

Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert

Band 1: Der Materialismus-Streit

Band 2: Der Darwinismus-Streit

Band 3: Der Ignorabimus-Streit

Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert

Band 3: Der Ignorabimus-Streit



Herausgegeben von

KURT BAYERTZ, MYRIAM GERHARD
UND WALTER JAESCHKE

Inhalt

<i>Kurt Bayertz/Myriam Gerhard/Walter Jaeschke</i>	
Einleitung	7
I. DIE IGNORABIMUS-THESE UND IHRE VORGESCHICHTE	
<i>Günther Mensching</i>	
Unbeschränkter Fortschritt und die Grenze des Erkennens. Zu einer Antinomie im Denken der Aufklärung	17
<i>Renate Wahsner</i>	
Debatten über die Grenzen des Naturerkennens vor dem Ignorabimus-Streit	36
<i>Andrea Reichenberger</i>	
Emil Du Bois-Reymonds Ignorabimus-Rede: ein diplomatischer Schachzug im Streit um Forschungsfreiheit, Verantwortung und Legitimation der Wissenschaft	63
II. WIRKUNGEN IN DEN WISSENSCHAFTEN	
<i>Hans-Jörg Rheinberger</i>	
Der Ignorabimus-Streit in seiner Rezeption durch Carl Wilhelm von Nägeli	89
<i>Dietrich von Engelhardt</i>	
Das Ignorabimus Du Bois-Reymonds in Medizin und Psychiatrie	98
<i>Cord Friebe</i>	
Das bleibende Rätsel der Kraft: Du Bois-Reymonds erstes Ignorabimus im Lichte der modernen Physik	117
<i>Michael Stöltzner</i>	
»Das ›Ignorabimus‹ ist sinnlos.« Der Wiener Kreis und die Rückkehr eines alten Problems in der Quantenmechanik	132

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1826-1

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen
Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.
Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte
durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder,
Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich
gestatten. Gestaltung: Marcel Simon-Gadhof. Druck und Bindung: Druckhaus
»Thomas Müntzer, Bad Langensalza«. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach
ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem
Zellstoff. Printed in Germany.

III. PHILOSOPHISCHE WIRKUNGEN DES IGNORABIMUS

Michael Pauen

Die Grenzen des Erkennens: Von Du Bois-Reymond
zur aktuellen Philosophie des Geistes 151

Kurt Bayertz

»Das Rätsel gibt es nicht.« Von Emil Du Bois-Reymond über
Wittgenstein zum Wiener Kreis 183

IV. DAS IGNORABIMUS IN DER WISSENSCHAFTS-
UND ERKENNTNISTHEORETISCHEN DISKUSSION*Hans Jörg Sandkühler*

Repräsentation – Grenzen und Entgrenzung der Erkenntnis.
Von der Abbildung der Realität zur Befreiung des Sehens
phänomenaler Wirklichkeit 205

Myriam Gerhard

Du Bois-Reymonds Ignorabimus
als naturphilosophisches Schibboleth 241

Alexander C. T. Geppert

Okkultismus als Anti-Ignorabimus: Zur Geschichte einer
epistemischen Mesalliance, 1872–1913 253

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 281

Kurt Bayertz / Myriam Gerhard / Walter Jaeschke

Einleitung

I.

Das 19. Jahrhundert ist oft als eine Epoche naiver Wissenschafts-, Technik- und Fortschrittsgläubigkeit angesehen worden, als ein Zeitalter des Positivismus und Szientismus. Doch obwohl es zahllose Belege gibt, die dieses Bild stützen, wird jede nähere Beschäftigung mit dem 19. Jahrhundert auf Tendenzen und Positionen stoßen, die sich nicht oder nur schwer in dieses Bild einfügen lassen. Dazu gehört auch der Ignorabimus-Streit, der durch eine Rede ausgelöst wurde, die Emil Du Bois-Reymond am 14. August 1872 auf der *Leipziger Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte* gehalten hatte. Bei einer Gelegenheit, die eine Eloge auf die bereits erzielten Errungenschaften der Naturwissenschaften geradezu herausforderte und bei der sich ein hoffnungsfroher Ausblick auf weitere, über das Erreichte noch hinausragende Einsichten in das Innerste der Natur geradezu aufdrängte, hatte es der berühmte Physiologe überraschenderweise vorgezogen, *Über die Grenzen des Naturerkennens* zu sprechen. Inhaltlich neu war dieses Thema natürlich nicht; doch von einem der einflußreichsten und prominentesten Repräsentanten der deutschen Naturwissenschaften zu einem solchen Anlaß vorgetragen, kamen seine Ausführungen einer wissenschafts-politischen Sensation gleich. Du Bois-Reymond behauptete nämlich die Existenz von zwei unüberschreitbaren Grenzen jeglicher Naturerkenntnis.

Die erste dieser Schranken sollte in der Unerkennbarkeit des Wesens der Materie bestehen. Ausgehend von einem klassischen Atomismus, versuchte Du Bois-Reymond nachzuweisen, daß sich das Denken in Widersprüche und Paradoxien verwickelt, sobald es sich mit diesem Thema beschäftigt. Unterstellen wir nämlich die Atome als unteilbare stoffliche Korpuskeln, so müssen sie einen (noch so geringen) Raum ausfüllen; dann aber ist nicht einzusehen, wie sie unteilbar sein sollen; gehen wir hingegen von der dynamischen Anschauung aus, nach der die Atome nicht stofflich, sondern als Mittelpunkt der Zentralkräfte gedacht werden, so erfüllen sie keinen Raum mehr und es ist nichts mehr da, wovon diese Zentralkräfte ausgehen könnten. Die zweite Grenze besteht nach Du Bois-Reymond in der Unmöglichkeit, die subjektiven Qualitäten des menschlichen Empfindens oder Denkens auf materielle Zustände zurückzuführen. Vorausgesetzt, wir verfügten über eine vollständige Kenntnis von Ort und Impuls jedes Gehirnatoms und könnten jeden beliebigen künftigen

cher Erkenntnis. Der Streit um das Ignorabimus ist ihm weniger Ausweis der »Neuheit«⁵⁷ seiner Überlegungen, als ein Indiz für die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart. Nicht die naturwissenschaftliche Methode, die gesunde Verallgemeinerung der Induktion, sondern »die erbliche Neigung zu ungezügelter Speculation«⁵⁸ drohe in Deutschland sich (wieder) durchzusetzen.

»Im Abscheu der falschen Naturphilosophie erwachsen, müssen wir erleben, dass das uns folgende Geschlecht, welches wir strenge geschult zu haben glaubten, in Fehler zurückfällt, von denen das Geschlecht vor uns sich zürnend abwandte.«⁵⁹

Die Frage der Erkennbarkeit von Kraft und Materie, der Erkennbarkeit dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, trennt die naturphilosophische von der naturwissenschaftlichen Betrachtung. Für den Naturwissenschaftler Du Bois-Reymond markieren Kraft und Materie eine transzendente Grenze der möglichen Naturerkenntnis. In diesem *Methodenstreit* zwischen Naturwissenschaftlern und Naturphilosophen fand die Auseinandersetzung um die Grenzen des Naturerkenntnis einen von Du Bois-Reymond offensichtlich unvorhergesehenen Nährboden.

Das »Wort Ignorabimus, in welchem meine Untersuchung gipfelte, ward förmlich zu einer Art von naturphilosophischem Schibboleth.«⁶⁰

In diesem Sinne läßt sich das Ignorabimus nicht als Bescheidung oder gar als Beschneidung des naturwissenschaftlichen Anspruchs begreifen, sondern vielmehr als eine Rückbesinnung auf die Naturwissenschaften als positive Wissenschaften, die sich von jeglicher Spekulation fernzuhalten haben. Doch auch diese Forderung der strikten Trennung von (positivem) Wissen und metaphysischer Spekulation ist keine »Neuheit«⁶¹:

»our days are too brief for affording
Space to dispute what *no one* ever could
Decide, and *everybody one day* will
Know very clearly – or at least lie still.

And therefore will I leave off metaphysical
Discussion, which is neither here nor there.«⁶²

⁵⁷ Ebd., 62.

⁵⁸ E. Du Bois-Reymond, *Über die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart. Festrede gehalten in der Sitzung der Akademie der Wissenschaften zur Geburtstagsfeier seiner Majestät des Kaisers und Königs am 23. März 1882*, Berlin 1882, 6.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ E. Du Bois-Reymond, *Die sieben Welträtsel*, a. a. O., 62.

⁶¹ Ebd.

⁶² G. Gordon (Lord Byron) *Don Juan*, a. a. O., Canto the Eleventh, IVf., 789.

Alexander C. T. Geppert

Okkultismus als Anti-Ignorabimus: Zur Geschichte einer epistemischen Mesalliance, 1872–1913

»Dieses Gebiet, auf welchem wir dem Ignorabimus entrinnen können, ist der Okkultismus.«

Carl du Prel (1910)¹

I. Città occulta, 1872–1877

Emil Du Bois-Reymond hielt seinen epochemachenden Vortrag *Über die Grenzen des Naturerkenntnis* vom 14. August 1872 gleichsam fünf Jahre zu früh, als daß sich deutsche Okkultisten und Spiritisten von Beginn an intensiv an dem sich daraufhin entzündenden Ignorabimusstreit hätten beteiligen können. Obgleich es nicht unwahrscheinlich ist, daß an der in Leipzig abgehaltenen 45. *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte* auch mit dem Übersinnlichen liebäugelnde Wissenschaftler teilnahmen, hielt sich zu diesem Zeitpunkt das in der Öffentlichkeit geäußerte Interesse am Studium des Übersinnlichen noch in vergleichsweise engen Grenzen.² Organisierten Okkultismus gab es in Deutschland 1872 kaum. Die 1848 von Klopffgeistern und automobilen Tischen im Hause eines Farmers in Hydesville bei New York ausgelöste amerikanische *rapping mania* hatte im Jahre 1853 über die respektable Gesellschaft der norddeutschen Hansestädte auch Deutschland erreicht und sich hier ebenfalls schnell zu einer weit verbreiteten Mode der gesellschaftlichen Abendunterhaltung im bürgerlichen Salon entwickelt. Gleichwohl hatte das Interesse am Tischrücken und -klopfen um die Jahrhundertmitte nur saisonalen Charakter, ebte bereits nach wenigen Monaten wieder ab und zeitigte zumindest in

¹ C. du Prel, *Der Tod. Das Jenseits. Das Leben im Jenseits*, München 1899, hier zitiert nach der 3. Auflage, Leipzig 1910, 84. Der vorliegende Text knüpft an einige Überlegungen an, die ich an anderer Stelle gemeinsam mit Andrea Braidt unter dem Titel *Moderne Magie. Orte des Okkulten und die Epistemologie des Übersinnlichen, 1880–1930* [in: Dies. (Hg.), *Orte des Okkulten*, Wien 2003 (= *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 14.4), 7–36] vorgestellt habe; dort finden sich auch ausführliche Hinweise auf die umfangreiche und in weiten Teilen bislang nur unzureichend erschlossene zeitgenössische Literatur. Für Kommentare und Kritik danke ich Peter Becker, Dorothee Dehnicke, Till Kössler und Thomas Laqueur.

² E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkenntnis. In der zweiten allgemeinen Sitzung der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August 1872 gehaltenen Vortrag*, in: Est. Du Bois-Reymond (Hg.), *Reden von Emil Du Bois-Reymond in zwei Bänden*, Bd. 1, Leipzig ²1912, 441–473. H. Schipperges (Hg.), *Die Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1968.

