

Einleitung

Unsere aufgeklärte, moderne und vermeintlich rationale Gegenwart ist voller Gespenster. Diesen Gedanken legen nicht nur aktuelle Buchtitel von Jacques Derridas *Spectres de Marx* (1993) bis hin zu Judith Hermanns Erzählband *Nichts als Gespenster* (2003) nahe, sondern auch die omnipräsente Rede etwa von den ‚Gespenstern der Vergangenheit‘, dem ‚Gespenst der Erinnerung‘, dem ‚Gespenst des Anderen‘ – bei einer kurzen Recherche im Internet wurden neben dem ‚Gespenst der Lehrstellenkatastrophe‘ auch das ‚Gespenst der Deflation‘, das ‚Gespenst der Memetik‘, ‚das Gespenst der Vereinsamung‘, das ‚Gespenst der Grünen‘, das ‚Gespenst des Läraismus‘ sowie das ‚Großserbien-Gespenst‘ gesichtet... – Anlass genug, dem Gespenstischen eine eigene Tagung zu widmen, die unter dem Titel *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien* vom 7. bis 10. Oktober 2002 im Alexander von Humboldt-Haus der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster stattfand.¹

Was sind das nun für Gespenster und in welcher Weise gehen sie um? Die prägende ‚Diskursfigur‘ des Gespensts wurde bekanntlich von Karl Marx und Friedrich Engels mit ihrem in Europa umgehenden „Gespenst des Kommunismus“² beschworen. Unabhängig davon, dass es vielleicht heute nicht mehr das Gespenst des Kommunismus ist, das uns heimsucht und umtreibt, fasziniert nach wie vor der Modus des gespenstischen Umgehens. Was heißt das, wenn Marx und Engels sagen „Ein Gespenst geht um“³? Wie geht es um? Sehen wir es? Auf eine schwer zu fassende Weise ist es da und beunruhigt uns und zwar deshalb, weil es da ist, wo es nicht sein sollte. Tote gehören ins Grab und haben nicht herumzugeistern. Das Umgehen des Gespensts ist auch deswegen so beunruhigend, weil es sich unserer Verfügung entzieht, weil es da etwas gibt, das wir nicht im Griff haben. Wenn Marx und Engels ausführen: „Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet, der Papst und der Zar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten“⁴, lässt sich mit Derrida feststellen, dass gerade der Versuch, das Gespenst zu ban-

¹ Vgl. den Tagungsbericht von Hendrik Blumentrath und Katharina Grabbe, *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*. 7. - 10. Oktober 2002 in Münster. In: *Komparatistik. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 2002/2003*, S. 145-149. Organisationsteam und Herausgeber/innen dieses Bandes bedanken sich bei der Thyssen-Stiftung für die Finanzierung der Veranstaltung. Für die sorgsame und engagierte redaktionelle Betreuung des vorliegenden Bandes danken die Herausgeber/innen Katharina Grabbe, Lily Tonger-Erk, Claudia Röser und Sabine Otto.

² Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. Mit einem Anhang: Entwurf des kommunistischen Glaubensbekenntnisses und Grundsätze des Kommunismus von Friedrich Engels. Leipzig 1976, S. 31.

³ Marx/Engels, *Manifest*, S. 31.

⁴ Marx/Engels, *Manifest*, S. 31.

nen, es zu exorzisieren, es allererst herbeiruft und beschwört.⁵ Die spezifische Anwesenheit des Gespensts ist also in erster Linie eine sprachlich-diskursive. Schon aus diesem Grund, aber auch weil Berichte von ‚realen‘ und fiktiven Gespenstererscheinungen sprachlich verfasst sind, muss sich namentlich die Literaturwissenschaft um die spektralen Wesen kümmern. Umso besser, wenn sie, wie es bei der Tagung in Münster der Fall war, Unterstützung von anderen Kulturwissenschaften wie Geschichte, Ethnologie, Film- und Fernsehwissenschaft und Pädagogik erhält...

Als diskursives Phänomen fällt das Gespenst in den Bereich von Beobachtungen zweiter Ordnung: Wenn wir von Geistererscheinungen berichten hören, so bleibt uns nur, den ‚Beobachter zu beobachten‘, da sich der Gegenstand seines Berichts uns entzieht. Die Geistererscheinung enthält so eine formale Entsprechung zur Teichoskopie im Drama. Sie erzeugt einen Botenbericht und kann nur als solcher, als Sprache, Platz im sozialen Universum finden. Diese Feststellung ist grundlegend, denn sie impliziert, dass nicht primär (halluzinierte/visionäre) Wahrnehmung in Sprache übertragen wird, sondern dass im Umkehrzug Wissen im Sinne diskursiv formierter Vorstellungswelten diese Wahrnehmung nicht nur zu prägen, sondern in einzelnen Fällen auch unmittelbar hervorbringen vermag. Gespenster bilden also gewissermaßen einen konstruktivistischen Modellfall: Ihr Auftreten im Reiche der Rede und/oder des Rituals erlaubt dem/r Historiker/in, Kunsthistoriker/in, Ethnologen/Ethnologin usw. einen signifikanten Einblick in die Weltkonstruktion seines/ihrer Objekts. Geister sind so auch ein perfektes Demonstrationsobjekt für kulturelle Differenz.

