historische Religion, in der der Kontakt zu Toten, das Auftreten von Geistern und Dämonen unbekannt wäre. Gespenster, widerspenstige Tote, unerlöste arme Seelen treten durchgehend in der abendländischen Religionsgeschichte in Erscheinung. Claude Lecouteux hat das pagane, vorwiegend germanische Erbe herausgearbeitet, Jean-Claude Schmitt das dominant christliche.¹⁴ Diethard Sawicki hat eine brillante Studie vorgelegt, die den veränderten Umgang im „Leben mit den Toten“ vom ausgehenden 18. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts darstellt.¹⁵ Die Kommunikation mit Totengeistern im Spiritismus war eine verbreitete Praxis, die vor allem gebildete Schichten faszinierte und ihre Inspiration nicht nur aus der spekulativen deutschen Philosophie und dem schwärmerischen Christentum bezog, sondern zudem aus den gleichzeitig entstehenden Naturwissenschaften. Aus dem Blick geraten ist somit die Tatsache, dass

Entkirchlichung, Individualisierung und ökonomische Rationalisierung als maßgebliche Prozesse der europäischen Moderne stattfinden konnten, ohne daß sich die mentale Innenausstattung der historischen Subjekte spiegelbildlich dazu ebenso säkularisierte, individualisierte und rationalisierte. Wer also zeitgenössische Zuschreibungen wie ‚Irrationalität‘, ‚Tradition‘ oder ‚Aberglauben‘ übernimmt, sitzt rasch Klischees auf. Denn mit solchen Deutungen steckten die sich für aufgeklärt haltenden Zeitgenossen seit dem späten 18. Jahrhundert

14 Claude Lecouteux: *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*. Köln/Wien: Böhlau 1987; Jean-Claude Schmitt: *Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta 1995.

15 Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglaube und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn: Schöningh 2002.

Grenzen ab, um ihr Handeln sowie ihre Werthaltungen als fortschrittlich zu markieren und von anderen, vermeintlich niederrangigen sozialen und kulturellen Einheiten abzugrenzen.¹⁶

Das bürgerliche Zeitalter zeigt, so betrachtet, ein magisches und ekstatisches Gesicht. Der schillernde Modernisierungsbegriff war jedoch immer auch Kampfbegriff, der, hypnotisiert von der Fiktion eines linearen Prozesses und utopischer Zielvorstellungen, dieses andere Gesicht der Moderne kategorisch ignorierte.¹⁷

Seit einigen Jahren ist eine veränderte Lesart der westlichen Moderne möglich geworden. Das 20. Jahrhundert wird gar als das Jahrhundert der Wunder und Visionen par excellence entdeckt.¹⁸ Gründerfiguren der Moderne aus Philosophie, Wissenschaft und Kunst waren von jüdischer, christlicher oder fernöstlicher Mystik inspiriert. Nicht wenige waren beeinflusst von Vertretern des „Occult Establishment“¹⁹, namentlich Helena Petrovna Blavatsky und Rudolf Steiner. Die Geschichte der Avantgarde des 20. Jahrhunderts ist eng verwoben mit der Geschichte des Okkultismus, mit Theosophie, Anthroposophie, Spiritismus. Wassily Kandinsky befasste sich intensiv mit Gedankenfotografie und anthroposophischer Farbenlehre, Franz Marc mit spiritistischer Tier- und Pflanzenphysiologie. Der russische Symbolismus war stark von mystischen Traditionen beeinflusst und italienische Futuristen begeisterten sich für mediumistische Sitzungen.²⁰ Arnold Schönberg und Anton Webern, deren Tonkunst gemeinhin für hochabstrakte Atonalität einer entzauberten Moderne steht und die Adorno u. a. deswegen außerordentlich schätzte, waren, wie Wouter Hanegraaff jüngst im Detail nachwies,

16 Nils Freytag / Diethard Sawicki: Verzauberte Moderne. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf das 19. und 20. Jahrhundert. In: Dies. (Hrsg.): *Wunderwelten. Religiöse Ekstase und Magie in der Moderne*. Paderborn: Fink 2006, S. 7–24, hier S. 13.

17 Zum Kampfbegriff ‚Moderne‘ siehe Wolfgang Knöbl: Beobachtungen zum Begriff der Moderne. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 37,1 (2012), S. 63–78.