Deutschland kaum längerfristige, traditionsbildende oder gar institutionalisierende Wirkungen.³

Im Gegensatz zum englischen *plebeian spiritualism*, welcher eine klassenbezogene Gesellschaftskritik unmittelbar mit dem sozialkritischen Potential der von ihm propagierten Zukunftsentwürfe zu verbinden trachtete, entwickelte sich in Deutschland kein auf soziale Reformen setzender Spiritismus der Unterschichten. Auch im Göttinger Materialismus-Streit von 1854 spielten im engeren Sinne spiritistische oder im philosophischen Sinne spiritualistische Positionen keine entscheidende Rolle, obwohl dort für die Okkultisten Entscheidendes verhandelt wurde.⁴ Die »Zeit des Spiritismus in Deutschland«, faßte der Bonner Philosophieprofessor Jürgen Bona Meyer (1829–1897) die

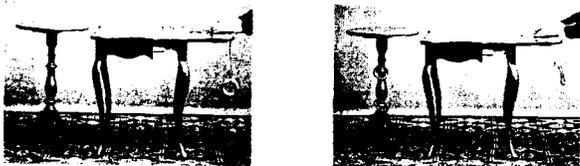


Abb. 1 und 2: Experiment mit Holzringen, Darmsaiten und einem kleinen Tisch, in: F. Zöllner, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 2.2, Leipzig 1878, Tafel XIII.

Situation im Mai 1877 knapp zusammen, sei »noch nicht gekommen«. Etwas überpointiert haben Historiker wie Ulrich Linse oder Diethard Sawicki dementsprechend für die zweite Hälfte der 1850er bis in die späten 1870er Jahre das Bild einer »dunklen Zeit« des deutschen Spiritismus gezeichnet und generell ein »öffentliches Desinteresse« konstatiert, das sich etwa an der geringen Anzahl von Vereinsgründungen, Publikationsziffern und Auflagenhöhen ablesen lasse.⁵

³ Vgl. E. Isaacs, *The Fox Sisters and American Spiritualism*, in: H. Kerr/Ch. L. Crow (Hg.), *The Occult in America. New Historical Perspectives*, Urbana/Chicago 1983, 79–110. Der Import des amerikanischen *table moving* in den deutschen Kontext lässt sich bis zu einem einzigen »Gründungstext« zurückverfolgen: K. Andrée, *Geisterklopfen und Tischrücken in den Hansestädten*, in: *Augsburger Allgemeine Zeitung (Beilage)* 94 (04.04.1853), 1497 f.

⁴ Mehr als fünfzig Jahre später zusammenfassend F. Klimke, *Der deutsche Materialismusstreit im neunzehnten Jahrhundert und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart*, in: *Frankfurter Zeitgemässe Broschüren* 26.9 (15.06.1907), 249–285. Zum begrifflichen Unterschied zwischen Spiritualismus und Spiritismus siehe unten.

⁵ J. B. Meyer, *Der Glaube an Geistererscheinungen in unserer Zeit. Eine Schilderung und Betrachtung*, in: *Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches*

Ungewöhnlich präzise kann nur wenige Monate später, im Winter 1877/78, ein radikaler Stimmungsumschwung diagnostiziert werden. Als der Astrophysiker Johann Karl Friedrich Zöllner (1834–1882) seine so genannten »Knotenexperimente« mit dem berühmten und in London wegen Betrugs verurteilten amerikanischen Medium »Dr.« Henry Slade (1840–1905) durchzuführen begann, um die Existenz einer vierten Dimension wissenschaftlich zu beweisen [Abb. 1 und 2], mutierte Leipzig mit der »blühendsten deutschen Universität« und dem dort seit 1872 beheimateten Verlag von Oswald Mutze zur veritablen *città occulta* und galt bald als »Mittelpunkt für den deutschen Spiritismus.«⁶ Dies erwies sich wiederum als Initialzündung für die Entstehung einer breitenwirksamen spiritistischen Bewegung, die sich von dort in ganz Deutschland ausbreitete – und somit das Ende der etwa zwei Jahrzehnte anhaltenden *Baisse* des Übersinnlichen.

»Deutschland hat sich bis ganz vor kurzem dem Spiritismus gegenüber recht kühl verhalten,« umriß der katholische Präses G. Hagemann wenige Jahre später in einem Literaturbericht knapp den neuen Stand der Dinge, »erst durch das Zusammentreffen des Amerikaners Slade mit Friedrich Zöllner, dem berühmten Leipziger Astrophysiker, kam die spiritistische Frage [...] in lebendigen Fluß.«⁷ Zur selben Zeit wurden mit *Psychische Studien. Monatliche Zeitschrift, vorzüglich der Untersuchung der wenig gekannten Phänomene des Seelenlebens gewidmet* ebenfalls eine der in den folgenden Jahren auf diesem Gebiet meistgelesenen und einflußreichsten Zeitschriften gegründet, die immerhin bis 1925 kontinuierlich publiziert wurde.⁸ Ein derartig gestiegenes Interesse an der Beschäftigung mit dem Jenseitigen und Übersinnlichen hielt bis etwa um die Jahrhundertwende an und erlebte während des Ersten

Leben 11.17/18 (28.04./05.05.1877), 265–267, 283–836, hier 284. U. Linse, »Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften.« *Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens*, in: M. Lehmsstedt/A. Herzog (Hg.), *Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*, Wiesbaden 1999, 219–244, hier 224; D. Sawicki, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn 2002, 282–296.

⁶ [A. Dove], *Der Spiritismus in Leipzig*, in: *Im Neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst* 19 (02.05.1878), 721–735, hier 722; als überaus kritische Replik auf diese Satire G. C. Wittig, *Der Spiritismus in Leipzig. Von einem Anonymus. Eine kritische Besprechung*, in: *Psychische Studien* 5.6 (Juni 1878), 254–264. *Der Spiritismus*, in: *Illustrierte Zeitung* 1796 (01.12.1877), 443 f.

⁷ G. Hagemann, *Der Spiritismus und seine Literatur*, in: *Literarischer Handweiser. Zunächst für das katholische Deutschland* 19.9/263, 19.10/264, 19.11/265, 19.16/270, 19.17/271 (27.04., 11.05., 25.05., 17.08., 07.09.1880), 257–262, 289–292, 321–326, 481–486, 513–516, hier 262.

⁸ *Psychische Studien. Monatliche Zeitschrift, vorzüglich der Untersuchung der wenig gekannten Phänomene des Seelenlebens gewidmet*, 52 Bde., Leipzig 1874–1925.

Weltkrieges und der Zwischenkriegszeit eine zweite, europaweit bis dato ungekannte Hochkonjunktur, nicht zuletzt aufgrund der mit der hohen Anzahl von Kriegstoten einhergehenden Verlusterfahrungen und dem Bedürfnis nach kollektiver Trauerarbeit. Einer der prominentesten Zeitgenossen, der mit Hilfe eines Mediums Kontakt zu seinem im Krieg gefallenen Sohn und anderen Angehörigen im Jenseits aufzunehmen suchte und sich bald in einer Vielzahl von Publikationen stark für den Spiritismus einzusetzen begann, war der Erfinder des berühmtesten Rationalisten des 19. Jahrhunderts schlechthin, Sir Arthur Conan Doyle (1859–1930).⁹

Die Reaktionen der sich zusehends formierenden und organisierenden Okkultisten auf Du Bois-Reymonds Vorstoß blieben jedoch auch nach 1877/78 eher verhalten und gut überschaubar, obschon die von dem Berliner Physiologen losgetretene Debatte noch jahrzehntelang fortgesetzt wurde und sich das von ihm geprägte »ignoramus? ignorabimus!« zu einem häufig zitierten Schlagwort entwickelte.¹⁰ »Ignorabimus (lat., »wir werden es nie erkennen«), durch Du Bois-Reymonds Rede *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872) verbreiteter Ausdruck; jetzt sprichwörtlich gebraucht, um die Schranken der menschlichen Erkenntnis zu bezeichnen,« hieß es etwa mehr als dreißig Jahre später in der sechsten Auflage von *Meyers Großem Konversationslexikon*.¹¹ Rudolf Virchows »restringamur« (»wir müssen uns beschränken«) oder Ernst Haeckels »impavidi progrediamur« (»unerschrocken schreiten wir vorwärts«) spielten auf Du Bois-Reymonds Ausspruch an und funktionierten überhaupt nur als Referenz, erwiesen sich jedoch auch im Entferntesten nicht so erfolgreich und folgenreich wie das Original. Aufgrund seines radikalen Infragestellens der erkenntnistheoretischen Ansprüche der Naturwissenschaften und des damit einhergehenden Strebens nach einem alleinigen Weltdeutungsmonopol hätte eine aktive Beteiligung am Ignorabimus-Streit auf Seiten der schnell wachsenden Zahl der mit dem Übersinnlichen liebäugelnden Privatiers und Wissenschaftler wohl grundsätzlich nahe gelegen. Doch die in der Öffentlich-

⁹ Conan Doyle publizierte von 1916 bis 1930 zu diesem Thema zahlreiche Schriften in unterschiedlichen Formaten, darunter elf Bücher. Vgl. nur Ders., *A New Revelation. Spiritualism and Religion*, in: *The New York Times* (26.11.1916), 5/3; Ders., *Spiritualism and Rationalism. With a Drastic Examination*, London 1920; Ders., *The Wanderings of a Spiritualist*, London 1921. Dazu brilliant Alex Owen, »Borderland Forms«. *Arthur Conan Doyle, Albion's Daughters, and the Politics of the Cottingley Fairies*, in: *History Workshop Journal* 38 (1994), 48–85.

¹⁰ K. Bayertz, *Das leidige Ignorabimus. Ein Abgesang auf den naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts*, in: A. Arndt/W. Jaeschke (Hg.), *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Hamburg 2000, 189–202, hier insbes. 200.

¹¹ *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, Bd. 9, Leipzig/Wien 1908, 747.

keit von Vertretern des Okkultismus geäußerten Reaktionen auf diese Art von *claim* und selbsterklärter, exklusiver Zuständigkeit blieben lange Zeit überaus zurückhaltend. Obgleich die Okkultisten beständig genau diejenigen Grenzen des Naturerkennens für sich zu überschreiten beanspruchten, deren Existenz und prinzipielle Unüberwindbarkeit Du Bois-Reymond in seinem Vortrag postuliert hatte, und Streit somit hätte vorprogrammiert sein müssen, lassen sich direkte Querverbindungen und unmittelbare Bezugnahmen zwischen Okkultismus und Ignorabimus in den Quellen in sehr viel geringerem Maße nachweisen als zunächst erwartet. Zu einer expliziten Auseinandersetzung kam es nicht. Von einer zeitnahen und vollständigen Rezeption kann somit keine Rede sein, wohl aber von einem komplizierten und sich in der Tat über Jahrzehnte erstreckenden Mißverhältnis.

Wie aber ist dieses Ausbleiben einer dezidierten Reaktion zu erklären? Warum nahmen Vertreter des Okkultismus entweder kaum oder ausschließlich hochpolemisch zu Du Bois-Reymonds Vorstoß Stellung, obwohl sein Versuch einer doppelten Grenzziehung ihre Sache im Kern traf? Aus welchem Grund blieben ihre Antworten auf seine Generalattacke über Jahrzehnte hinweg so verhalten, wieso entwickelte keiner ihrer zahlreichen Anwälte, Popularisierer und Fürsprecher eine systematische Gegenposition und vertrat diese mit Nachdruck in der Öffentlichkeit? Der vorliegende Aufsatz deutet diesen kontraintuitiven Befund als »epistemische Mesalliance« und versucht, anhand der weitgehend ausgebliebenen Auseinandersetzung mit dem Ignorabimus einige der erkenntnistheoretischen Grundannahmen des Okkultismus freizulegen. Gleichzeitig ist es umgekehrt die beständige, fast schon penetrante Kritik an den für absolut willkürlich erachteten Grenzziehungs- und Absetzungsversuchen der etablierten Naturwissenschaften, welche die Thematisierung dieser Grundlagen im Kontext des Ignorabimus-Streites als des letzten der drei großen wissenschaftstheoretischen und weltanschaulichen Fundamentalauseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts rechtfertigt.