Natürlich stellt sich, wenn man es mit Gespenstern zu tun hat, grundsätzlich die Frage: *How real is it?* Im fantastischen Film lässt sich, folgt man dem Filmkritiker Georg Seeßlen, derzeit ein Paradigmawechsel beobachten. Lange Zeit, so Seeßlen, folgte dieses Genre einem diachronen Schema des Vorher-Nachher, mit der Leitfrage: ‚Wann ist – oder wird – dies geschehn?‘ – also z.B. die globale Katastrophe in Kubricks *2001 – Odyssee im Weltraum* oder im *Terminator*. Gegenwärtig wird dieses bewährte Muster jedoch durch ein anderes Muster abgelöst. Filme wie *Matrix* oder *Vanilla Sky* operieren mit der Verwirrung unterschiedlicher, aber synchroner Realitätsebenen.⁶ Wie die Fernsehbilder des 11. September 2001 stellen sie den Zuschauer/die Zuschauerin vor allem vor die Frage: Wie wirklich ist das, was wir sehen? Das war nun schon immer die erste Frage, wenn es um Gespenster ging (und Gespensterfilme wie *The 6th Sense* und *The Others* haben an der von Seeßlen diagnostizierten Entwicklung ja auch einen erheblichen Anteil). Kulturpoetisch verstanden ist die Frage nach dem Grad der Wirklichkeit von Gespenstern nur die andere Seite der Frage nach dem Grad ihrer Metaphorizität. Der Lebenszyklus einer Metapher, den Nietzsche entdeckt und die Semiotik seither vielfach beschrieben hat, verläuft ja zwischen dem Pol einer bewussten, aktiven, ereignishaften Setzung und dem Pol eines unbewussten, verblassten, automatisierten Gebrauchs. Die akute Metapher gibt sich dabei in der Regel noch als artifiziell zu erkennen (der/die Leser/in stutzt), während ihre Metonymisierung mit einer Naturalisie-

rung einhergeht, einem Gewöhnungseffekt, der die Sache realistisch erscheinen lässt. Tendenziell gilt also etwas als künstlich oder fiktiv, solange die Metapher lebt, und als natürlich oder real, wenn sie als solche nicht mehr bewusst ist.

Wo Gespenster eindeutig als Metapher gebraucht werden, wird nicht an Gespenster geglaubt. Sie stehen für andere, strukturell äquivalente Dinge wie den Kommunismus, moderne Kunstepochen oder die Ideologie. Sie fallen folglich in den Zuständigkeitsbereich von Textwissenschaft und Diskursanalyse. Dagegen sind für Gespenster in einem nicht-metaphorischen Sinne die Geschichtswissenschaft und die Parapsychologie zuständig. So einfach bleibt die Sache allerdings nicht. Denn selbstverständlich glaubt der/die aufgeklärte Kulturwissenschaftler/in auch dort nicht an die Wirklichkeit von Gespenstern, wo diese historisch als wirkliche aufgetreten sind. Im Sinne von Vicos theogonischem *fiunt simul creduntque*, in dem beide Pole des Metaphernzyklus gleichsam zusammenfallen (man erfindet sie und glaubt zugleich an sie), nehmen wir die echten Gespenster für naturalisierte Metaphern, als Indices für Dinge, die eine bestimmte Kultur anders nicht zu formulieren oder zu verarbeiten weiß.⁷ Freilich könnte man mit gleichem Recht auch andersherum argumentieren, nämlich dass die Gespenster sich dort, wo man sie nicht für voll nimmt, nur desto ungestörter tummeln – nach Bruno Latour gilt genau dies für alle möglichen Arten von Hybridwesen, die von den ausdifferenzierten Wissenssystemen der Moderne nicht länger erfasst wurden und sich daher auch der menschlichen Kontrolle und Gestaltung entzogen.⁸ Womöglich konnte das Gespenst des Kommunismus, um nur das berühmteste zu nennen, seinen Schrecken so lange ungestört entfalten, wie man es für eine Metapher hielt.

Zwischen diesen Polen der Metaphorizität und der Realität liegt aber noch ein Drittes: der weite Bereich der Medialität, der sich in seiner modernen Fassung – Begriffe wie ‚Medium‘ oder ‚Fernsehen‘ zeugen davon – ohnehin vom Spiritistischen her schreibt und zwischen Wirklichkeit und Rhetorik, zwischen Wesen und Erscheinung, seine Prozesse der Kodierung und Übertragung ansetzt. Eine weitere These, die dieser Band vorträgt, lautet, dass Gespenster sich in den unterschiedlichen Medien – Literatur, Fotografie, Film, Internet – nicht nur verschieden darstellen, sondern dass sie selbst Reflexionsfiguren der Medialität sind. Ist das ‚Medium‘ im Spiritismus eine Verbindung zwischen Menschenwelt und Geisterwelt, scheint es uns aufgrund seiner besonderen geistig-seelischen Disposition, die es befähigt, mit der Welt der Geister Kontakt aufzunehmen, ja die Geister beschwören zu können, dieser Welt der Geister schon selbst anzugehören. Schon deswegen ist es uns nicht recht geheuer. Das Medium ist immer schon zu einem nicht eindeutig zu bemessenden Teil das, was es anscheinend nur vermittelt. Wenn nun in Texten, Bildern oder Filmen Gespenster auftreten, und oft ist dies der Fall, wenn ein neues Medium sich seiner selbst bewusst wird – zu denken wäre an die Fotografie im 19. Jahrhundert, aber auch an die Frühzeit des Films –, dann ist das Gespenst immer auch Figur medialer Selbstreferenz und Selbstreflexion. Vielleicht ist es gerade die mediale Sphäre, in der wir uns als Menschen des 21. Jahrhunderts am

⁵ Vgl. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Dt. von Susanne Lüdemann. Frankfurt am Main 1995, S. 161.

⁶ Georg Seeßlen, *Gefangen zwischen 1984 und 2001*. In: *die tageszeitung*, 3.1.2002.

⁷ Man denke z.B. an den Flugzeuggeist in dem Beitrag von Heike Behrend in diesem Band.