18 Alexander C. T. Geppert / Till Kössler (Hrsg.): *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

19 James Webb: *The Occult Establishment*. La Salle: Open Court 1976.

20 Bernd Apke / Veit Loers (Hrsg.): *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900–1915*. Ausstellungskatalog Schirn Kunsthalle Frankfurt. Frankfurt am Main: edition tertium 1995. Medienwissenschaftlich erhellend ist hierzu der Beitrag von Wolfgang Hagen: Der Okkultismus der Avantgarde um 1900. In: Sigrid Schade / Georg Christoph Tholen (Hrsg.): *Konfigurationen. Zwischen Kunst und Medien*. München: Fink 1999, S. 338–357.

in mehrfacher Hinsicht von gnostisch-esoterischen Ambitionen und Passionen ergriffen.²¹ Joseph Beuys, um ein weiteres Beispiel zu nennen, gilt als Inbegriff des politisch engagierten Künstlers der 68er-Generation und tritt später als eine auffällige Gründerfigur der GRÜNEN in Erscheinung. Sein Sendungsbewusstsein verdankt sich jedoch nicht der Lektüre linker Theoretiker, sondern Rudolf Steiners anthroposophischen Schriften. Beuys artikuliert seine Mission zur „Rettung der Menschheit aus dem Ungeistigen“²² wortreich kryptisch in vielen öffentlichen Ansprachen. Über diese hörten Kunstkritiker und Beuys-Jünger allerdings lange Zeit gequält hinweg.²³

Die Religionsgeschichte der Moderne illustriert das Ineinandergreifen von magisch-religiösen mit aufgeklärt-zweckrationalen Weltansichten. Ulrich Beck macht in seiner Theorie der reflexiven Modernisierung auf die „widerspruchsvolle historische Symbiose zwischen Moderne und Gegenmoderne“ aufmerksam und lässt schließlich mehrere Modernen oder Modernisierungsmuster zu.²⁴ Gleichzeitig wird deutlich, wie machtvoll verfestigt die Vorstellung der gebildeten Elite ist, wonach das Modernisierungsparadigma tatsächlich die Welt so beschreiben würde, wie sie ist. Bei näherem Hinsehen entdeckt man mittlerweile verwundert, dass just „im Schoße jener neuen Disziplinen der Wissenschaft und Technik [...] neue Phantasmagorien [entstehen], die den alten magischen Weltbildern nur zu ähnlich sehen – wie etwa der *Thierische Magnetismus* oder der *Spiritismus*.“²⁵

Macht diese Exkursion in die Religionsgeschichte der Moderne Sinn? Werden damit Gespenster als treue Begleiter der Moderne rehabilitiert und die gelehrten Geisterseher unserer Tage obendrein? Verstehen wir nun besser, warum sich karrierebewusste Akademiker mit Gespenstern befassen (dürfen)? Oder unterliege ich hier als Religionswissenschaftler einer *déformation professionnelle* und sehe Gespenster,

21 Wouter J. Hanegraaff: The Unspeakable and the Law: Esotericism in Anton Webern and the Second Viennese School. In: Laurence Wuidar (Hrsg.): *Music and Esotericism*. Leiden / Boston: Brill 2010, S. 329–353.

22 Eduard Beaucamp: Dr. Steiner hat schon alles gewusst. Hans Peter Riegel: Beuys. Die Biographie. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12.06.2013, S. 26.

23 Vgl. Hans Peter Riegel: *Beuys. Die Biographie*. Berlin: Aufbau 2013.

24 Ulrich Beck: Vom Veralten sozialwissenschaftlicher Begriffe. Grundzüge einer Theorie reflexiver Modernisierung. In: Christoph Görg (Hrsg.): *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt: WBG 1994, S. 21–43, hier S. 38.

25 Freytag / Sawicki: *Verzauberte Moderne*, S. 15.

wo gar keine sind? Vielleicht geht es ja gar nicht um Gespenster, sondern hauptsächlich um Gespenstisches?

Adorno versus Derrida: Gespenster oder Gespenstisches?