II. Transzendentalphysik als werdende Wissenschaft:

Die heuristische Vorläufigkeit des Okkultismus, 1870–1900

Wer sich heute mit Praktiken, Repräsentationsformen und Wahrnehmungsweisen des Übersinnlichen im späten 19. Jahrhundert auseinandersetzt, stößt auf eine nahezu unüberschaubare Vielzahl teils überlagernder, teils korrelierender, partiell indes gegenseitig ausschließender Begrifflichkeiten, die sich zudem in ihrem Verhältnis zueinander historisch immer wieder verschoben haben. Es fällt dementsprechend schwer, eindeutige und vollständig trennscharfe Abgrenzungen zwischen zeitgenössischen Bezeichnungen wie »Okkul-

tismus«, »Spiritismus«, dem oftmals synonym verwendeten »Spiritualismus«, »Mediumismus«, »Wunder-« oder »Aberglauben« vorzunehmen, welche heute allesamt der Geschichte der westlichen Esoterik zugerechnet und als unterschiedliche Varianten alternativer Modernitäten verstanden werden.¹² Als weitreichender und umfassender historischer Oberbegriff kann der des Okkultismus gelten. 1856 von dem Franzosen Alphonse-Louis Constant alias Eliphas Lévi (1810–1875) geprägt, fungierte der Terminus lange als keineswegs pejorativ besetzte und überaus gebräuchliche Sammelbezeichnung, welche noch um 1900 synonym mit dem ebenfalls direkt auf Lévi zurückgehenden Begriff »Esoterik« verwendet wurde. Menschen bezeichneten sich selbst als »Okkultisten«, weil sie die verborgene Seite der Natur zu erkennen intendierten oder zu erforschen beanspruchten; gleichzeitig wurde der Begriff stellvertretend zur Bezeichnung geheimer Praktiken, bislang verborgen gebliebener Einsichten oder nicht-öffentlicher Rituale verwendet.

Eigen- und Fremdwahrnehmung differierten dabei erheblich: Während Kritiker den Protagonisten okkultistischer Praktiken und Experimente immer wieder gravierende methodische Unzulänglichkeiten und vorsätzlichen Betrug nachzuweisen suchten, insistierten diese regelmäßig auf der Nähe zu den empirischen Naturwissenschaften und ihrer etablierten »harten« Methodologie. Carl Kiesewetter (1854–1895) bezeichnete etwa in seiner 1891 erschienenen *Geschichte des Neueren Occultismus* okkulte Vorgänge als »alle jene von der offiziellen Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens [...], deren Ursachen den Sinnen verborgene, occulte, sind.« In strikter Abgrenzung zum »spekulativen Occultismus« sei, so Kiesewetter weiter, der moderne Okkultismus nicht nur als integraler, sondern sogar als zentraler Bestandteil der Naturwissenschaften zu begreifen. Er habe sich der experimentellen Erforschung unsichtbarer, in der Natur aus- und auf den Mensch einwirkender Kräfte verschrieben und wende dafür schlechterdings dieselben empirischen, intersubjektiv kontrollierbaren Methoden an, welche in den Naturwissenschaften längst als Standards etabliert und erfolgreich kodifiziert worden seien.¹³ Ganz ähnlich wollte der Münchner Privatgelehrte, philosophische Schriftsteller, promovierte Infanterieoffizier und bekennende Spiritist Carl Freiherr du Prel (1839–1899) [Abb. 3] den Okkultismus durch

¹² Vgl. etwa W.J. Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 1.1 (2001), 5–37 und H. Zander, *Spiritismus in Deutschland*, in: ebd., 3.1 (2003), 83–93. Zuletzt Thomas Laqueur, *Why the Margins Matter. Occultism and the Making of Modernity*, in: *Modern Intellectual History* 3.1 (2006), 11–135.

¹³ C. Kiesewetter, *Geschichte des Neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheym bis zu Carl du Prel*, Leipzig 1891, XI.

direkten Bezug auf die empirischen Wissenschaften positioniert wissen. »Der Occultismus ist nur unbekannte Naturwissenschaft«, erklärte du Prel in seiner populären, 1893 in *Reclams Universal-Bibliothek* erschienenen Schrift *Der Spiritismus*: »Er wird bewiesen werden durch die Naturwissenschaft der Zukunft; aber prinzipielle Einwendungen kann schon der Naturforscher von heute nicht mehr machen.«¹⁴

Reproduktion und Erklärung der mittels strikt kontrollierter Experimente gewonnenen Forschungsergebnisse wurden indes auf die Zukunft verschoben. Zöllner, Kiesewetter, du Prel und viele andere führten denn auch über Jahrzehnte hinweg erregte Debatten um die Möglichkeit anderer Wirklichkeiten als der mit zeitgenössischen wissenschaftlichen Mitteln erfaßbaren Natur. Sie begriffen sich selbst als avantgardistische *cutting edge*-Wissenschaftler, die dicht an der Grenze aktuell verfügbarer Wissensbestände operierten und sie beständig auszudehnen, wenn nicht gar zu überwinden trachteten. Gleichwohl schienen ihre para- und a-normalen »Erkenntnisse« sogar ihnen selbst ohne das Antizipieren einer zumindest in Aussicht stehenden, zukünftigen Normalität nicht ausreichend legitimiert und damit auch nicht wissenschaftlich.

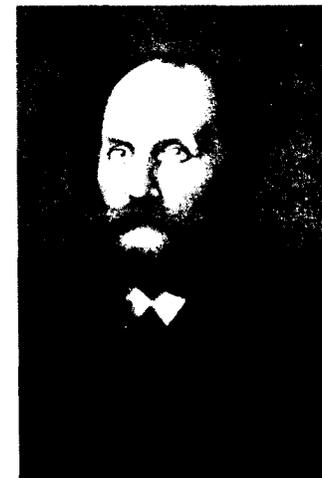


Abb. 3: Carl Freiherr du Prel, in: *Psychische Studien* 48.4 (April 1921), 196.

Zumindest idealtypisch läßt sich der Spiritismus vom Okkultismus abgrenzen. Er ist weniger durch den paradoxen Versuch charakterisiert, »über-« oder »prä-wissenschaftliche« Phänomene mit Hilfe von Methoden zu ergründen, die den Naturwissenschaften direkt entlehnt sind. Als sein zentrales Merkmal gilt vielmehr der Glaube an die Existenz von Geistern, die nicht an das Raum-Zeit-Kontinuum gebunden sind und aus dem Jenseits heraus im Diesseits wirken können. So definierte etwa der Generalmajor a.D. Josef Peter 1922 den Spiritismus als diejenige Lehre, »welche an das Fortleben der Seele des Menschen glaubt und an die Möglichkeit, daß die Verstorbenen – die »Geister« – mit den Lebenden verkehren können.«¹⁵ Peter zufolge müsse

¹⁴ C. du Prel, *Der Spiritismus*, Leipzig [1893], 15; Ders., *Die Magie als Naturwissenschaft*, 2 Bde., Jena 1899, hier Bd. 1: *Die magische Physik*, 8. Zur Person etwa den Nachruf *In memoriam Carl du Prel*, in: *Psychische Studien* 51.9 (1924), 559 f.

¹⁵ J. Peter, *Geschichte des neueren Spiritismus*, Pfullingen (Württemberg), 1922, 5.

vor allem zwischen einem ernsthaften Spiritismus und dem »Offenbarungspiritismus« unterschieden werden; nur letzterer würde sich der Praxis des absichtsvollen Anrufens, der »Zitationen von Abgeschiedenen« bedienen. Im eigentlichen und alleine ernstzunehmenden Spiritismus hingegen träten menschliche Medien als Vermittler zwischen den Lebenden im Diesseits und den Geistern im Jenseits auf, in deren Körper sich die Geister kurzfristig und vorübergehend reinkarnieren würden. In eigens einberufenen und nach strengem Reglement abgehaltenen Sitzungen, den so genannten Séancen, teilten die zumeist weiblichen und idealiter präpubertären Medien dann die Botschaften der Verstorbenen in »Trancereden« mit. Häufig kam es zu Übertragungsschwierigkeiten, so daß die Nachrichten im Anschluß aufwendig dechiffriert werden mußten.¹⁶ Allerdings waren auch hier die begrifflichen Grenzen und definitorischen Unterscheidungen überaus fließend. Beispielsweise gab es eine große Anzahl »gemäßigter« Spiritisten, die nicht an die Existenz von Geistern per se, wohl aber an die natürliche Echtheit der während der Séancen produzierten und von ihnen sorgfältig dokumentierten Phänomene glaubten. Diese vermochten sie kaum hinreichend zu erklären, legten jedoch besonderen Wert darauf, daß sie zumindest als Ergebnisse exakter, oftmals experimentell gestützter Beobachtungen gelten konnten. Er bekenne sich nur insofern zum Spiritismus, ließ so ein emeritierter Professor für Maschinenteknik 1898 die Leser seiner »Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus« wissen, »als ich die Möglichkeit der Echtheit und objektiven Realität der sogenannten spiritistischen Phänomene behaupte, während ich hinsichtlich der Erklärung derselben noch keinen über jeden Zweifel erhabenen Anhaltspunkt habe.«¹⁷

Gerade in einem philosophiehistorischen Kontext muß eindeutig zwischen *Spiritismus* einerseits, *Spiritualismus* andererseits unterschieden werden, selbst wenn sich der zweite Begriff in den Quellen häufig im Sinne des ersten gebraucht findet und hier auch unter Zeitgenossen nur selten terminologische Einigkeit herrschte. Grundsätzlich war Spiritualismus im deutschen Sprachraum bereits sehr viel früher als philosophischer Begriff etabliert, der allgemein eine Weltsicht bezeichnete, nach der das zukünftige Leben im Jenseits als das eigentliche galt, während die irdische Existenz als ein kurzes Zwischenstadium begriffen wurde und lediglich der Vorbereitung auf das Nachher diene. Etwa ab den 1870er Jahren erhielt der Begriff des Spiritualismus dann dadurch eine zusätzliche Bedeutung, daß ihn angloamerikanisch orientierte Anhänger des Spiritismus als Eigenbezeichnung zu verwenden begannen. Diese glaubten an Kontakte zu Geistwesen aus dem Jenseits und versuchten so, sich von einem für plebejisch und marktschreierisch gehaltenen kardecianischen *spiritisme*

¹⁶ Ebd., 10–15.

¹⁷ M. Seiling, *Meine Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus*, Leipzig 1898, 1.

abzusetzen.¹⁸ Dem angloamerikanischen *spiritualism* entspricht im Deutschen folglich Spiritismus, nicht Spiritualismus. Auch wenn beide oftmals uneindeutig verwendet und fälschlicherweise immer wieder miteinander verwechselt werden, sind die beiden Begriffe im Deutschen auch heute noch keineswegs deckungsgleich: Wie skizziert steht Spiritualismus für die ältere, fest umrissene philosophische Lehre, die alles Wirkliche als Geist beziehungsweise dessen Erscheinungsformen begreift, während nur der Begriff Spiritismus im oben beschriebenen Sinne den Glauben an Erscheinungen der Geister von Verstorbenen aus dem Jenseits bezeichnet.

Okkultismus und Spiritismus standen damit in einem mindestens doppelten Spannungs- und Konkurrenzverhältnis: einerseits zur empirischen Naturwissenschaft und zum philosophischen Materialismus, andererseits zu Religion, Religiosität und romantischer Naturphilosophie. Strukturelle Überschneidungen, Anleihen und Übernahme einzelner organisatorischer Elemente gab es in beide Richtungen. Für den Bereich der Religiosität sei nur an die von David Blackbourn so eindringlich analysierten Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen in den Jahren nach 1876 erinnert, welche in einen Zusammenhang mit den sehr viel langfristigeren Prozessen der Säkularisierung und Entkirchlichung, dem in den frühen 1870er Jahren einsetzenden Kulturkampf sowie anderen religiösen Erweckungsbewegungen zu stellen sind. Sie fielen damit zeitlich präzise mit dem eingangs beschriebenen Wiedererstarren der öffentlichen Präsenz des deutschen Spiritismus ab den späten 1870er Jahren zusammen. Die Beschleunigung des religiösen Strukturwandels im 18. und 19. Jahrhundert hatte eine weitgehende Proliferation religiöser Gruppierungen zur Folge, so dass um die Jahrhundertwende ein extrem breites Spektrum parallel nebeneinander bestehender Organisationsformen mit einer sowohl horizontal als auch vertikal großen sozialen Varianz existierte. Thomas Nipperdey hat hierfür den Begriff der »vagierenden Religiosität« geprägt. Die Übergänge von spiritistischen, an Geister glaubenden Bewegungen über charismatisch-chiliasistische Sekten, bei der sich Geisterwesen im Rahmen ekstatischer Rituale ebenfalls zu Wort melden konnten, bis hin zu strikt hierarchisch strukturierten Logen und kirchenähnlichen Organisationsformen waren dabei sehr fließend.¹⁹

¹⁸ Unter dem Pseudonym Allan Kardec wurde der französische Schriftsteller und Spiritist Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804–1869) nach 1860 international bekannt, insbesondere durch sein *Buch der Geister* (Wien 1868).