⁸ Vgl. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Dt. von G. Roßler. Berlin 1995.

chesten zu Hause wohnen, auch wenn die Frage, wie wirklich etwas ist, sich gerade in diesem Bereich jederzeit und immer stellt. Man könnte sich geradezu fragen, ob das Gespenst als Mittler zwischen zwei Welten und als immer schon de-realisierte Gestalt dessen, der oder das es einmal war, nicht generell im Reich der Medialität zu Hause ist. Die Frage nach seiner Realität oder ‚bloßen‘ Metaphorizität wäre dann eine falsche Alternative – gespenstisch ist nicht der eine oder andere Pol der Metapher, sondern die Übertragung selbst.⁹ Und zwar wäre, um dies noch etwas weiter zu spinnen, die Übertragung gespenstisch gerade in ihrer Konventionalität. Anders als andere spektakuläre Grenzüberschreitungen – etwa die Entführung durch UFOs oder die Mutations- und Monstrenbildung – vereinen Gespenster ja den Schrecken und das Ungeheure gern mit einer eher biedereren Ortstreue und Regelmäßigkeit des Erscheinens, von den höchsten genrehaften Regeln ihrer Repräsentation ganz abgesehen. Mit den Worten André Bretons besitzt das Gespenst „mit all dem Konventionellen, das es ebensowohl in seinem Aussehen hat wie in der blinden Unterworfenheit unter bestimmte Bedingungen der Stunde und des Ortes, [...] vor allem Gültigkeit als endliches Bild einer Qual, die ewig sein könnte.“¹⁰ Ob man es nun als anthropologische Konstante oder als zeichentheoretische Pointe formulieren möchte: Die Persistenz der Gespenster durch die Zeiten, von der dieser Band einen Eindruck geben mag, zeugt von den Schwierigkeiten, ein reines Diesseits oder ein unbezweifeltes Jenseits als Realität zu konstruieren – beides kann offenbar nur über eine Sphäre der Vermittlung im Spiel gehalten werden, eine Sphäre, die zugleich unheimlich (weil nicht ‚eigentlich‘) und alltäglich-konventionell ist.

Es verwundert, so gesehen, nicht, dass der moderne Spiritismus sich selbst auch als Antwort auf die Probleme der Kantischen Metaphysik zwischen Ding an sich und empirischer Welt begreifen konnte (Carl du Prel). Und es verwundert ebenso wenig, dass die emphatisch neuen Errungenschaften der Avantgarden zu Beginn des 20. Jahrhunderts programmatisch immer eng mit dem Gespenstischen verknüpft blieben. „Der Gespensterglauben“, liest man 1916 im *Sturm*,

ist ein graziöseres System von Weltbetrachtung als es die heutige Naturwissenschaft zu bieten vermag; es hat die Unbeschwertheit der Phantasie für sich, die Gewandtheit des Geistes und die ungeheure Prämisse Wollust. Denn es ist ein überirdisch-schönes Spiel, das sich im Geistersehen der Geist mit der schwerfälligen Welt erlaubt. Die dunkle Natur, deren dämonisches Wesen in dieser armen Zeit der Naturforschung ganz „aufgeklärt“ scheint, belebt sich in unendlicher Anmut mit Wesen ihrer eigensten Wesenhaftigkeit. Sie ist fürderhin nicht mehr tot, starr, ein Gesellschaftsspiel für impotente Gelehrte; sie erblüht in wunderbar naher Weise zu ewigem Leben.¹¹

Es stimmt zwar, dass die Erfolgsgeschichte des Gespensts in der Moderne vor allem in konventionellen Genres wie Gespenstergeschichte und Horrorfilm oder parapsychologischem Bericht geschrieben wird, doch findet sich daneben auch kaum ein großer

genre-sprengender Roman – von Einsteins *Bebuquin* und Rilkes *Malte* über Joyces *Ulysses*, Manns *Zauberberg* und Bretons *Nadja* bis hin zu Pynchons *Gravity's Rainbow*, Johnsons *Jahrestage* oder Brautigams *The Abortion* – in dem es nicht gespensterte. Im Fiktionalen kann dies freilich am allerwenigsten verwundern, ging es doch dort schon immer um die Frage, wie wirklich ‚es‘ ist und was überhaupt Wirklichkeit sei.

Historische, literarhistorische und wissenschaftliche Perspektiven greifen in diesem Band ineinander. Diese Verschränkung ist nicht nur einer methodischen Vorentscheidung, sondern schon dem Thema geschuldet, das ein geradezu paradigmatisches interdisziplinäres ist: Gespenster fallen, teils synchron, teils in historischer Ablösung, unter ganz unterschiedliche Diskurshoheiten: Ist die zuständige Meisterdisziplin zunächst die Theologie, so beanspruchen davor und gleichzeitig aber auch alle möglichen Varianten von Magie bzw. *philosophia occulta* Sachkompetenz, die in einer vordifferenzierten Grauzone von Naturwissenschaft, Theologie und Philosophie angesiedelt sind. Dazu tritt bald die Medizin mit psychologischen und wahrnehmungsphysiologischen Interessen, die insbesondere transzendental orientierte Philosophie sowie die sich gegen Ende des Jahrhunderts als eigene Disziplin formierende Parapsychologie. Hinzu kommen als Bereiche eigenen Rechts Literatur und Künste, in denen Geistermotive eine Vielfalt von Funktionen erfüllen können. Während es einen ‚harten Kern‘ der Gespenstersemantik gibt, der geschichtlich wenig variiert, werden mit der Entwicklung neuer Wissensgebiete auch die Geister auf Basis ihrer historisch vertrauten Eigenschaften Gegenstand neuer Betrachtungsweisen. Es läge nahe, einmal systematisch zu untersuchen, wie jede der beteiligten Disziplinen ihr eigenes Objekt konstituiert und in ihrem Wissensfeld verortet. Mit der Ausdifferenzierung schließlich, die Wissenschaft, Religion und Kunst als selbstbezügliche Systeme etabliert, wird auch das Gespenst endgültig zur polyperspektivischen Erscheinung: Jedes System schafft sich seine eigenen Gespenster, indem es diese, selbstverständlich bei fleißigen inhaltlichen Entlehnungen, nach Maßgabe seines Codes und seiner eigenen jeweiligen Programme behandelt. Eine solche Herangehensweise kann jedoch nicht im Interesse einer Sammelpublikation liegen; sie bildet ein Desiderat interdisziplinärer kulturwissenschaftlicher Forschung und müsste auf einem größeren Forschungsprojekt aufrufen. Hier geht es vielmehr darum, diese Vielfalt an Facetten aufzufächern und zu weiterer Forschung in einem Gebiet anzuregen, dessen kulturwissenschaftlicher Indizienwert seiner vermeintlichen Entlegenheit und Marginalität wegen oft massiv unterschätzt wird.