Bei der Lektüre der *Nebulosa*-Texte verdichtet sich die Vermutung, dass hier mehrheitlich nicht Gespenster faszinieren, sondern die Kategorie des Gespenstischen verhandelt wird, deren Wesenskern im Nebulösen liegt. Gespenst bezeichnet keine konkrete Wesenheit, sondern fungiert als Diskurs- und Denkfigur, Emblem des Poststrukturalismus, sozialtheoretisches Konzept, Figur des (Schau-)Spiels zwischen Verkörperung und Körperlosigkeit. Gespenster interessieren als „Repräsentationsformen, die Persistenz und Absenz, Identität und Differenz, Ordnung und Unordnung, Sinnlich- und Übersinnlichkeit, Tod und Leben usf. in sich vereinen.“²⁶

Dieses Interesse verdankt sich nicht der Entdeckung einer ‚verzauberten Moderne‘, so vermute ich. In die Welt kamen dieserart Gespenster ungewollt durch Michail Gorbatschow, der dem siechen Realsozialismus das Grab schaufelte, und gewollt durch den Sprachmagier Jacques Derrida bei seinem Bemühen, den totgesagten Marxismus aus der Leichenstarre zu erwecken. Bei diesen Wiederbelebungsversuchen erstand das Gespenst als wunderbar-schaurig-vielsagende Metapher und geistert seither, geadelt durch den Meister, durch die Akademie. Wen oder was meint der Nekromant, wenn er vom Gespenst spricht?

[V]ielmehr ist das Gespenst [...] eine paradoxe Verleiblichung, das Leib-Werden, eine bestimmte leibliche Erscheinungsform des Geistes. Er wird vielmehr zu einem ‚etwas‘, das schwer zu benennen bleibt: weder Seele noch Leib, und doch beides zugleich. Denn der Leib und die Phänomenalität sind das, was dem Geist seine gespenstische Erscheinung verleiht, doch sogleich in der Erscheinung verschwindet, im Kommen selbst des Wiedergängers oder der Wiederkehr des Gespenstes. Es gibt Entschwundenes (*dispari*) in der Erscheinung (*apparition*) als dem Wiedererscheinen des Entschwundenen selbst. Der Geist und das Gespenst sind nicht dasselbe, und wir werden diese Differenz verschärfen müssen, aber was das angeht, was sie gemeinsam haben, so weiß man nicht, was das *ist*, was das gegenwärtig ist. Es *ist* nämlich etwas, was man nicht weiß, und man weiß nicht, ob das eigentlich *ist*, ob das existiert, ob es auf einen Namen hört (*répond*) und ihm ein Wesen entspricht (*correspond*). Man *weiß* es nicht – aber nicht aus Unwissenheit, sondern weil dieser Nicht-Gegenstand, dieses Anwesende ohne Anwesenheit, dieses Dasein eines Abwesenden oder

26 Frank Schlöffel: Einleitung. In: *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 3 (2013), S. 7–9, hier S. 8.

eines Entschwundenen nicht mehr dem Wissen untersteht. Jedenfalls nicht mehr dem, was man unter dem Namen des Wissens zu wissen glaubt. Man weiß nicht, ob es lebendig ist oder tot. Hier – oder dort, dort unten – haben wir also ein Ding (*une chose*), das unnennbar ist oder doch fast: etwas (*quelque chose*) zwischen Ding und Person (*quelqu'un*), zwischen wem auch immer und was auch immer, ein Etwas, dieses Ding da, *this thing*, und trotzdem dieses Ding und nicht ein anderes; dieses Ding, das uns ansieht, angeht, spottet der Semantik ebenso wie der Ontologie, der Psychoanalyse ebenso wie der Philosophie [...].²⁷

Diese Passage ist deswegen ausführlicher wiedergegeben, weil daraus ersichtlich wird, wie weiträumig einsetzbar diese Denkfigur ist. Zudem illustriert die Passage einen Sprachduktus, der stilbildend für die sozialwissenschaftliche Gespenstermetaphorik insgesamt wird: mäanderndes Tasten in einer fahlen Zwischenwelt. Ausgehend von den USA entfaltet die kontinentalphilosophische Gespenster-Metapher ab Mitte der 1990er Jahre ihre Wirkung. Die 1990er werden nicht nur wegen Derridas Text zum gespenstischen Jahrzehnt. Mehr noch als *das Gespenstische* ist *das Unheimliche* zu Beginn der 1990er Jahre Schlüsselbegriff und diffundiert von der Freudschen Psychoanalyse in andere Fachgebiete, in Kunst und Popkultur.²⁸