¹⁹ D. Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993; L. Hölscher, *Säkularisierungsprozesse im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Ein Vergleich zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft*, in: H.-J. Puhle (Hg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur*, Göttingen 1991, 238–258; Th. Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, hier 143.

Exakten Mitgliederzahlen der okkultistischen Zirkel und Organisationen des späten 19. Jahrhunderts beizukommen ist unmöglich, zumal sich ein Großteil der Aktivitäten im nicht-organisierten und häufig bewußt nach außen abgeschotteten privaten Bereich abspielte. Gleichzeitig galt es, gezielt in der Öffentlichkeit zu wirken, da nur so die Rekrutierung neuer Mitglieder und damit die Stärkung der Bewegung möglich war. Als internationales Vorbild galt die 1882 in London gegründete *Society for Psychical Research*. Zu den bekannteren deutschen Gruppierungen zählten der 1877 gegründete, 1884 neukonstituierte spiritualistische Verein *Psyche* und die *Wissenschaftliche Vereinigung »Sphinx«* in Berlin; 1896 wurde als Dachorganisation der *Verband deutscher Okkultisten* gegründet. Etwa ab den 1890er Jahren lassen sich dann spiritistische Vereine in ganz Deutschland nachweisen, von denen mehrere gemeinsam ab 1893 eine Vereinszeitschrift herausgaben, die unter dem Titel *Die Übersinnliche Welt: Monatsschrift für wissenschaftliche Begründung des Okkultismus* immerhin bis 1926 erschien und als deren Zweck die »möglichst allseitige Untersuchung und Erörterung übersinnlicher Tatsachen und Fragen« angegeben wurde.²⁰ In quantitativer Hinsicht handelte es sich bei der Mehrzahl dieser zum Teil recht kurzlebigen Gruppierungen um marginale Zusammenschlüsse, die gleichwohl zentrale Fragen zu stellen vermochten und damit vor allem philosophie- und wissenschaftshistorisch bedeutsame Auseinandersetzungen wie den Materialismus- oder auch den Ignorabimus-Streit zumindest an sozialer Breitenwirkung um einiges übertrafen. Zu den von ihnen massenwirksam verhandelten Problemen zählten etwa die Frage nach dem grundsätzlich Wissbaren, der Verlässlichkeit menschlicher Sinneswahrnehmung, der Grenze zwischen Leben und Tod sowie der Möglichkeit eines Weiterlebens im Jenseits.

Selbstverständlich wurden im diskursiven Spannungsfeld von Wissenschaft, Religion und Öffentlichkeit zahlreiche höchst kontroverse (Selbst-)Verständigungsdebatten über denjenigen Ort ausgetragen, der dem Studium des Jenseitigen, Übersinnlichen und Metaphysischen inner- oder außerhalb der Wissenschaften zuzuweisen sei, beispielsweise 1879 zwischen dem Hallenser Philosophieprofessor Hermann Ulrici (1806–1884), dem Leipziger Wahrnehmungspsychologen Wilhelm Wundt (1832–1920) und dem Philosophen Immanuel Hermann von Fichte (1796–1879), Johann Gottlieb Fichtes Sohn und seit 1842 selbst Ordinarius in Tübingen.²¹ Und wenn es umgekehrt auch

²⁰ Hilfreich, aber nicht immer zuverlässig H.-J. Glowka, *Deutsche Okkultgruppen 1875–1937*, München 1981; vgl. auch L. Engel (Hg.), *Adress-Buch vereinter Wahrheit-Sucher. Vereint mit dem Adress-Almanach okkultischer Vereine und Zeitschriften, zusammengestellt von Max Rahn*, Bitterfeld 1896. *Die Übersinnliche Welt. Monatsschrift für wissenschaftliche Begründung des Okkultismus*, 33 Bde., Berlin 1893–1926.

²¹ Vgl. H. Ulrici, *Der sogenannte Spiritismus – eine wissenschaftliche Frage*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 74 (1879), 239–271; W. Wundt, *Der*

entschieden zu kurz greifen würde, Wirkung und Bedeutung des Ignorabimus-Streites für dieses, in den 1870er Jahren kaum streng umrissene, da überhaupt erst im Entstehen begriffene Feld als grundsätzlich »außerhalb« der Wissenschaften gelegen zu klassifizieren, ist er aus okkultismushistorischer Perspektive jedoch sicherlich *nicht* zu solchen zentralen Selbstverständigungsdebatten zu rechnen. Wenn man dennoch nach einer charakteristischen Metapher suchen möchte, scheint das Bild eines ebenso verhaltenen wie verzögerten Echos wohl eher zuzutreffen als jenes einer Spiegelung.

Obschon die Suche nach der einen Weltformel im Okkultismus keinerlei Rolle spielte und »Geister« paradoxerweise in einem sehr viel konkreteren Sinn als im Du Bois'schen thematisiert wurden, waren die Grenzen des Naturerkennens für Okkultismus wie für Ignorabimus gleichermaßen konstitutiv, wenngleich auf diametral entgegen gesetzte Art und Weise. Während Du Bois-Reymond zufolge alle Wissenschaft mit dem »Supernaturalismus« überhaupt aufhörte, setzte sie für überzeugte Okkultisten dort erst richtig an. In der Tat erblickte Zöllner in den von ihm untersuchten Phänomenen dann auch nichts weniger als die »empirischen Fundamente einer neuen, in der Bildung begriffenen, Wissenschaft«, die er, darin selbst einem Vorschlag des Philosophen Fichte folgend, als »Transcendentalphysik« bezeichnet wissen wollte.²²

Explizit wissenschafts- oder erkenntnistheoretische Aussagen lassen sich nur höchst vereinzelt in der weit verzweigten, nahezu unüberschaubaren und längst nicht annähernd vollständig aufgearbeiteten okkultistischen Literatur der »langen Jahrhundertwende« nachweisen. Indes stellt der immer wieder erhobene Anspruch auf eine wissenschaftliche, d. h. eine auf Empirie und Experimente

Spiritismus. Eine sogenannte Wissenschaftliche Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Hermann Ulrici in Halle, Leipzig 1879; H. Ulrici, *Ueber den Spiritismus als wissenschaftliche Frage. Antwortschreiben auf den offenen Brief des Herrn Professor Dr. W. Wundt*, Halle 1879; J. Leeser, *Herr Professor Wundt und der Spiritismus*, Leipzig 1879; F. Zöllner, *Der Spiritismus und die sogenannten Philosophen. Offener Brief an Dr. Wilhelm Wundt, ord. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig*, in: Ders., *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 3, 1–82. M. E. Marshall/R. A. Wendt, *Wilhelm Wundt, Spiritism, and the Assumptions of Science*, in: W. G. Bringmann/R. D. Tweney (Hg.), *Wundt Studies. A Centennial Collection*, Toronto 1980, 158–175.

²² E. Du Bois-Reymond, *Die sieben Welträtsel*, in: Est. Du Bois-Reymond (Hg.), *Reden von Emil du Bois-Reymond in zwei Bänden*, Bd. 2, Leipzig ¹1912, 65–98 (dazu P. Haffner, *Das Ignoramus und Ignorabimus der neueren Naturforschung*, in: *Frankfurter Zeitgemässe Broschüren* 4.6 (1883), 155–182, hier insbes. 180–182); F. Zöllner, *Nachtrag zur Metaphysik des Raumes*, in: *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 2.2, Leipzig 1878, 1173–1189, hier 1182; Ders., *Die transcendente Physik und die sogenannte Philosophie. Eine deutsche Antwort auf eine »sogenannte wissenschaftliche Frage«*, in: *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 3, Leipzig 1879, XXIV; I. H. von Fichte, *Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen. Eine anthropologische Studie*, Leipzig 1878, 101.

gestützte Methodologie zweifellos nicht nur das zentrale Merkmal, sondern auch das Paradoxon schlechthin der Beschäftigung mit dem Übersinnlichen dar. Seinem Selbstverständnis nach rekurrierte der Okkultismus beständig auf das System der Wissenschaften, strebte jedoch in letzter Konsequenz die eigene Selbstauflösung an, da – so die Hoffnung – das, was zuvor noch als ›okkult‹ zu beschreiben war, irgendwann von den Naturwissenschaften vollständig erklärt werden würde. »Naturgesetze können nicht durchbrochen werden: ›Wunder‹ giebt es nicht; es geschieht nichts Übernatürliches,« hieß es etwa apodiktisch in einer vom Verein *Psyche* herausgegebenen Broschüre: »Was geschieht, vollzieht sich auf natürlichem Wege; nur kommt es darauf an, die noch unbekanntem Gesetze, nach welchen sich die sogenannten Wunder vollziehen, zu entdecken und festzustellen.«²³ Über Jahrzehnte hinweg begriff sich der Okkultismus als »werdende Wissenschaft«, wie eine Anfang der 1920er Jahre im Berliner »Pyramidenverlag Dr. Schwarz« erscheinende Buchreihe betitelt war. Vehement insistierten die Okkultisten auf der heuristischen Vorläufigkeit ihres gemeinsamen Unternehmens – und weigerten sich rundheraus, das Postulat einer »beschränkten Begreiflichkeit, einer Begreiflichkeit innerhalb der beschränkten Grenzen unseres Erkenntnisvermögens« anzuerkennen, als das das Ignorabimus in einer nach Du Bois-Reymonds Tod am 26. Dezember 1896 gehaltenen Gedächtnisrede etwas umständlich zusammengefaßt wurde. Damit hatten die Vertreter des Okkultismus allen in aufwendigen Experimenten und sorgfältigst dokumentierten Versuchsreihen evozierten merkwürdigen Phänomenen zum Trotz den Schulwissenschaften auch über Jahre hinweg jedoch nicht viel mehr als das kontinuierlich neu formulierte Versprechen eines für die nahe Zukunft zu erwartenden durchschlagenden Erfolges ihres Wissenschaftsmodells entgegensetzen.²⁴

III. Negation als Reaktion: Ignorabimus-Rezeption im Okkultismus

Aufgrund der eingangs beschriebenen ›Fünfjahreslücke‹ stieß der Ignorabimus-Streit in okkultistischen Zirkeln zunächst kaum auf Resonanz.²⁵ Eine erste Reaktion signalisierte jedoch sogleich Abwehr und gab damit die Tonart

²³ Spiritualistischer Verein *Psyche*, Berlin (Hg.), *Der Spiritualismus. Entwicklung [sic!], Wesen und Tendenz desselben*, Berlin 1891, 12.

²⁴ H. Merlin, *Was ist Okkultismus und wie erlangt man okkulte Kräfte? Einführung in den modernen Okkultismus und die Geheimwissenschaften der alten Kulturvölker*, Berlin 1903, 10–24. Th. W. Engelmann, *Gedächtnisrede auf Emil du Bois-Reymond*, in: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1898*, Berlin 1898, 1–24, hier 13.