Die Beiträge dieses Bandes¹² gruppieren sich in fünf Sektionen. Unter der Überschrift *Vom Erscheinen der Gespenster* geben die Beiträge der ersten Sektion sehr konkreten Gespensterauftritten Raum. Die historische Perspektive reicht dabei von frühchristlicher Zeit bis in das 19. Jahrhundert hinein. Das Erscheinen der Gespenster verbindet sich mit einer je spezifischen Theatralik, die in der Frühzeit noch stark an christlich-moralische Funktionen und Funktionalisierungen gebunden war, seit dem 18. Jahrhundert aber mehr und mehr ästhetischen Motivationen verpflichtet ist. Einen Überblick über die Entwicklung des Geisterglaubens in theologischer Perspektive gibt

⁹ Vgl. dazu auch den Beitrag von Ulrich Stadler in diesem Band.

¹⁰ André Breton: *Nadja*. Dt. von Max Hölzer. 11. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 7f.

¹¹ Gespenster. In: *Der Sturm*. Monatsschrift für Kultur und die Künste, 7 (April 1916). Reprint Nendeln 1970, S. 22.

¹² Den Autorinnen und Autoren wurde es freigestellt, ob sie ihre Beiträge in alter oder neuer Rechtschreibung verfassten.

Wolfgang Neubers Artikel. Er zeigt, dass die Kirche den Geisterglauben mitnichten als Aberglauben betrachtete, sondern dass sie bis in die Frühe Neuzeit hinein und sogar darüber hinaus recht intensive Beziehungen zu Geistern und Gespenstern der unterschiedlichsten Art unterhielt. Bereits in der Bibel, und zwar sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, treten neben Engeln und Dämonen auch Toten- und Naturgeister auf. Für Autoren wie Augustinus oder Luther waren Geistererscheinungen eine Selbstverständlichkeit, die für theologische Zwecke namentlich in didaktischer Absicht funktionalisiert werden konnten. Die Frühe Neuzeit kennt teilweise recht differenzierte Dämonologien. Indessen lassen sich signifikante konfessionelle Unterschiede nachweisen, die sich in divergierenden Einstellungen katholischer und protestantischer Autoren dem Spiritismus gegenüber äußern, aber etwa auch aus einer abweichenden Einstellung dem Fegefeuer gegenüber resultieren. Um 1700 findet jedoch ein radikaler Diskurswechsel statt, Medizin und Empirische Psychologie pathologisieren die Geister und führen sie auf Sinnestäuschungen zurück. Genau hier kann auch ihre ästhetische Wahrnehmung einsetzen. **Marlies Baar** präsentiert ein konkretes Gespenst namens Heinrich Buschmann, das zwischen dem 11. November 1437 und dem 22. Mai 1438 in dem Dorf Meiderich in der Nähe von Duisburg vierzehn Mal seinem Urenkel Arnt Buschmann erschien. Der Bericht eines Augenzeugen wurde von dem Dominikanermönch Johannes von Essen (gest. 1457) ins Lateinische übertragen, redigiert und durch einen theologischen Kommentar ergänzt. Vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Todes- und Jenseitsvorstellungen verortet Baar die Gespenstererscheinung des Heinrich Buschmann in mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht. Wiedergänger und Gespenster gehörten zur mittelalterlichen Lebensrealität. Der Aufsatz zeichnet nach, in welcher Weise Johannes von Essen das Gespenst Buschmann theologisch zur religiösen Belehrung der Laien instrumentalisierte. Als Botschafter aus dem Jenseits konnte das Gespenst Auskunft über Himmel, Hölle und Fegefeuer geben und die Lebenden hinsichtlich einer das jenseitige Schicksal in günstiger Weise beeinflussenden Lebensführung im Sinne der Kirche beraten. Für die Verbreitung und Popularisierung des Gespensterberichts sorgte eine entsprechend unterhaltsame Darstellung. Auch der Beitrag des Mediävisten **Franz-Josef Holznagel** analysiert Funktionen des Gespensterdiskurses zwischen Mittelalter und früher Neuzeit an einem sozio-biographisch konkreten Fallbeispiel. Sowohl im Kontext des sogenannten *Vergänglichkeitsbuchs*, einer Sammelhandschrift des Grafen Werner von Zimmern, als auch an einer Anamnorphose aus dessen Besitz kann eindrücklich gezeigt werden, wie das Wiedergängermotiv in sehr unterschiedliche diskursive Formationen einrückt und zu disparaten Zwecken funktionalisiert wird. Deutlich wird indessen, wie eine konventionelle Gespenstergeschichte (eine Nacht im Totenreich) in ihrer familiengeschichtlichen Aneignung neuen und sehr gegenwärtigen Sinn bekommt. Generell verbindet von Zimmerns Interesse für Gespenster traditionelle geistliche Paränese mit adeliger Selbstdarstellung und der Reflexion auf das Verhältnis von Eros und Tod. Im Blickpunkt von **Annekattrin Puhles** Beitrag steht die Goethezeit. Heinrich Jung-Stilling, Goethe selbst, Justinus Kerner, aber auch Annette von Droste-Hülshoff sind nur einige wenige prominente Namen im späten 18. bzw. im frühen 19. Jahrhundert, die sich mit literarischen Geistererscheinungen in Verbindung bringen lassen. Darüber hinaus gibt es eine Fülle populärer Schrif-