Nahezu alle Beiträge in *Nebulosa* beziehen sich auf Derrida oder erwähnen zumindest dessen Schlüsseltext. Mit großem Gewinn ist der Beitrag von Christian Sternad zu lesen, der luzide die hermeneutische Funktion des Gespensts als phänomenologische *Hantologie* erläutert und damit etwas Licht in Derridas Nebelkammer bringt.²⁹ Björn Wittmayer sieht in dieser zu heuristischen Zwecken eingesetzten Geister-Metaphorik der Geisteswissenschaften einen Obskurantismus walten, der in der Sache selbst liegt. „Differenztheorien sind mithin Geistertheorien“³⁰ und, mit Bezug auf Max Webers

27 Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 19–20.

28 Anneleen Masschelein ist eine vorzügliche Genealogie des Begriffs des Unheimlichen zu verdanken. Vgl. Anneleen Masschelein: Zwischen Animismus und Computeranimation. Das Unheimliche als Unbegriff im 20. und 21. Jahrhundert. In: Martin Doll / Rupert Gaderer / Fabio Camilletti / Jan Niklas Howe (Hrsg.): *Phantasmata. Techniken des Unheimlichen*. Wien / Berlin: Turia + Kant 2011, S. 19–44. Diesen Hinweis verdanke ich Friedlind Riedel.

29 Christian Sternad: Das Gespenst und seine Spektralität. Die hermeneutische Funktion des Gespensts, oder: eine phänomenologische Hantologie. In: *Nebulosa* 3 (2013), S. 27–41.

30 Björn Wittmayer: Von den Geistes- zu den Geisterwissenschaften. In: *Nebulosa* 3 (2013), S. 42–51, S. 44.

Entzauberungsthese, heißt es, die „Entzauberung der Welt“ meint in erster Linie eigentlich eine Verzauberung oder besser *Vergespentigung*. Oliver Dimbath und Anja Kinzler stellen zu Beginn ihres wissenssoziologischen Beitrags klar, dass die „mit dem Gespensterbegriff hantierenden Sozialwissenschaftler(innen) weit davon entfernt sind, auf Übersinnliches zu rekurrieren.“³¹ Gespenster sind soziologisch erklärbare Konstrukte, die, als Metaphern verwendet, „einen sozialen Tatbestand beschreiben, der sich aus einer unheimlich anmutenden Wechselwirkung von Vergessen und Erinnern im Hinblick auf soziale Beziehungen ergibt.“³²

Paul Sörensen widmet sich dem Thema (Inter-)Sexualität und will gleichzeitig Hannah Arendt als Kulturtheoretikerin entdecken. Es geht um Sichtbarkeitsregime und deren Machtdurchdrungenheit. Das Gespenstische erhält hier die heuristische Funktion, auf das wechselseitige Verstärkungsverhältnis von Bedrohlichkeit und Unsichtbarkeit hinzuweisen.³³

Für die Theaterwissenschaft ist das Gespenstische ganz offenkundig besonders reizvoll: Theatervorstellung als Geistervorstellung, Schauspieler als Medien, der Bühnenraum als Panoptikum des Verlorenen, Vergangenen, Verdrängten, Verschütteten. „Das Theater beschwört Geister, welche eine Gemeinschaft der Wahrnehmenden als ihre Differenz die Arten ihrer (Welt/en)Wahrnehmung (erst) wahrnehmen (und bedenken) lassen – lassen sollten“³⁴, ist bei manche(r)art zu lesen.

Ralph Fischer macht auf einen Trend im künstlerischen Grenzbereich zwischen Theater und Medienkunst aufmerksam. MedienkünstlerInnen dekonstruieren die Linearität von Zeit und Raum mittels akustischer Strategien und inszenieren eine „Unzeit des Gespenstischen, eine geisterhafte Schwebelage zwischen heterogenen Räumen und Zeiten.“³⁵ Solche „Szenographien des Gespenstischen“ verhandeln

31 Oliver Dimbath / Anja Kinzler: Wie sozial sind Gespenster? Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem unheimlichen Phänomen. In: *Nebulosa* 3 (2013), S. 52–62, hier S. 52.