²⁵ Dies ist vermutlich auch der Grund, weshalb die einzige zu diesem Thema vorliegende Monographie (F. Vidoni, *Ignorabimus! Emil Du Bois-Reymond und die Debatte*

vor: Im November 1874 erschien in den von Alexander Aksákov (1832–1903), einem russischen Staatsrat, Schriftsteller und überzeugten Spiritisten, herausgegebenen *Psychischen Studien* eine mehrseitige Besprechung, die neben ihrem defensiven Charakter vor allem durch den Vorwurf einer unzulässigen Transgression auf Seiten Du Bois-Reymonds auffiel. Der Autor, Franz Hoffmann (1804–1881), Herausgeber der sämtlichen Werke des Münchener Philosophen Franz von Baader (1765–1841) und selbst Professor für theoretische und praktische Philosophie an der Universität Würzburg, besprach hier Du Bois-Reymonds Rede gemeinsam mit einer bereits in Pamphletform publizierten ausführlichen Kritik eines Wiener Nervenarztes namens Carl Langwieser und wies sie in ihren weit reichenden Ansprüchen entschieden zurück.²⁶ Mit der unverhohlenen Absicht, den Materialismus gründlich zu desavouieren und dabei nicht selten die Grenze zur reinen Polemik überschreitend, versuchte Hoffmann sowohl Widersprüche zwischen verschiedenen Arbeiten Du Bois-Reymonds als auch den Mangel an innerer Kohärenz des Ignorabimusvortrages aufzuzeigen, welchen er als reine Meinungsmache und »unwissenschaftliches Gerede von einem berühmten Naturforscher« abtat, das man nicht für möglich hielte, »wenn man es nicht gedruckt vor Augen sähe.«²⁷ In erster Linie warf Hoffmann dabei Du Bois-Reymond und dessen Kritiker Langwieser vor, sich ohne die Grundlage einer tragfähigen Erkenntnistheorie auf weit reichende, aber ungerechtfertigte metaphysische Aussagen zu kaprizieren:

»Was berechtigt denn den Materialisten, der consequenterweise keine apriorischen Erkenntniselemente anerkennen kann, Vorgänge zu behaupten, die nie Gegenstand der Erfahrung sein konnten und können? Wird denn hier nicht die todte Seinslehre in die absolute Werdenslehre aufgelöst und der Wirrwarr nicht verdoppelt? [...] Die Erfahrungswissenschaft als solche kann gar nichts über das wahre Wesen der Dinge, über Materie, Kraft, Leben, Geist und Gott ausmachen. Diese Untersuchungen gehören der Philosophie, insonderheit der Metaphysik an, und wer darüber mitsprechen will, muss erst wissen, was Philosophie und Metaphysik ist.«²⁸

Du Bois-Reymond selbst hatte sich Hoffmann zufolge eine unzulässige Grenzüberschreitung zuschulden kommen lassen, indem er den Zuständigkeitsbereich des Naturwissenschaftlers gezielt verlassen habe und nunmehr auf

über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M./Bern 1991) diesem verwickelten und nur wenig übersichtlichen Rezeptionsstrang nicht weiter nachgeht.

²⁶ F. Hoffmann, *Über die Grenzen des Naturerkennens. Zwei Recensionen*, in: *Psychische Studien* 1.11 (November 1874), 502–508; C. Langwieser, *Du Bois-Reymond's ›Grenzen des Naturerkennens‹*, Wien 1873.

²⁷ F. Hoffmann, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, a. a. O., 504.

²⁸ Ebd., 507 f.

fremdem Terrain wildere, von dem er qua Profession nichts verstehen könne und für das ohnehin seit langem ganz andere Disziplinen, insbesondere die Metaphysik, verantwortlich zeichneten.

Etwas anderthalb Jahre später veröffentlichte Hoffmann in derselben Zeitschrift dann einen weiteren, *Der Spiritualismus und die deutsche Philosophie* überschriebenen Aufsatz, aus welchem sein eigener, dezidiert pro-spiritistischer Ansatz sehr viel deutlicher hervorgeht als aus der umfangreichen, wenngleich weitgehend defensiven Besprechung von Du Bois-Reymonds Rede. Unter Rückgriff auf Kant, beide Fichtes, Schleiermachers, Hegel, Schelling, Schopenhauer und andere versuchte Hoffmann hier nachzuweisen, daß seit Leibniz im Grunde nicht ein einziger der bedeutenderen deutschen Philosophen »ohne alle Verwandtschaft zu spiritualistischen Ideenkeimen« gewesen sei. Aufgrund des Publikationsortes wie der Tatsache, daß Hoffmann wiederholt Themen wie Magnetismus, Somnambulismus, Psychologie, das Weiterleben der Seele im Jenseits, psychische Kräfte, Hellsehen, Ekstase etc. ins Feld führte, kann zweifellos davon ausgegangen werden, daß als sein Referenzrahmen nicht der philosophische Spiritualismus, sondern der in den 1870er Jahren immer stärker in Mode kommende Spiritismus im oben beschriebenen Sinne diene. Auch wenn die aneinander gereihten Zitate zwar ausführlich kommentiert, aber kaum durch ein eigenes Argument zusammengehalten wurden, lag das wissenschaftsstrategische Ziel einer solchen Bricolage deutlich auf der Hand: Das Herstellen bis dato vermeintlich unbeachtet gebliebener historischer Kontinuitäten diene nicht nur wie stets der Legitimierung des eigenen Ansatzes. Vielmehr galt es, das entsprechende Terrain für sich zu reklamieren und so eine feindliche Übernahme durch die »Naturwissenschaft, [...] die Weltbesiegerin unserer Tage« in Gestalt von Du Bois-Reymond noch gerade rechtzeitig zu verhindern. Hatte Hoffmann den Physiologen und Wissenschaftspolitiker zunächst rundheraus für unzuständig erklärt, versuchte er nun unter Rückgriff auf eine bestimmte philosophiehistorische Traditionslinie den Nachweis zu führen, daß dies ohnehin noch nie anders gewesen war. Grenzüberschreitungen waren erstrebenswert, so lange sie alleinige Sache der Philosophie blieben. Grenzen zwischen den Wissenschaften durften dabei indes keinesfalls infrage gestellt, geschweige denn übertreten oder verschoben werden – und schon gar nicht von einem Naturwissenschaftler.²⁹

Eine zweite, in ihrer eigentümlichen und überaus komplexen Mischung aus Polemik, Apologie und Eklektik schwierig und kaum erschöpfend zu deutende Intervention von über 130 Seiten Länge erschien erst 1878, das heißt sechs

²⁹ F. Hoffmann, *Der Spiritualismus und die deutsche Philosophie*, in: *Psychische Studien* 3.4 (April 1876), 171–176, hier 171. Ders., *Über die Grenzen des Naturerkennens*, a. a. O., 502.

Jahre nach Du Bois-Reymonds Rede und damit nach Ende der ›Fünfjahreslücke‹. Auch hier wurde um gezogene und überschrittene, neu gezogene und wiederum überschrittene Grenzen gestritten, und dies in gleich mehrfachem Sinn. Bezeichnenderweise hatte diese Reaktion derjenige verfaßt, auf dessen kontrovers diskutierte Experimente die neue Präsenz des Spiritismus im



Abb. 4: Karl Friedrich Zöllner, in: M. Wirth, *Friedrich Zöllner*, Leipzig 1882, Frontispiz.

öffentlichen Leben des deutschen Kaiserreiches überhaupt erst zurückzuführen war: der bereits erwähnte Leipziger Astronom und Astrophysiker Karl Friedrich Zöllner [Abb. 4]. Dessen akademische Karriere war zunächst in durchaus üblichen Bahnen und ohne besondere Auffälligkeiten verlaufen: Nach Studium und Promotion in Berlin und Basel wurde er in Leipzig habilitiert, wo er 1866 auch eine Professur erhielt. Anfangs durch Publikationen zur Photometrie hervorgetreten, hatte er sich dann der Astronomie zugewandt und als einer der ersten ihre Physikalisierung vorangetrieben. Einen gewissen Knick erlebte Zöllners Karriere jedoch 1872, als er mit der Veröffentlichung eines Aufsehen erregenden und ob seiner wissenschaftskritischen Polemik höchst kontrovers

aufgenommenen Werkes *Über die Natur der Cometen: Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis* das angestammte Terrain des Astrophysikers langsam, aber unwiderruflich zu verlassen begann. Fortan widmete er sich vorrangig, wenngleich keineswegs ausschließlich erkenntnistheoretischen Fragestellungen und entwickelte aus dieser Perspektive ein leidenschaftliches und sehr rigides Interesse für den Spiritismus. Über die Experimente mit Slade wurde Karl Friedrich Zöllner zu einem seiner vehementesten und öffentlich wirksamsten Verfechter in Deutschland, der nicht nur selbst den Naturwissenschaften entstammte, sondern zudem mit einem echten Professorentitel aufwarten konnte. Beides, alle Konventionen mißachtende Kollegendiffamierung wie unerbitterliches Eintreten für die spiritistische Sache, ließen ihn jedoch zusehends in die persönliche Isolation geraten und zu einem professionellen Außenseiter werden.³⁰

³⁰ J. C. F. Zöllner, *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig 1872, 1883. Zu Zöllner liegen zwei unterschiedliche Biographien vor, die beide ihre eigenen Schwierigkeiten haben. Vgl. F. Koerber, *Karl Friedrich Zöllner. Ein deutsches Gelehrtenleben. Nebst einem vollständigen, alphabetischen Sachregister zu den wissenschaftlichen Werken F. Zöllners*, Berlin 1899, sowie D. B. Herrmann, *Karl Friedrich Zöllner*, Leipzig 1982. Für eine Übersicht über seine Publikationen siehe J. Hamel,

Zöllners buchstäbliche ›Abrechnung‹ mit dem Ignorabimus findet sich im ersten Band seiner so genannten *Wissenschaftlichen Abhandlungen*. Unter diesem Titel gab er ab 1878 seine eigenen gesammelten Werke in vier Bänden gleichsam prämortem selbst heraus, wenngleich in wenig zwingend scheinender Reihenfolge und mit nur schwerlich erkennbarem innerem Zusammenhang. Seine im Kometenbuch zum ersten Mal erprobte ›rhetorische Großstrategie‹ findet sich hier weiter verfolgt und noch ausgebaut: Einerseits spiegelt die Vielzahl der behandelten Themen und vorhandenen Textsorten Zöllners Erkenntnisinteressen und vielfältige Aktivitäten, andererseits steht als Ergebnis ein absolut unklassifizierbares wissenschaftskritisches Konglomerat, das alle Genre Grenzen geflissentlich ignoriert und an polemischer Schärfe oftmals kaum zu übertreffen ist. Ganz offensichtlich orthodox naturwissenschaftlich ausgerichtete Abhandlungen wechseln sich dabei mit philosophischen Spekulationen ab, sind aber stets von ausufernden Fremd- und Eigenzitate, Querweisen und überscharfer Kollegenschelte durchwirkt. Zöllners Schriften seien alles zugleich, hat ein Wissenschaftshistoriker treffend dieses eruptive, alle Gattungsbegriffe sprengende und literarische Konventionen gezielt mißachtende Potpourri wissenschaftspolitischer, erkenntnistheoretischer und rein persönlicher Abrechnungen wie aggressiven Kollegen-*bashings* charakterisiert: »physikalische Abhandlung, historischer Exkurs, philosophische Betrachtung, vaterländischer Appell, persönliche Polemik, Zeitungsausschnittsammlung, Poesiealbum und Reprintunternehmen: ein nicht abreißender polemischer Erguß von mehr als 3500 Seiten in ganzen zweieinhalb Jahren.«³¹

Wie angedeutet zieht sich Zöllners Abrechnung mit Du Bois-Reymond dabei über 130 Seiten lang hin. Grundsätzlich ging Zöllner ähnlich induktiv

Bibliographie der Schriften von Karl Friedrich Zöllner, 1834–1882, Berlin-Treptow 1982. Siehe darüber hinaus in chronologischer Reihenfolge F. Luttenberger, *Friedrich Zöllner, der Spiritismus und der vierdimensionale Raum*, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 19 (1977), 195–214; F. Krafft, *Astrophysik contra Astronomie. Das Zurückdrängen einer alten Disziplin durch die Begründung einer neuen*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 4 (1981), 89–110; W. H. Stromberg, *Helmholtz and Zöllner. Nineteenth-Century Empiricism, Spiritism, and the Theory of Space Perception*, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 25.4 (1989), 371–383; K. B. Stauber, *Tying the Knot. Skill, Judgement and Authority in the 1870s Leipzig Spiritistic Experiments*, in: *British Journal for the History of Science* 34.1 (2001), 67–79; A. Kümmel/J. Steckiewicz, *Leipzig 1877. Medienepistemologische Zugänge zu Karl Friedrich Zöllners Experimenten mit Henry Slade*, in: A. C. T. Geppert/A. B. Braidt (Hg.), *Orte des Okkulten*, Wien 2003, 72–95. Mit Abstand am besten Ch. Meinel, *Karl Friedrich Zöllner und die Wissenschaftskultur der Gründerzeit. Eine Fallstudie zur Genese konservativer Zivilisationskritik*, Berlin 1991.