ten, die versuchen, den Gespenstern verschiedenster Art auf die Spur zu kommen. Die Sichtung dieser Gespenster-Literatur bietet ein breites Panorama dessen, was man überhaupt unter einem ‚Geist‘ oder einem ‚Gespenst‘ verstand; die Lesarten gehen vom ‚Betrug‘ über die ‚Sinnestäuschung‘ bis hin zu ‚alten Gottheiten‘ oder ‚subtilen Körpern‘ von lebenden Menschen oder auch Tieren. Des Weiteren wird nach der Sinnlichkeit der gespenstischen Erscheinungen gefragt, d.h. danach, welche Sinne des Menschen das Übernatürliche auf welche Weise erfahren. Von den Sinnen zum Sinn: Bei allem Nachdenken über Geister und Gespenster stellt sich immer auch die Frage nach dem Wozu, d.h. nach ihrer Funktion für das menschliche Hier und Jetzt. Dass den Geistern eine ethisch-erzieherische Funktion zukommt, weiß man freilich nicht erst seit der Goethezeit. Ob Eduard Mörikes (1804-1875) Faszination an Spukphänomenen in seinem Cleversulzbacher Pfarrhaus eher literarisch denn psychologisch motiviert war oder ob er gar die Poltergeister in Dienst nahm, um endlich die ungeliebte Pfarrstelle aufgeben zu können, sind Fragen, die **Thomas Wolfs** Aufsatz *Poltergeister in und um Weinsberg. Mörike, Kerner und der Cleversulzbacher Pfarrhausspuk* zumindest nahe legt. Nachgezeichnet wird die über das beiderseitige Interesse am Unheimlichen und Geisterhaften medialisierte persönliche Beziehung zwischen Justinus Kerner (1786-1862), der seinerseits in der Tradition der Jung-Stilling'schen *Theorie der Geisterkunde* stand, und Eduard Mörike in ihren durch lebensweltliche Zusammenhänge bedingten Wechselverhältnissen. Der Beitrag gibt einen kulturgeschichtlichen Einblick in die Topik und in die soziale Funktionalität pochender und klingelnder Geister im 19. Jahrhundert und hält ihre heimlich-unheimliche Phänomenalität in der Schwebe zwischen literarischer Fantasie und literarisierten Wirklichkeit.

Die zweite Sektion *Gespenster-Wissen* versammelt Arbeiten, die auf ganz unterschiedliche Weise den Gespenster-Spuk mit Wissensaspekten verknüpfen, entweder indem sie so gespenstische Phänomene wie Mumien im 17. Jahrhundert als Wissensobjekte betrachten, oder aber indem sie nach den diskursiven Regelmäßigkeiten der Rede von Gespenstern und anderen übernatürlichen Erscheinungen innerhalb von Wissensordnungen nachgehen. Mit der Etablierung der Parapsychologie, die sich im Sinne einer ‚unbekannten Naturwissenschaft‘ als Speerspitze der Moderne begreift, ist der Gespensterglaube nicht mehr Projektion einer ‚reaktionären‘ Sicht auf die Dinge, sondern Ausweis eines avantgardistischen Glaubens an die Möglichkeiten der Naturwissenschaften ins Unbekannte vorzudringen. Die diskursive Verwandtschaft von Gespenstern und Mumien im 17. Jahrhundert beleuchtet der Aufsatz von **Hania Siebenpfeiffer**. Mumien waren im 17. Jahrhundert ‚en vogue‘ und eröffnen im vielfältigen Sprechen über sie einen Diskursraum, der sich mit der beginnenden Aufklärung wieder schließt. Fremd-Körper sind sie nicht nur wegen ihrer orientalischen Herkunft, sondern auch und gerade weil sie die herkömmliche Ordnung der Zeit unterlaufen und die Gesetze der Vergänglichkeit außer Kraft setzen: Obwohl sie tot sind, überdauern sie ihre eigene bzw. die ihnen gesetzte Zeit. Aus genau diesem Grund bieten sie sich der phantasmagorischen Anverwandlung an. Zusammen mit Gespenstern, Geistern, Dämonen und Wiedergängern werden sie der Ordnung des Aberglaubens einverleibt und mit magischen und okkulten Fähigkeiten ausgestattet. Zum Teil treten die Mumien auch an die Seite der christlichen Gespenster. Gleichzeitig aber werden sie zu Objekten resp. Me-

weisbare und durchaus bewusste Nähe der jungen Psychoanalyse zum zeitgenössischen Okkultismus. Im Rückgang auf die romantischen Vorläufer, insbesondere auf Justinus Kerners Seherin von Prevorst, wird ein Diskursstrang erkennbar, der über C.G. Jungs frühe Versuche mit seiner Cousine Helly Preiswerk bis hin zu den unheimlichen Umständen bei der ersten Begegnung zwischen Freud und Jung reicht. Es ist gerade das explizite Verhältnis zum Okkultismus, in dem sich die Haltung beider schließlich grundsätzlich unterscheidet.

Obwohl der mediale Aspekt in fast allen Beiträgen dieses Bandes eine Rolle spielt, finden sich in der dritten Sektion unter der Überschrift **Medien** zwei Studien, in denen die Medialität des Gespensts unmittelbar im Zentrum der kritischen Auseinandersetzung steht. Entweder die Gespenster fungieren selbst als Medien, die eine Verbindung zur Welt des Übernatürlichen darstellen, oder aber sie erscheinen im übertragenen Sinn als Figuren der Medialität, die in ihrer spezifischen Dopplung von Anwesenheit und Abwesenheit ein Moment des Unverfügbaren repräsentieren. **Reinhold Goerlings** Beitrag *Kleist und der Cyberspace* entwickelt ausgehend von Derridas *Les spectres de Marx* eine Mediologie des Gespensts als einer Figur des Dazwischen, die eine Beziehung herstellt, ohne sich selbst fixieren zu lassen. Unter Bezugnahme auf zahlreiche literarische Beispiele werden die auffallenden Medienaspekte von Gespenstern, die ihr Unwesen nicht zufällig gerne in Texten treiben, herausgearbeitet. Indessen sind nicht alle Medien Gespenster, doch können Gespenster als Manifestationen des Medialen gelesen werden, die genau dann zur Erscheinung kommen, wenn eine Kommunikation es nicht erlaubt, zwischen Sprecher, Adressat und Botschaft zu unterscheiden. Heinrich von Kleists *Bettelweib von Locarno* dient als Leitbeispiel für einen Text, in dem die Sprache selbst ein unheimliches Eigenleben führt. In einer genauen Analyse werden dessen literarische Verfahrensweisen mit der Struktur des Cyberspace verglichen, der sich gleichfalls durch ein Spannungsverhältnis von Relationen aufbaut. Die Macht des Mediums entfaltet sich sowohl in Kleists Novelle wie im Medium des Cyberspace gerade darin, dass sich die Herkunft von Informationen nicht mitteilt, diese jedoch in der Lage sind, bei aller Uneindeutigkeit der Ansprache ihre Adressaten zu erreichen und auf gespenstische Art und Weise heimzusuchen. Der Beitrag von **Heike Behrend** beschäftigt sich aus ethnologischer Sicht mit der aktuellen Renaissance okkultur Mächte – Geister, Hexen und Zauberer – im postkolonialen Afrika. Er arbeitet eine historisch-systematische Kontinuität zwischen dem traditionellen Ort der Gespenster in einer Kosmologie der Kraft über ihre Funktion der Verarbeitung neuer Eindrücke (z.B. moderner Technik) bis hin zu ihrer Verbindung mit den Medien der Fotografie und des Films heraus. An Beispielen wie etwa der Adaptation einer Begegnung mit einem Flugzeug wird diese Entwicklung sinnfällig. Aktueller Endpunkt ist die Repräsentation okkultur Mächte in afrikanischen Horrorvideos, die im Dienste neuer christlicher Erweckungsbewegungen gedreht und gezeigt werden.