32 Ebd., S. 53.

33 Paul Sörensen: *Ein Gespenst geht um*. Überlegungen zu Kultur, Macht und (Inter-)Sexualität im Anschluss an Hannah Arendt. In: *Nebulosa* 3 (2013), S. 84–96.

34 manche(r)art: Ist Theater (k)ein Medium? In: *Nebulosa* 3 (2013), S. 64–83, unpaginiert.

35 Ralph Fischer: Ghost Machines. Gespenstische Klangräume bei Janet Cardiff / George Bures Miller, *Kitchen Sisters* und *Soundwalk*. In: *Nebulosa* 3 (2013), S. 122–135, hier S. 123.

Themenfelder wie „Erbe, Schuld und Trauerarbeit in einem neuen Kontext.“³⁶ Diese Ästhetik des Lauschens geisterhafter Resonanzen entfaltet ihre Wirkung gegen eine Politik der Sichtbarkeit. Fischer beschreitet Video-/Soundwalks und ihm gelingt es durch seine dichte Beschreibung, den Leser mitzunehmen und audio-ästhetische Effekte des Gespenstischen zu evozieren. Höchst plausibel wird dabei seine These, dass das Gespenstische primär über das Gehör, das „Organ der Furcht“ (Nietzsche), „unter die Haut“ geht.³⁷ Das Gespenstische ist keine Kopfgeburt, sondern plausibilisiert sich über Sinnesempfindung.

Die *Nebulosa*-Beiträge aus Medien- und Theaterwissenschaft, Soziologie, Politikwissenschaft und Philosophie illustrieren die Produktivität und Dehnbarkeit der Derridaschen Denkfigur, die, längst abgekoppelt von Marx, in den Sozialwissenschaften umgeht. Als Ethnologe und Religionswissenschaftler bin ich wenig befähigt, über den Mehrwert dieser Metapher in den genannten Beiträgen und Disziplinen zu urteilen. Zudem verstehe ich meine Rolle nicht als Besserwisser in gutachterlicher Pose. Die *Nebulosa*-Lektüre lässt mich indes fragen, wie ernst Gespenster hier genommen werden und ich komme auf meine eingangs geäußerte Feststellung zurück. Das Gespenstische hat Konjunktur in der poststrukturalistischen Akademie, nicht das Gespenst. Je konkreter und individueller Gespenster in Erscheinung treten, je mehr Aktionismus und affektive Effektivität sie entfalten, desto weniger Ernst wird ihnen entgegengebracht. Zumindest wird beteuert, dass es hier selbstredend nur um eine heuristische Figur gehen kann, und so legt sich die Vermutung nahe, dass womöglich Adornos Verdikt von der „Metaphysik der dummen Kerle“³⁸ immer noch drohend über gelehrten Häuptern schwebt. Derrida hat das Gespenstische salonfähig gemacht, nicht aber Gespenster und Geister, mit deren Wirken Volkskunde und Ethnologie zu tun haben, und Menschen, die nicht mit einer heuristischen Figur konfrontiert sind,

36 Ebd.

37 Ebd., S. 133. Fischer verweist hier auf Friedrich Nietzsche: *Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile*. München: Goldmann 1999, S. 250. Die Geburt des Horrorfilms wird erst nach Geburt des Tonfilms möglich, und jeder, der bei einem entsprechenden Gruselschocker den Ton abschaltet, merkt, wie schnell Angst ins Lächerliche wechseln kann. Vgl. hierzu Robert Spadoni: *Uncanny Bodies. The Coming of Sound Film and Origins of the Horror Genre*. Berkeley: University of California Press 2007.

38 Vgl. Anm. 2.

sondern mit Furcht, Schrecken und Vorkommnissen, die einfach unerklärlich scheinen.