³¹ C. F. Zöllner, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 4 Bde., Leipzig 1878–1881, hier Bd. 1, Leipzig 1878, *Über Emil Du Bois-Reymond's Grenzen des Naturerkennens*, 289–416. Ch. Meinel, *Wissenschaftskultur der Gründerzeit*, a. a. O., hier 43, 34.

wie Hoffmann vor, tat dies aber in einer unvergleichlichen Schärfe und mit zunehmender Radikalität: Anstelle einer direkten Konfrontation mit Du Bois-Reymonds Zentralthesen oder einer expliziten Begründung, warum das »Supernaturalistische« sich keineswegs in einem »überaus schwierige[n] mechanische[n] Problem« erschöpfe, versuchte er mit Hilfe einer Vielzahl, oftmals seitenlanger Zitate zunächst Du Bois-Reymond eines halben Dutzend »logischer Denkfehler« zu überführen und begriffliche Inkonsistenzen wie methodologische Mängel nachzuweisen. Zusätzlich führte Zöllner ältere Arbeiten von Mayer und Kant gegen Du Bois-Reymond und Helmholtz ins Feld, um die grundsätzliche intellektuelle Unoriginalität ihres gesamten Unterfangens aufzuzeigen. Aufgrund des unsicheren Fundamentes würden alle ihre Überlegungen notwendig »in ein Nichts« zusammen fallen, und man werde ihnen zukünftig höchstens »einen historischen Werth zuerkennen« können.³²

Interessanterweise spielten auch hier explizit pro-okkultistische Sachargumente keinerlei Rolle, obwohl Du Bois-Reymonds Ausführungen gleich mehrfach diese Möglichkeit eröffnet hätten. Vielmehr begaben sich beide, Hoffmann wie Zöllner, auf das angestammte Terrain des Gegners und versuchten ihn dort zu schlagen, selbst wenn sie sich für ihre wiederholten Attacken stets Nebenkriegsschauplätze aussuchten, auf denen sie dann eher konzeptionell provozierten als argumentativ stritten. Zöllners Auseinandersetzung mit den von Du Bois-Reymond postulierten Erkenntnisgrenzen erschöpfte sich in ätzender Kritik und beleidigender Polemik: Immer wieder geißelte er das »ebenso hochmüthige wie unlogische ›Ignorabimus‹«, echauffierte sich über die »leeren Phrasen Emil Du Bois-Reymond's in seinen Reden über die Grenzen des Naturerkennens« und machte wiederholt – »falls es jemandem noch nicht deutlich geworden sein sollte« – darauf aufmerksam, daß er sich keineswegs zu den Bewunderern von dessen Scharfsinn rechne.³³ Zöllners Angriffe gingen so weit, daß er Du Bois-Reymond »mangelhafte Literaturkenntnis« nachzuweisen suchte, ein »kurzes Gedächtnis« und »unbegrenzte Selbstgefälligkeit« diagnostizierte, ihm »eine grosse Beschränktheit seines [...] Denkvermögens« bescheinigte und zuletzt punktgenaue Verbesserungsvorschläge für zukünftige Auflagen machte.³⁴

Nach etwa zwei Dritteln kippt der Text dann vollends und wird zur reinen Anklageschrift. Immer wieder breche bei Du Bois-Reymond der Franzose durch, polemisierte Zöllner, und seine »Eitelkeit sowie die Hohlheit und das Widerspruchsvolle seiner Phrasen« stempelten ihn schlichtweg zum undeut-

³² E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, a. a. O., 451. C. F. Zöllner, *Über Emil du Bois-Reymond*, a. a. O., 292.

³³ Ebd., 369. C. F. Zöllner, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 3, XLIV, 36.

³⁴ C. F. Zöllner, *Über Emil Du Bois-Reymond*, a. a. O., 326, 308, 359, 334.

schen »Victor Hugo in der Wissenschaft.«³⁵ Zöllners nicht enden wollende Abrechnung kulminiert zu guter Letzt in einem ebenso abstrusen wie bizarren Szenario: In Form einer 40 Seiten langen literarischen Fiktion, in deren Verlauf unter anderem der Geist Friedrichs des Grossen, Bismarck, Newton, Luther, Kant, Gutenberg, Kopernikus, Kepler, der Kaiser mit seiner Frau, ein Geistlicher sowie »drei Geister erschlagener Germanen vom Teutoburger Walde« auftreten, wird Du Bois-Reymond am Sedantag 1877 der Prozeß gemacht, um »dem eitlen Scheine die Maske vom Antlitz zu reissen und einen übermüthig gewordenen Franzosen vor den Augen der ganzen Welt intellectuell und moralisch zur Raison zu bringen!« Zur Strafe wird er zunächst gezwungen, seitenweise aus Fichtes *Reden an die deutsche Nation* vorzulesen. Daß sich der fiktive Du Bois-Reymond in seiner anschließenden Verteidigungsrede die Behauptung der Existenz unüberwindlicher Grenzen »auf dem Gebiete des Sittlichen ebenso wie auf dem der Erkenntniß« noch einmal zu wiederholen traut, hilft ihm herzlich wenig – zuletzt wird der »Delinquent« kurzerhand zum Tode durch Sturz von der Loreley verurteilt und das Urteil zur großen Genugtuung aller Beteiligten in einer dramatischen Szene unmittelbar vollstreckt: »Der Berg [erbebt] von unterirdischem Donner, die Riesen verschwanden und unter dreimal donnerndem Hurrah! des geistigen Leibregiments der HOHENZOLLERN schlugen die Wogen des Rheines hoch aufspritzend über dem Haupte des Schuldigen zusammen.« Sein noch im Sterben mehrfach ausgerufenes »*Laboremus! Laboremus!*« wird von den Bergen zurückgeworfen und als Echo auf ein frommes »*Oremus! Oremus!*« verkürzt. Zöllner selbst gerierte sich als Richter, Hohepriester und Rächer der von Du Bois-Reymond so schmäzlich verratenen Wissenschaften in einer Person. Dessen Grenzüberschreitungen schienen ihm so ungeheuerlich, dass er keinen anderen Ausweg sah, als Du Bois-Reymond in der Fiktion dafür zum Tode verurteilen zu lassen.³⁶

Zumindest in diesem einen Fall scheinen Zöllners Attacken zusätzlich von einem handfesteren persönlichen Motiv getragen worden sein, auch wenn sich dieses aus den vorhandenen Akten nur in groben Umrissen erschließen läßt und die beschriebene Transgression ohnehin nicht befriedigend erklären kann. Zöllner und Du Bois-Reymond kannten sich offenkundig seit vielen Jahren: Zöllner selbst führte in einem frühen handschriftlichen Lebenslauf an, noch während seines Studiums in der zweiten Hälfte der 1850er Jahre an der Berliner Universität Vorlesungen zur Nervenphysik bei Du Bois-Reymond gehört zu haben. Knapp zwei Jahrzehnte später reagierte dieser in einem persönlich an Zöllner gerichteten Schreiben zunächst eher verhaltend auf das ihm zugesandte

³⁵ Ebd., 371.

³⁶ Ebd., 372–416, Zitate 393, 372, 399, 410 [alle Hervorhebungen im Original, ACTG].

Exemplar des Kometenbuches, sah sich aber spätestens dann zu einer scharfen Kurskorrektur veranlaßt, als Zöllner mit Du Bois-Reymonds vermeintlicher Zustimmung groß für sich und sein Buch zu werben begann. Als Du Bois-Reymond daraufhin in der Öffentlichkeit nicht den leisesten Zweifel an seiner grundlegenden Ablehnung des Zöllnerschen Werkes und seiner Geringschätzung der sich dort findenden, für seine Begriffe nur naturwissenschaftlich sich gerierenden philosophischen Spekulationen ließ, ging Zöllner zum Gegenangriff über. Er überschüttete Du Bois-Reymond mit einer Vielzahl offener Briefe und fügte der zweiten, 1872 veröffentlichten Auflage des Kometenbuches gleich eine achtzigseitige, »Zur Abwehr« überschriebene Beilage an, in der er »zur Erläuterung über die subjective und objective Berechtigung [seiner] Polemik und zur Widerlegung von schriftlich an [ihn] gelangten Verdächtigungen« auch Auszüge ihrer privaten Korrespondenz veröffentlichte. Der dritten Auflage wurden Du Bois-Reymonds privat an Zöllner gerichtete Briefe vollständig als aufklappbare Faksimiles beigegeben.³⁷ Daß somit in der Folge noch ganz andere, weit über die mit dem Ignorabimus-Streit verbundenen epistemischen Differenzen hinaus und ins Persönliche hinein reichende Fragen zwischen den beiden Kontrahenten zur Verhandlung anstanden, lag auf der Hand und wird selbst ohne jegliches Psychologisieren überdeutlich.

Einer der ganz wenigen weitgehend unparteiischen Beobachter, der sich sowohl zum Okkultismus als auch unmittelbar zum Ignorabimus-Streit äußerte, war *drittens* und letztens der eingangs bereits kurz erwähnte Philosoph Jürgen Bona Meyer, der seit 1868 einen Lehrstuhl in Bonn bekleidete. Bereits im Sommer 1877 publizierte er einen mehrteiligen, durchgängig in einem wohlwollenden Tonfall gehaltenen Artikel in der *Gegenwart*, in dem er die »Thatsache dieser Wiederbelebung des Geisterglaubens« zum Anlaß nahm, einen ebenso sachlichen wie kritischen Überblick über die Entwicklung von Okkultismus und Spiritismus in Westeuropa und den USA zu geben.³⁸ Meyer zeigte sich durchaus angetan von den »vielen erzählten Thatsachen« und experimentell erzielten Ergebnissen und konnte eine gewisse Sympathie nicht verhehlen. Gleichzeitig forderte er aber eine stärkere Verwissenschaftlichung ein, bevor die okkultistische »Wunderwelt als Wahrheit anerkannt« werden könne. Die Spiritisten, stellte er – hier keine Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen machend –, zudem klar,

»legen besonders Gewicht darauf, daß nach ihrer Auffassung durch die Thatsachen das Dasein selbstständiger geistiger Substanzen neben der Körperwelt als festgestellt

³⁷ D. B. Herrmann, *Zöllner*, a. a. O., 11. *Nachlass Emil Du Bois-Reymond*. Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung. J. C. F. Zöllner, *Natur der Cometen*, Leipzig 1883, 357–443, hier 357, Anhänge 17 und 18.