Dass die Literatur das prominente Medium gespenstischen Umgangs ist, machen die in der vierten Sektion, **Literatur-Gespenster**, zusammengestellten Arbeiten deutlich. Indem die Funktion der Jenseitsmahnung wegfällt, wird das Gespenst für rein ästhetische Aufgaben freigestellt und gerät in die literarische Rüstkammer des Merkwürdigen und Interessanten. „Bei Haselmeier fand ich ein merkwürdiges Buch, betitelt:

dien des Wissens. Der Medizin des 17. Jahrhunderts dienten Mumien sowohl als anatomische Studienobjekte als auch als Lieferanten von heilkräftigen Extrakten, glaubte man in ihnen doch die Grundsubstanz alles Lebendigen konserviert. Auch in den literarischen Texten eines Gryphius oder eines Lohenstein spukt das zeitgenössische Mumienwissen, das jedoch ohne den Blick auf die kulturgeschichtlichen Zusammenhänge unverstündlich bleibt. **Ulrich Stadler** geht in seinem Beitrag genauer auf die Struktur des Gespenster-Diskurses im 18. Jahrhundert ein, eines Diskurses, den die Gespenstergläubigen gemeinsam mit den Aufklärern (wie Wieland, Kant und Forster) am Leben halten. Beide Seiten berufen sich dabei auf Vernunft einerseits und Erfahrung andererseits, beide folgen dem methodischen Dreischritt ‚zweifeln – sehen – glauben/nicht glauben‘, beide berufen sich auf Autoritäten usw. Aufschlussreich sind dabei besonders die Schwierigkeiten, Gespenster metaphorisch zu fassen; indem das Gespenst selbst die Opposition ‚sinnlich vs. übersinnlich/geistig‘ in sich vereint, scheint es sich einfacher semantischer Übertragbarkeit zu entziehen. Selbst der berühmten Formel aus dem *Kommunistischen Manifest* von Karl Marx und Friedrich Engels gelingt es nicht, wie Stadler zeigt, das Unheimliche dieses Doppelwesens zu bannen. **Priska Pytliks** Beitrag *„Bürger zweier Welten“: Metaphysischer Individualismus und die Neubewertung von Diesseits und Jenseits*. Carl du Prels *Spiritismus-Theorie* ist Carl du Prel (1839-1899) gewidmet, einem heute fast vergessenen, um 1900 aber überaus bekannten und vielgelesenen Theoretiker des Spiritismus. Pytlik weist darauf hin, dass sich namhafte Künstler und Literaten dieser Zeit, so z.B. Rainer Maria Rilke, mit okkulten Phänomenen beschäftigten und spiritistischen Séancen beiwohnten, so dass man nicht umhin kann, dem Spiritismus für die Entwicklung der ästhetischen Moderne eine bislang nicht genügend beachtete Bedeutung zuzusprechen.¹³ Vorgestellt werden die Hauptpunkte von du Prels spiritistischer Theorie, deren zentrale Vorstellung diejenige des ‚transzendentalen Subjekts‘ ist. Du Prel negiert den Dualismus von Leib und Seele, beharrt aber, in Abgrenzung von pantheistischen Vorstellungen auf der Individualität der Einzelseele. Ein weiterer wichtiger Punkt ist seine Neubewertung des Verhältnisses von Diesseits und Jenseits, deren Gleichzeitigkeit er postuliert. **Sabine Haupt** macht in einem sehr materialreichen Artikel auf das Motiv des Strahlenspuks aufmerksam, das in der Literatur der klassischen Moderne eine erstaunliche Konjunktur hat. An zahlreichen Beispielen kann sie belegen, wie die ‚Strahlenprosa‘ der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eine Vielzahl aktueller Diskurse zusammenbringt, von Gnosis und Mystik über Physiologie und Psychiatrie, Spiritismus und Fotografietheorie bis hin zu moderner Physik und Kunstprogrammatis. Das Interferieren von kulturellen Sphären, die aus dem heutigen Blickwinkel einer ausdifferenzierten Wissenschaftslandschaft weit voneinander entfernt erscheinen, ist ein typischer Befund, der bei der Beschäftigung mit okkultur Literatur seit dem Mittelalter ins Auge sticht. Der Beitrag kann zeigen, wie dieser interdiskursiven Funktion u.a. bei der Entstehung der Sciencefiction eine zentrale Rolle zukommt. Eine Bibliographie der Primärtexte ist beigelegt. **Micha Brumliks** Beitrag zeigt die unab-

¹³ Vgl. dazu jedoch bereits den von Moritz Baßler und Hildegard Châtellier hg. Band *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900/Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*. Strasbourg 1998.