Zur Erinnerung: *Spectres de Marx* erscheint 1993 und ein Jahr später die englische Übersetzung unter dem Titel *Specters of Marx*. Derrida recurriert bekanntlich auf den ersten Satz des kommunistischen Manifests – „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus“. Die erste englische Übersetzung des deutschen Originals wurde 1850 von der schottischen Philosophin und Feministin Helen Macfarlane (1818–1860) in der Zeitschrift *The Red Republican* publiziert. Sie beginnt folgendermaßen: „A Frightful Hobgoblin stalks throughout Europe“. Man stelle sich vor, Engels hätte diese Übersetzung autorisiert und Derrida hätte dann sein Buch betiteln müssen mit *Hobgoblins of Marx*. Schwer vorstellbar? Weil eben zu konkret, zu sehr in der niederen Mythologie und im Innenleben „dummer Kerle“ verwurzelt.³⁹

Um Gespensterfurcht diesseits des Gespenstermythos geht es in dem Beitrag von Gerhard Mayer, Uwe Schellinger und Michael Schetsche.⁴⁰ Dieser Beitrag fällt aus dem Rahmen. Es geht um destruktive, d. h. physikalisch fatal wirksame Äußerungen von Gespenstern, nicht um das Gespenstische als Denkfigur oder Metapher. Die Autoren sind am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene (IGPP) in Freiburg tätig und von Berufs wegen genötigt, Gespenstern und ihrem Treiben Respekt entgegenzubringen. Der geschilderte Spuk-Fall in einem ehemaligen Luxushotel im Hochschwarzwald verdeutlicht zum einen die Tatsache, dass Zeitgenossen offenbar (scheinbar) unzeitgemäße Erfahrungen machen. Zum anderen wird eine Methodik des deutenden Verstehens solcher Phänomene entfaltet. Die Herausforderung liegt in der unvermeidlichen Weltbild-Kollision und den Problemen, die durch reflexartige Pathologisierung erzeugt werden. Die Begegnung mit echten Gespenstern ist in unserer Kultur schambesetzt und stigmatisiert und für die Betroffenen leidvoll angstbesetzt.

39 *Hobgoblin* findet sich im Wörterbuch als *Kobold*, *Butzemann*, *Klabautermann*, *Waldschrott*. 1888 erschien die von Friedrich Engels abgesegnete Übersetzung von Samuel Moore. Diese beginnt mit „A spectre is haunting Europe – the spectre of Communism“. Den Hinweis auf Helen Macfarlanes Übersetzung verdanke ich Jutta Schwarzkopf.

40 Gerhard Mayer / Uwe Schellinger / Michael Schetsche: Diesseits des Gespenstermythos. Phänomenologie und Analyse geisterhafter Erscheinungen. In: *Nebulosa* 3 (2013), S. 12–26.

Diese Tatsache sollte angesichts der Leidenschaft für die Gespenster-Metaphorik abschließend deutlich gemacht werden. Dabei geht es mir keineswegs um den wertenden Gegensatz Metapher versus Ontologie. Im Gegenteil, mir scheint, dass genau diese Dichotomie Erbe eines aufklärerischen Fortschrittnarrativs ist, das unverdrossen und immer aufs Neue einen Gegensatz zementiert, der nicht länger zeitgemäß ist: *the West and the Rest* – Wir *wissen* (dass es keine Gespenster gibt), die anderen *glauben* (immer noch) an sie. Wege aus diesem Irrgarten verheißen Bemühungen um eine neue Natur-Kultur-Konzeption, wie sie u. a. durch Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie angestoßen werden.⁴¹ Grundsätzlich angelegt sind hier Möglichkeiten, das Verhältnis von Geist(ern) und Materie neu zu denken, als notwendige „Revisionen der Moderne“.⁴² Ein solches Animismus-Konzept liefert produktiv provokante Anstöße, unseren Materialismus animistisch wahrzunehmen. Womöglich lernen dabei einige von uns die Tatsache zu akzeptieren, dass wir nie modern gewesen sind.⁴³

41 Bruno Latour: On Actor-Network Theory. A Few Clarifications. In: *Soziale Welt* 47,4 (1996), S. 369–382; ders.: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

42 Irene Albers / Anselm Franke (Hrsg.): *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich: Diaphanes 2012. Seit einigen Jahren lebhaft debattiert wird ein sog. „New Animism“. Zunächst von der Amazonien-Ethnologie angestoßen, kreist die Diskussion mittlerweile um grundlegende Fragen von Perspektivismus und Ontologie-Konstruktionen. Vgl. hierzu den Überblick von Ernst Halbmayer: Debating Animism: Perspectivism and the Construction of Ontologies. In: *Indiana* 29 (2012), S. 9–23.

43 Vgl. hierzu Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen – Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.