³⁸ J. B. Meyer, *Glaube an Geistererscheinungen*, a. a. O., 265.

gelten kann. Sie betrachten sich insofern als [...] Gegner des Materialismus, der den Geist nur als eine Function des Körpers kennen will.«³⁹

Sieben Jahre später leitete derselbe Autor dann einen seiner regelmäßig in der *Zeitschrift für die gebildete Welt über das gesammte Wissen unserer Zeit und über alle wichtigen Berufszweige* erscheinenden Berichte, in dem er den Ignorabimus-Streit seiner Leserschaft ausführlich vorstellte, mit der Bemerkung ein, daß »der Streit über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Metaphysik« im Grunde auf die »alte Frage nach den Grenzen des Wissens« hinauslief – stellte aber ansonsten keinerlei direkten Bezug zwischen den beiden Debatten her.⁴⁰

Dies muß insofern als symptomatisch gelten: Obwohl eindeutig dieselbe Frage – wengleich aus zwei diametral entgegen gesetzten Perspektiven – zur Diskussion stand, gab es nur vereinzelt Berührungspunkte. Dadurch, daß sie sich standhaft weigerten, jegliche feste Grenzen des Wissens anzuerkennen, erwiesen sich die im Kampf gegen den Materialismus vereinten Okkultisten als szientistischer als die Naturwissenschaftler selbst. »Die Welt ist eben im Allgemeinen noch nicht reif für die wissenschaftliche Behandlung jener Erscheinungen,« hieß es etwa in einem Nachruf auf den 1882 verstorbenen Zöllner.⁴¹ Durch Meyers ersten Artikel sah sich denn der ehemalige Chefredakteur des *New Yorker Demokrat*, Georg Blöde, zu einem »Glaubensbekenntnis eines Spiritualisten« überschriebenen Leserbrief an die wöchentlich erscheinende *Gegenwart* veranlasst, in dem er den Spiritualismus – gemeint war der Spiritismus – als »die größte Bewegung des Jahrhunderts« bezeichnete und apodiktisch konstatierte:

»Der Spiritualismus ist die naturgemäße und nothwendige *Reaction* gegen den zum Gemeingut der Culturwelt der Gegenwart und zur Grundlage alles ihres Strebens gewordenen »*Materialismus*.« Der Gegensatz dieser ist zwar an sich ein uralter, aber in Bezug auf die *Waffen*, mit welchen der *moderne* Spiritualismus seinen uralten Gegner bekämpft, ist dessen Bewegung in der Gegenwart eine *neue* Erscheinung. Der Spiritualismus kämpft mit denselben Waffen, wie der Materialismus. Er ist nicht Theorie, Speculation, metaphysische Träumerei, seine Grundlagen sind *That-sachen* und das *Experiment*. Den Anspruch, welchen der moderne Spiritualismus auf Grund dieser erhebt, ist: daß die neue »Geistkunde« zu einem integrierenden und abschließenden Zweige der *Naturwissenschaft* erhoben und entwickelt werde.

³⁹ Ebd., 284.

⁴⁰ J. B. Meyer, *Der Ignorabimus-Streit*, in: *Zeitschrift für die gebildete Welt über das gesammte Wissen unserer Zeit und über alle wichtigen Berufszweige* 5 (1884), 168–176, hier 168.

⁴¹ M. Wirth, *Friedrich Zöllner. Ein Vortrag zum Gedächtniss gehalten im Akademisch-Philosophischen Verein zu Leipzig am 4. Mai 1882*, Leipzig 1882, 25.

Die neue Geistkunde ist *nicht Auflösung*, sondern *Erfüllung der modernen Wissenschaft*.«⁴²

Positiv gewendet sollte »Geistkunde« so nicht nur vollständig in das System integriert, sondern gleich zur neuen Leitwissenschaft erhoben werden. Das okkultistische Pendant zum Du Bois'schen Begriffspaar *ignoramus* und *ignorabimus* müßte demnach wohl *transcendimus* und *extendemus* lauten – und war insofern nicht weit von dem naturwissenschaftskritischen und nahezu konstruktivistischen *creabimus* entfernt, welches der unter dem Anagramm W. Hartenau publizierende Industrielle und spätere Reichsaußenminister Walther Rathenau (1867–1922) im März 1898 als positiven Alternativbegriff vorschlug und anstelle des starren und überkommenen Ignorabimus »mit entschlossener Hand an die Thore der Zukunft« geschrieben wissen wollte.⁴³

Zusammenfassend lassen sich drei Gründe dafür anführen, daß die Vertreter des Okkultismus zunächst kaum zu Du Bois-Reynolds Vorstoß Stellung bezogen und ihre unmittelbare Beteiligung an der andernorts heftig hin- und herwogenden Debatte auch in den darauf folgenden Jahrzehnten eher dürftig ausfiel:

Erstens ist auf unterschiedliche konjunkturelle Verläufe zu verweisen. Effektiv begannen Okkultismus und Spiritismus in Deutschland erst ein halbes Jahrzehnt nach dem Leipziger Vortrag vom August 1872 Fuß zu fassen und sich zu einer ebenso massen- wie breitenwirksamen Bewegung zu entwickeln, einiger publizistischer Vorläufer und entsprechender Denkschriften zum Trotz. Umgekehrt war der Ignorabimus-Streit auch im Winter 1877/78 noch lange nicht beigelegt, hatte aber nach fünf Jahren eindeutig an Schwungkraft eingebüßt.

Zweitens handelte es sich bei den Vertretern von Schulwissenschaften einerseits und denen des Okkultismus andererseits um soziokulturell höchst unterschiedlich verortete Personengruppen. Zweifelsohne entwickelte sich der

⁴² G. Blöde, *Glaubensbekenntnis eines Spiritualisten*, in: *Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben* 11.26 (30.06.1877), 416–418, hier 417 [Hervorhebungen im Original, ACTG]. Vgl. auch Chr. Ed. Baumstark, *Naturforschung und Wunderglaube*, in: *Deutsche Blätter. Eine Monatsschrift für Staat, Kirche und sociales Leben* (März 1875), 178–190, und F. Wollny, *Naturwissenschaft und Occultismus*, Berlin 1902.

⁴³ W. Hartenau [= Walther Rathenau], *Ignorabimus*, in: *Die Zukunft* 25 (19.03.1898), 524–536, hier 536: »Das stolze letzte Zeitalter des Realismus und der Naturwissenschaft ist verwelkt; es hat Früchte getragen, aber nicht für den Geist. [...] Ja, es giebt jenseits der Naturerkenntnis eine Erkenntnis, die freier und reicher, nicht obgleich, sondern weil sie persönlicher ist. Darum löschen wir von den alten Tafeln das starre Gebot »Ignorabimus« und schreiben mit entschlossener Hand an die Thore der Zukunft: »Creabimus.«

Okkultismus im späten 19. Jahrhundert zu einer ebenso populären wie populären Massenbewegung, aus deren Kreisen zur Selbst- und Fremdlegitimation immer wieder Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit erhoben wurde. Mitnichten bedeutete dies jedoch, daß er in der akademisch verfaßten Wissenschaft entsprechend angekommen oder von deren Vertretern vollständig akzeptiert worden wäre. Selbst innerhalb eingefleischter okkultistischer Zirkel gab es viele, die mindestens eine höhere Schule oder sogar die Universität besucht hatten – Quantität und Qualität der unzähligen Abhandlungen, Aufsätze, Pamphlete und Anleitungen zum Thema lassen keinen anderen Schluß zu. Dennoch schlugen nur die wenigsten eine akademische Karriere ein, sondern forschten und publizierten vielmehr als Privatpersonen und -gelehrte. Als solche sahen sie sich vermutlich kaum veranlaßt, sich aktiv an rein akademischen, primär in Professorenkreisen und Intellektuellenzirkeln geführten Debatten zu beteiligen. Aus einer solchen Perspektive müssen die beiden Philosophen Hoffmann und Meyer sowie der Astrophysiker Zöllner eindeutig als Ausnahmen gelten: Als ordentliche Professoren mit einem ausgewiesenen Interesse am Studium des Übersinnlichen versuchten sie, sich zwischen beiden sozialen Welten gleichermaßen zu bewegen, und es ist kein Zufall, daß gerade Zöllner – der herausragendste und lautstärkste Dissident, zugleich der »letzte deutsche Professor, der im 19. Jahrhundert mit eigenen Veröffentlichungen zugunsten des Spiritismus auftrat« – schließlich an diesem soziokulturellen Spagat scheiterte.⁴⁴ Über punktuelle Zusammenstöße hinaus gelang es den Vertretern von Schulwissenschaften und Okkultismus deshalb nicht, miteinander ins Gespräch zu kommen und die epistemische Mesalliance aufzulösen, weil sie in sehr unterschiedlichen sozialen Kreisen beheimatet waren, an die sie ihre jeweiligen Vorträge und Publikationen primär adressierten.

Das *dritte* und letzte Argument bezieht sich auf einander ausschließende Erkenntnisansprüche und inkompatible Wahrheitsbehauptungen. Es ist das grundlegendste und mit dem Begriff der »epistemischen Mesalliance« bereits angedeutet worden. Die ausgebliebene Auseinandersetzung muß auf Seiten der Okkultisten nicht nur grundsätzlich als Konsequenz eines weit reichenden Szientismus, sondern zugleich auch als Resultat eines klassischen Positionierungsdilemmas begriffen werden. Einerseits nahmen die Okkultisten für sich in Anspruch, als einzige *jenseits* der überkommenen Grenzen des Naturerkennens zu operieren und so das Weltdeutungsmonopol der etablierten Schulwissenschaft aufbrechen zu können. Andererseits hofften sie, durch hyperwissenschaftliche Vorgehensweise von der unangefochtenen Autorität der Naturwissenschaften zu profitieren, um so in naher Zukunft eine vergleichbare gesellschaftliche Respektabilität zu erlangen und ähnlich weit reichende Anerkennung zu

⁴⁴ D. Sawicki, *Leben mit den Toten*, a. a. O., 305.

genießen. Auf der einen Seite stellten sie deren epistemische Grundlagen so gründlich wie nötig und nachhaltig wie möglich infrage, auf der anderen Seite meinten sie, unbedingt der weltanschaulichen Autorität der Naturwissenschaften zu bedürfen und sich vor allem in habituell-methodologischer Hinsicht an diesen orientieren zu müssen, um überhaupt nur ansatzweise gesellschaftlich akzeptiert und nicht länger als (ver-)störender Fremdkörper im System der Wissenschaften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wahrgenommen zu werden. Zusammen genommen führte beides in die diskursive Sackgasse, zu einer selbstverschuldeten Bewegungsunfähigkeit, die zwar zeitweilig durch ironische Spitzen und polemische Attacken durchbrochen, nicht aber grundsätzlich aufgehoben werden konnte.

Selbst hier, an den alles andere als fixierten und dafür umso vehementer umkämpften Rändern des Wissenschaftssystems bewahrheitete sich das berühmte Wort vom »naturwissenschaftlichen Zeitalter«, das Werner von Siemens (1816–1892) 1886, knapp fünfzehn Jahre später, ebenfalls vor der *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte* in die Debatte einbrachte und welches im folgenden als Diagnose und Losung, Referenzpunkt und Formel zugleich eine dem Ignorabimus-Schlagwort ganz ähnliche Karriere erlebte und sich selbst zum viel beschworenen Signum entwickelte.⁴⁵ Mit seiner lange nachwirkenden Rede »Die Grenzen des Naturerkennens« habe »der geistvolle Berliner Physiologe« Du Bois-Reymond passenderweise nur ein Jahr nach der Reichsgründung mit zwei kurzen Stichworten nichts weniger als »das Herrschaftsgebiet der mächtig voranschreitenden Naturwissenschaft« abgesteckt, kommentierte ein anderer, nicht minder einflussreicher Berliner Gelehrter, der Pädagoge und Philosoph Eduard Spranger (1882–1963).⁴⁶ Es war genau dieser umfassende und überaus erfolgreich durchgesetzte Herrschaftsanspruch der Naturwissenschaften, der zur Lähmung der Okkultisten führte, da er eine klaffende Lücke in ihrem Argumentationsgang offenbarte. Der Versuch der Partizipation an der weltanschaulichen Autorität der Naturwissenschaften bei gleichzeitiger Herausforderung ihrer epistemischen Grundlagen erwies sich als unmöglich und führte zu einem Dilemma, das zu lösen auch keine noch so überscharf formulierte Polemik helfen konnte. Einmal in die Defensive geraten, gelang es den Okkultisten nicht mehr, sich daraus zu befreien.

⁴⁵ W. Siemens, *Das naturwissenschaftliche Zeitalter*, in: *Tageblatt der 59. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Berlin* 59.3 (19.09.1886), 92–96.

⁴⁶ E. Spranger, *Gedenkrede zur 150-Jahr-Feier der Gründung der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin. Rede bei der feierlichen Immatrikulation am 31.05.1960*, Tübingen 1960; hier zitiert nach ders., *Berliner Geist. Aufsätze, Reden und Aufzeichnungen*, Tübingen 1966, 211 f.