Stockhausen, Wunderliche Todesvorboten [sci.: J.F. Stockhausen, *Mira prestigia Mortis*, das ist: Wunderliche Todesvorboten, Helmstedt 1694], was eine Menge Erzählungen von Todesverheißungen enthält, wovon ich die besten für Dich abschreibe, wiewohl auch in den andern einzelne Züge gut sind. Ich schicke Dir solche sogleich, damit du Romanzen und Schattenspiel daraus machst“, schreibt beispielsweise Justinus Kerner.¹⁴ Nicht nur werden seit der Frühen Neuzeit Gespenstererscheinungen literarisch vermittelt und gestaltet, vielmehr bietet die spezifische Medialität der Literatur, ihre Sprachlichkeit und Textualität, dem Gespenstischen offenbar einen besonders affinen Nährboden, insofern als die literarische Repräsentation die sprachliche Differenz zwischen Bezeichnung und Bedeutung in besonders artistischer Weise ausspielt. **Niels Werber** leistet einen Beitrag zur Gattungsgeschichte der Novelle, indem er Goethes *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, das neuzeitliche Gattungsmuster in der deutschen Literatur, inklusive der Goetheschen Poetologie der Novelle, in die Tradition der Neuen Zeitungen stellt. Anhand von Gespenstergeschichten und deren Auswertung zieht er eine verblüffende Entwicklungslinie von den Flugschriften der frühen Neuzeit über die Anthologisierung der Neuen Zeitungen zu Unterhaltungszwecken bei Paullini zu Beginn des 18. Jahrhunderts bis hin zu Goethe und Schlegel. Diese neue literaturgeschichtliche Perspektive legt eine Revision der kanonischen Lesart nahe, die besagt, dass Goethe direkt auf Boccaccio zurückgreife. Gerade die aufgezeigte Bezugnahme auf Genre-Elemente im Werk des Klassikers verhilft hier zu einer Rekontextualisierung der Goethe zugesprochenen Errungenschaften. **Monika Schmitz-Emans'** Artikel über *Gespenstische Rede* führt den Gespensterbegriff in seinen etymologischen Kontext zurück, in dem er auf eine sprachliche Handlung referierte: Das mittelhochdeutsche Gespenst ist eine Instanz, welche den Menschen verlocken und verführen möchte, gegen seine vernünftigen Überzeugungen und moralischen Pflichten zu handeln. Die Grundbedeutung von ‚Eingebung, Beredung‘ macht *unmittelbar* die Rede selbst zum Gespenst. Geister und Dämonen scheinen so erst durch eine Übertragung als Gespenster bezeichnet zu werden, ausgehend von dem, was sie artikulieren. Die Literatur der Moderne verarbeitet Elemente des Gespensterdiskurses in drei verschiedenen Funktionen, die jeweils mit grundlegenden philosophischen Problemstellungen verbunden sind: Gespenster können sowohl die innere Vielschichtigkeit des Subjekts als auch die verwirrende Uneindeutigkeit der Welt und die Vieldimensionalität der Sprache in ihrer doppelten Ausprägung als *langue* und *parole* verbildlichen. Sie erscheinen dabei unter den Aspekten des trügerischen Simulacrams, der eingeflüsterten Rede sowie der sprachlichen Verführung. In ihrer Studie *Gespensterwelten. Heterotopien bei Kasack, Sartre und Wilder* analysiert **Christiane Leiteritz** die ästhetische Funktion des Gespensts am Beispiel von Hermann Kasacks Roman *Die Stadt hinter dem Strom* (1947), Thornton Wilders Drama *Our Town* (1938) sowie Sartres Filmdrehbuch *Les Jeux sont faits* (1947). Als Gespenstergeschichten lassen sich die Texte insofern auffassen, als in allen Fällen die Protagonisten die Schwelle von Leben und Tod überschreiten, um als Lebende im Tode – als Gespenster – ins Leben noch einmal einzugreifen bzw. das Leben aus der Dimension des

Todes zu erfahren. Die ästhetische Figur des Gespensts dient bei den besprochenen Autoren der Erörterung anthropologischer und kultureller Grundfragen und wird auf der Basis von Foucaults Vortrag über *Des espaces autres. Hétérotopies* erörtert. Die Denkfigur des Jenseits, des Gespenstes, erlaubt in allen Fällen sonst unzugängliche Erfahrungen. Zwar verweist die Topografie des Jenseits auf das Diesseits, aber es verfremdet sich zum symbolischen Ort, auf dessen Hintergrund altbekannte Fragen zur menschlichen Existenz auf neue Weise gestellt werden können – denn die Toten wissen mehr, wenn sie auch weniger vermögen. **Nicole Wallers** transatlantische und transpazifische Gespenster fragen nach der interkulturellen Übersetzbarkeit von Gespensterkonzepten. Herangezogen werden dafür zwei Romane der afroamerikanischen bzw. chinesisch-amerikanischen Autorinnen Toni Morrison und Maxine Hong Kingston, in denen es ganz buchstäblich spukt, dem Gespenst als Gespenst also ein in der Erzählwelt unangefochtener Realitätsstatus verliehen wird. In beiden Fällen spielen die Geschichte der betreffenden ethnischen Gruppen in den USA sowie deren eigene Modelle für Jenseitskontakte eine wichtige Rolle. Dabei entfalten sich „mappings“, also ethnokulturell geprägte Realitätskonstruktionen und Welterschöpfungen, die voneinander und von den herrschenden amerikanischen in faszinierender Weise divergieren. Bei Kingston wie bei Morrison sind Gespenster das Resultat einer Interaktion zweier Welten. Während Kingston aus ihren Gespenstern eine amerikanisch-chinesische Doppelidentität webt, muss der Geist bei Morrison exorziert werden, um mit der Vergangenheit und der Disjunktion der Kulturen leben zu können. Der unterschiedliche Umgang mit dem Gespenst zeichnet exemplarisch die Geschichte zweier amerikanischer Minderheiten nach.