IV. Ignorabimus 1913

Versteckte Seitenhiebe und diffamierende Anspielungen auf den Ignorabimus-Streit lassen sich im umfangreichen okkultistischen Schrifttum der Jahrhundertwende immer wieder nachweisen, doch finden sich diese niemals als zentraler Stelle ausgeführt. So verwies etwa Du Prel in seiner *Einleitung in das Studium der Geheimwissenschaften* – einem Bändchen, das auf einer zunächst in der *Sphinx* publizierten Serie von Artikeln beruhte, die dann noch einmal gemeinsam als *Das Rätsel des Menschen* Anfang der 1890er Jahre bei Reclam in Leipzig erschienen – gleich mehrfach ironisch-distanzierend auf Du Bois-Reymonds Ausspruch. Am Ende eines langen Absatzes, in dem die ganz unzweifelhaften Vorzüge der »transcendentalen« gegenüber der physiologischen Psychologie für nichts weniger als die Lösung des Leib-Seele-Problems hervorgehoben wurden, hieß es beispielsweise resümierend: »Wir unsererseits haben also keinen Grund zu dem Seufzer: Ignorabimus.« 1899, knapp zehn Jahre später, leitete er einen großen Essay über das Leben im Jenseits mit dem Satz ein: »Die Frage, von welcher Beschaffenheit unser künftiges Leben sein wird, gilt als eine von jenen, von denen es heißt: ignoramus, ignorabimus!« Exakte Kenntnis der entsprechenden Debatten und ihrer Bedeutung bei der Leserschaft nicht voraussetzend, stand das Ignorabimus inzwischen verkürzt für den Vorwurf selbstverschuldeter Ignoranz, an der es aus der Perspektive der etablierten Schulwissenschaften auch zukünftig nichts zu ändern gebe. Daß es sich von einer solchen, überaus unwissenschaftlichen, da vorurteilsbelasteten Haltung abzugrenzen galt, lag dann auf der Hand. Rhetorisch entscheidend war allerdings allein die mit großer Geste immer wieder aufs Neue vollzogene Abwehr- und Absetzbewegung, das ritualisierte (Wieder-)Herstellen entsprechender Distanz, nicht der präzise Verweis auf die entsprechenden Debatten und ihren argumentativen Gehalt. Auf eine paradoxe Art und Weise trug die »Verschlagwortung« des Ignorabimus zur Fixierung genau jener Grenzen bei, die die Okkultisten so in Rage brachten.⁴⁷

Effektiv und vollständig aufgelöst wurde die epistemische Mesalliance schließlich erst 1913, das heißt vierzig Jahre nach Du Bois-Reymonds Vortrag, zu einem Zeitpunkt, als die Debatte viel von ihrer Brisanz eingebüßt hatte. Es ist bezeichnend, daß die scheinbar so offenkundige diskursive Verknüpfung

⁴⁷ C. du Prel, *Das Rätsel des Menschen. Einleitung in das Studium der Geheimwissenschaften*, Leipzig 1892, 52; vgl. auch 15, 85; ders., *Tod*, 82; ders., *Die Magie als Naturwissenschaft. Erster Teil: Die magische Physik*, Jena 1899, 39, 50 f.; ders., *Der Aberglaube und die Wissenschaft*, in: *Der Salon für Literatur, Kunst und Gesellschaft* 10 (1881), 1177–1189; ders., *Materialismus und Moral*, in: *Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben* 29.14 (03.04.1886), 215–218.

von Ignorabimus und Okkultismus auch jetzt nicht von einem ihrer jeweiligen Vertreter, sondern von dritter Seite hergestellt und an einem kaum weniger abgelegenen und selbst nicht minder obskuren Ort vollzogen wurde: in dem heute als nahezu unspielbar geltenden dramatischen Hauptwerk des so genannten »konsequenten Naturalisten« Arno Holz (1863–1929) [Abb. 5].⁴⁸

Der zeitlebens um sein wirtschaftliches Überleben kämpfende, posthum indes zu einigem Ruhm gelangte und dann von Helmut Heißenbüttel sogleich zu einem »Vater der Moderne« gekürte Berliner Schriftsteller veröffentlichte in diesem Jahr eine über 450 Seiten lange Wissenschaftlertragödie, die exakt diesen Titel trug: *Ignorabimus*. Sie erschien als letztes Stück eines dreiteiligen Fin-de-Siècle-Zyklus *Berlin: Die Wende einer Zeit in Dramen*, an dem Holz seit 1896 gearbeitet hatte und auf dessen Erfolg er große Hoffnungen setzte. Ihre gänzlich unüberschaubare Anlage, die ausufernde Form und sprachliche Sperrigkeit, eine Unzahl detaillierter Regieanweisungen sowie nicht zuletzt Holz' vehementes Ablehnen aller textlichen Kürzungen haben jedwede ernsthafte Theaterrezeption indes bis heute nahezu vollständig verhindert. Nach seiner Veröffentlichung scheint das umfangreiche, zwölfstündige Stück überhaupt nur zweimal zur Aufführung gelangt zu sein, 1927 in Düsseldorf und 1986 im italienischen Prato nahe Florenz.⁴⁹



Abb. 5: Arno Holz. Zentral- und Landesbibliothek Berlin, Historische Sammlungen, Arno-Holz-Archiv.

Die konstruierte Dramatik dieser genu-

⁴⁸ A. Holz, *Ignorabimus*, Dresden 1913. Vgl. dazu E. Nidden, *Ignorabimus*, in: *Kunstwart und Kulturwart* 27.1 (Oktober 1913), 7–11.

⁴⁹ 1896 erschien die Komödie *Sozialaristokraten*, 1908 die Tragödie *Sonnenfinsternis*. Vgl. im vorliegenden Kontext vor allem D. Schickling, *Interpretationen und Studien zur Entwicklung und geistesgeschichtlichen Stellung des Werkes von Arno Holz*, Diss. phil. Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, Tübingen 1965, 212–238; W. Beimdick, *Arno Holz. »Berlin. Die Wende einer Zeit in Dramen«. Untersuchungen zu den Werken des Zyklusfragments*, Diss. phil. Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster (Westfalen), Münster 1966, insbes. 239–255; G. Schulz, *Arno Holz. Dilemma eines bürgerlichen Dichterlebens*, München 1974, hier 122–128; H. Scheuer, *Arno Holz' »Wende einer Zeit in Dramen«. Vom Milieustück zum Seelendrama*, in: *Text + Kritik* 121 (Januar 1994), 53–61; vgl. auch »Faust von Holz«, in: *Der Spiegel* 24 (09.04.1986), 186–189 sowie D. Polaczek, *Lärm und Aberglauben*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (23.06.1986). Holz' in Versform abgefasste Autobiographie (*Kindheitsparadies*, Berlin 1924) ist hierzu unergiebig.

inen Schmonzette, ihre verschachtelte Komplexität und hochkonzentrierte Aufladung mit einer Vielzahl basaler Probleme menschlichen Zusammenlebens würden jeder besseren Telenovela des frühen 21. Jahrhunderts zur Ehre gereichen und lassen eine maßstabsgetreue Zusammenfassung zu einem Ding schierer Unmöglichkeit werden. Obgleich das Stück quasi in *real time* innerhalb von nur zwölf Stunden, von Mittag bis Mitternacht, an einem einzigen Tag, dem 13. Mai 1912, und an einem einzigen Ort, der Berliner Villa des hoch angesehenen Universitätsrektors Prof. Dr. Dufroy-Regnier, spielt, werden in einer komplizierten und mehrfach verschränkten Familienkonstellation multiple Fälle angekündigten, vollzogenen oder gar erzwungenen Suizids, unkontrollierte Ausbrüche ekstatischer Leidenschaft, unterschiedliche Episoden vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs, Zwischenfälle mit wiederholt miteinander verwechselten Zwillingsschwestern, gebrochene Eide und unheilbare Krankheiten, getötete und langfristig ins Kloster abgeschobene Kinder sowie Neid, Mißgunst und Betrug aller Couleur unter den fünf dort versammelten Personen be- und verhandelt. Diese Ereignisse, deren Mehrzahl schon für sich genommen mehr als genug Stoff für je eigene Tragödien bieten würde, haben sich zum Teil bereits vor mehreren Jahren zugetragen. Sie kommen aber erst jetzt, im Verlauf einer großen Séance im Hause des Naturwissenschaftlers ans Tageslicht und spitzen sich zuletzt derart dramatisch zu, daß sie zum Tod von Dufroy-Regniers mediumistisch begabter Tochter Marianne führen, welche während der Sitzung von ihrer verstorbenen Zwillingsschwester heimgesucht wird.

Im Vordergrund des Gesamtstückes stehen dabei weniger die angesichts eines solchen Arsenal von Sünden, Lastern und Verfehlungen eigentlich nahe liegenden Fragen von individueller Schuld, Verstrickung und Einsamkeit auf der einen, Reue, Vergebung und göttlicher Erlösung auf der anderen Seite, sondern mindestens ebenso großkalibrige, faustische Probleme von Weltanschauung, Kontingenzbewältigung und Daseinsdeutung. Dabei hat sich Holz ganz offensichtlich intensiv bei Aksákow und du Prel über spiritistische und okkultistische Debatten der Zeit informiert und vor allem bei letzterem eine Vielzahl direkter Anleihen gemacht.⁵⁰ So verstricken sich seine Protagonisten immer wieder in leidenschaftliche Auseinandersetzungen und Fundamentaldebatten um den Okkultismus und die (Un-)Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Sofern man denn überhaupt von einer solchen sprechen kann, erwächst die Hauptspannung des Stückes keineswegs aus der ohnehin unüberschaubaren Vielzahl verschränkter Einzeldramen, sondern der epistemischen Polarität von Materialismus und Okkultismus. Erst bei Holz treffen die beiden hauptsächlichen Protagonisten – Emil Du Bois-Reymond und Karl Friedrich Zöllner

– dann auch wirklich aufeinander, und das über 450 Seiten hinweg. Holz lässt beide in kaum verhohlener Gestalt auftreten, ersteren in Form des Hausherrn Dufroy-Regnier, letzteren – allerdings im Vergleich sehr viel weniger eindeutig modelliert – als dessen Stiefbruder Dr. Ludwig Adrian Brodersen, der mit einer »Mundus explicatus! Das gelöste Welträtsel oder der durchhaune gordische Knoten« betitelten Arbeit habilitiert worden ist, eine viel versprechende akademische Karriere indes frühzeitig durch sein vehementes Eintreten für die okkultistische Sache ruiniert hat.

Ignorabimus bezieht keine eindeutige Position zum Für und Wider von Okkultismus vs. Ignorabimus. Jede Gesamtaussage des Dramas geht in dem kakophonisch anmutenden Potpourri sich gegenseitig neutralisierender Äußerungen der fünf Protagonisten und der Vielzahl der höchst detaillierten Regieanweisungen notwendig und vollständig unter. Und selbst wenn der Streit gleichen Namens nie direkte Erwähnung findet, wurde erst an diesem alles andere als zentralen Ort und zu einem solch späten Zeitpunkt die direkte Verknüpfung des naturwissenschaftlichen und okkultistischen Diskurses hergestellt. Daß dies überhaupt nur in einem fiktiven, von einem Außenseiter verfaßten Text möglich war, welcher zudem auf Jahre hinaus folgenlos, da nahezu unrezipiert und ungespielt blieb, ist dann auch keineswegs als historischer Zufall zu werten, sondern muß als weiterer Ausdruck eines tief greifenden und grundsätzlich unversöhnlichen Mißverhältnisses begriffen werden. Lediglich auf derart neutralen und von niemandem reklamierten Terrain konnten epistemische Grenzen überwunden werden, und selbst dort nur höchst bedingt. Auch vierzig Jahre nach Begründung dieses merkwürdigen Spannungsverhältnisses war der Okkultismus dem Ignorabimus alles andere als entronnen.

⁵⁰ Dazu W. Beimdick, *Holz*, a. a. O., 245–255.