Die letzte Sektion schließlich, *Theorie-Gespenster*, spürt der Herausforderung nach, die vom Gespenstischen für das Denken ausgeht. Indem Gespenster die logischen Gesetze abendländischer Rationalität suspendieren und in Frage stellen, sind sie immer auch Figuren des ‚Anderen‘, d.h. eines ‚anderen‘ Denkens, das aus dem rationalen Denken Ausgeschlossenes präsent hält und dabei auf dessen Voreingenommenheiten und Lücken verweist. **Ralf Simons** *Nekrologie* erläutert sich durch den Untertitel *Versuch, die Epochen der ästhetischen Moderne als Gespenster zu verstehen*. In seinem Beitrag geht es um die Anwendung der Gespenster-Vorstellung auf die Geistes- und Literaturgeschichte. Simon beschreibt sowohl den Akt innovativen Schreibens (dies mit Harold Bloom) als auch den klassisch geisteswissenschaftlichen, hermeneutischen, Beschreibungsmodus als (stets misslingende) Trauerarbeit und damit als Geisterbeschwörung: „[J]ede Dichtung [sitzt] am Grab einer anderen Dichtung“, d.h. die Gesetze der Innovationsästhetik erzwingen eine gewaltsame Distanzierung von den Vorgängern. Dies gilt für den einzelnen Poeten/die einzelne Poetin ebenso wie für ganze ‚Epochen‘. Das Gespenster-Thema gehört in den Kontext der Begriffe ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Gedächtnis‘ – die Sub-Epochen der Moderne als Gespenster zu denken, eröffnet ein Feld, das diese Perspektive zur Geltung bringt. **Friedrich Balkes** Beitrag zum diskursiven Apriori von Kants *Träumen eines Geistessehers* demonstriert, in welcher Weise Geisterbeschwörung den Ausschluss nicht regelgerecht erzeugten Wissens nach sich zieht. Provozierend musste auf die Zeitgenossen die implizite Gleichsetzung von Swedenborgs Elaboraten mit der rationalen Psychologie der Wolff-Schule wirken. Die Kantische Analyse gehört

¹⁴ Justinus Kerners Briefwechsel mit seinen Freunden. Hg. von seinem Sohn Theobald Kerner. 2 Bde. Stuttgart/Leipzig 1879, Bd. 1, S. 183.

dabei in den Raum dessen, was Foucault die klassische Erfahrung des Wahnsinns genannt hat. Balke macht bei Kant entscheidende Elemente dieser ‚Erfahrung‘ aus: Swedenborg wird gerade insofern als ‚irre‘ qualifiziert, als sein Wahn die Form eines rationalen Diskurses annimmt; nicht das Geistersehen, also die Einbildungskraft, sondern das Realitätsurteil über die Bilder, die er sieht, stempelt ihn zum „Erzphantasten“; und er träumt nicht, sondern irrt, indem er sich völlig der Anschauung überlässt. Aus diesem Wahnsinn folgt für die Welt der Nicht-Wahnsinnigen gar nichts mehr, er ist lediglich in Hinblick auf den psychischen Zustand seines ‚Trägers‘ aussagekräftig und bereits ein Resultat verderblicher kultureller Einflüsse, wie der „Erregungen durch Romanlektüre“. **Manfred Weinberg** fragt nach der Funktion der Thematisierung von Gespenstern in der Philosophie und schreibt eine philosophische Geisterkunde. Die geringe Kompatibilität zwischen Geistern und Philosophie hat vor allem damit zu tun, dass das Gespenst als lebendig-tot eine Figur des Dritten verkörpert, welche die prägenden Binarismen des abendländischen Denkens unterläuft. Dennoch ergibt die Suche eine erstaunliche Häufigkeit einschlägiger Referenzen. Eine besondere Klasse der philosophischen Gespenster bilden jene, die als Fallbeispiele für die Logik herhalten müssen. Darüber hinaus dient das Gespenst als Gedächtnis-Metapher, indem es zwar auf jenen Körper verweist, der es einmal war, tatsächlich aber nur mehr dessen Zeichen bildet (Derrida). Getilgte Ambivalenzen kehren geisterhaft zurück. Dadurch wird es möglich, das Gespenst im Horizont von Erinnern und Vergessen zu beschreiben. Im Durchgang durch die abendländische Philosophiegeschichte erweist sich, dass eine zentrale Funktion der Bemühung von Geistern darin besteht, Kritik an anderen philosophischen Positionen sinnfällig zu machen. Gespenster sehen immer nur die Anderen. Allerdings tendieren diese als Ausgeschlossene dazu, das eigene Denken immer wieder heimzusuchen. **Jürgen Links** Beitrag untersucht die Positionierung des Gespenstischen in Marx’ dualistischer Kollektivsymbolik von ‚Erde‘ und ‚Himmel‘. Zu den „verhimmelten“ materiellen Tatsachen, also auf die Seite der „Ideologie“, gehören die Gespenster. Doch nimmt das Gespenst unter den Kollektivsymbolen der Ideologie eine Sonderstellung ein: Sein Einsatz steht am deutlichsten im Dienst von aufklärerischer Polemik und Ironie. Zugleich ist es das einzige, das nicht auf einen unpersönlichen Ort, sondern auf ein Subjekt verweist. Marx’ Unterscheidung von szientifisch-positiven und ideologischen Diskursen erweist sich als nicht haltbar und wird von seinem eigenen pathosgeladenen Stil unterlaufen: Weder ist der ‚wissenschaftliche‘ Spezialdiskurs ‚objektiv‘, noch ist der ideologische Interdiskurs, der individuelle und kollektive Körper als historisch konkrete erst ermöglicht, lediglich „subjektive Illusion“. Das Gespenst zeigt so auf die argumentative Lücke einer materialistischen Subjekttheorie.

Der Moment, in dem ein Gespenst auftritt, eben ‚erscheint‘, ist deswegen theoretisch und im Hinblick auf seine ästhetischen Inszenierungen so spannend und reizvoll, weil in ihm eine Grenzüberschreitung stattfindet, d.h., um noch einmal und abschließend Derrida zu zitieren, „der außerörtliche Ort der Gespenster“ in die „Wohnstatt“ des Subjekts, der Vernunft, des Diskurses eintritt; anders gesagt: weil in ihm „der Geist gegen das Gespenst“¹⁵ kämpft und in der Unverfügbarkeit des Gespensts auch diejeni-

ge des Geistes aufscheint. „Wenn es Gespenstisches gibt,“ schreibt Derrida in *Marx’ Gespenster*, „dann genau in dem Augenblick, wo die Referenz unentscheidbar zwischen beiden [zwischen Geist und Gespenst] in der Schwebe bleibt – oder wenn sie nicht mehr in der Schwebe bleibt, da, wo sie es hätte tun müssen.“¹⁶

¹⁵ Derrida, *Marx’ Gespenster*, S. 171.

¹⁶ Derrida, *Marx’ Gespenster*, S. 173.