

Robert Stockhammer

ZAUBERTEXTE

LITERATURFORSCHUNG

Herausgegeben für das
Zentrum für Literaturforschung

von Eberhard Lämmert

Robert Stockhammer

ZAUBERTEXTE

Die Wiederkehr
der Magie und die Literatur
1880–1945



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Titelbild: Szenenphoto aus »Der Golem, wie er in die Welt kam«,
Regie: Paul Wegener, Deutschland 1920 (Bundesarchiv – Filmarchiv, Berlin)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stockhammer, Robert :

Zaubertexte : Die Wiederkehr der Magie und die Literatur

1880–1945 / Robert Stockhammer – Berlin : Akad. Verl., 2000

(Literaturforschung)

Zugl.: Freie Univ. Berlin, Habil.-Schr., 1997

ISBN 3-05-003460-2

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2000

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil des Buches darf ohne Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Lektorat: Peter Heyl

Satz und Gestaltung: Petra Florath, Berlin

Druck: GAM Media GmbH, Berlin

Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer« GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort – Exposition – Gebrauchsanweisung

VI

ENTWURF EINER ALLGEMEINEN THEORIE DER MODERNEN MAGIE

1. Magie, Wissenschaft und Technik 2. Magie, Religion und Mystik 3
3. Zweck-ir-rationalität 4. *Mana*: Magie und Macht 5. Magie und
Sprache 6. Magie und Dichtung 7. Der magische Roman, der
Mythos und die Sprachmagie 8. »Supranaturalismus«: Der magische
Roman und die Realität 9. Magie in Deutschland 10. Braune Magie?

SPEZIELLE THEORIE DER MODERNEN MAGIE

I. Der Hypnotiseur, seine Sätze, seine Augen 57

1. Van Helsing und Charcot 2. Orte und Worte der phantastischen
Wissenschaft 3. Sprachmagie des Hypnotiseurs 4. Gehorsam und
Hörigkeit: Hypnose als Gegenmacht 5. Zur Poetik der Hypnose
6. Das Auge des Hypnotiseurs 7. Der Hypnotiseur im Kino
8. Der hypnotisierende und der hypnotisierte Erzähler 9. Hitler und
sein Augenzeuge

II. Medien und ihre Kontrolleure 88

1. Die Medien von Menlo Park 2. Die mediumistischen Erscheinungen
des Positivismus 3. Virtuelle Realität 4. Telephonanschluß im Abso-
luten 5. Schwarz-weiße und graue Magie: Kant gegen die Filmindustrie
6. Das Thomas Mannsche Phänomen und die Medien des Dr. Krokowski
7. Der D-i-c-h-t-r 8. *Écriture automatique* und Vision 9. Hitlers Medien

III. Der Schamane oder Das »magische Ich« 128

1. *Andreas*: Verlaufskurve
2. Zauberer, Medien und Schamanen
3. Der Yogi: Vom Doppel-Ich zum magischen Ich
4. Der hermeneutische Zauberer und sein wahrer Doppelgänger
5. Das Symbol in Okkultismus, magischem Roman und Poesie
6. Doppelgänger und Doppelroman: Das magische Ich in der Schrift
7. Die Sprachmagie des Kalauers
8. Die Masken des Magiers
9. Kant als Magier

IV. Der Alchemist und die Energie 162

1. Ein alchemistisches Labor auf der Weltausstellung
2. Rosenkreuzer und Radioaktivität oder Subjekt und subiectum
3. Die Darstellung des Ergon im Parergon
4. Die Sprache der Alchemie und die Alchemie der Sprache
5. Thot, der Alchemist als Rhetor
6. Scheidekunst und Unentscheidbarkeit
7. Magische Energie
8. Die Preisgabe der alchemistischen Sprache
9. Paracelsus-Bilder

V. Der Kabbalist – Extremphänomene der Sprache 191

1. Kabbala und »Kabbala«
2. Extremphänomene der Sprache und der Schrift
3. Tarot und Kabbala: Bild, Buchstabe und Zahl
4. Der Golem und der magische Zettel
5. Der Golem, das Bilderbuch und das Aleph
6. Immanente und von außen wirkende Magie der Sprache
7. Der Kabbalist von der AEG und seine Kritiker
8. Okkulte Eklektizismen und ihre Atomisierung
9. Von der »Kabbala« zur »urarischen Magie«

VI. Der Charisma-Träger und sein Kollektiv 225

1. Charisma und *mana*: Max Webers verzauberte Welt
2. Geheimbünde
3. Geheimländer
4. Der Charisma-Träger als Schamane und Hypnotiseur
5. »Sie«, die Zauberin (Exkurs)
6. Die Krise der charismatischen Herrschaft
7. Amassen
8. Das Charisma des Rhetors
9. Zauberer, Helden, Tyrannen
10. Das Werk ohne Zauberer

Ausblick 259

ANHANG

Literaturverzeichnis	265
Sachverzeichnis	293
Namenverzeichnis	297

Vorwort – Exposition – Gebrauchsanweisung

Verily, it is better to fail in the magical ceremony
than to fail in writing down an accurate record of it.¹

Goethes Erzzauberer konnte in den Fassungen des *Faust* seit 1790 zwar von sich behaupten, er »Heiße Magister, heiße Doctor gar«, nicht jedoch, wie in der des *Urfaust*, »Heisse Docktor und Professor gar«.² In den späteren Fassungen liest Faust also Zaubertexte, um sich zu habilitieren. »Im Aramäischen, der Sprache des Talmud, wird für »akademische Kollegen« dasselbe Wort wie für »Magier« gebraucht, keine üble Doppeldeutigkeit.«³ Wie bereits Augustin Lerchheimer wußte – aus dessen *Christlich Bedenken und Erjnnern von Zauberey* vermutlich schon der Verfasser der *Historia von D. Johann Fausten* geschöpft hatte –, finde man Schwarzmagier

etwan auch vnder den gelerten/ die alle andere wöllen vbertreffen. Weil jhnen aber jhr verstand/ fleiß vnd vermögen zu gering vnd zu schwach darzu ist/ oder daß sie die arbeit verdreußt/ gewöhnen sie einen Geist zu sich/ der jhnen fürlistet was sie begeren/ jnen anzeigt in welchem buch/ an welchem ort diß oder jenes zu finden sey: jhnen sagt was in büchern geschrieben stehet/ die etwa verborgen ligen/ keinem Menschen bewußt/ ja die etwan gewesen/ nun aber verweset/ zerrissen/ verbrannt sind/ in welchen der Teuffel wol gedencket vnd weiß was gestanden ist. Wann nun solche Leute in jren reden vnd schrifftten so hohe verborgne kunst vnnd weißheit fürgeben/ verwundert man sich jrer/ werden groß geachtet vnd gehalten. Aber es ist solcher rhum vnnd preiß viel zu thewr gekauft.⁴

Erstaunlicherweise scheinen die Geister über kein eigenes Offenbarungswissen zu verfügen, sondern leisten wenig mehr als beschleunigte Zugriffe auf die Archive al-

¹ Crowley, *Magick*, 140. – Zum Belegverfahren vgl. die Vorbemerkung zum Literaturverzeichnis.

² Vgl. Goethe, *Faust*, Vers 360, mit *Urfaust*, Vers 7.

³ Scholem, *Golem von Prag*, 80.

⁴ Lerchheimer, *Bedenken*, 295f. Zum universitären Kontext vgl. das Kapitel »Interest in the Occult at German Universities« bei Thorndike, *History of Magic*, VIII 338–371.

ler Zeiten. Im frühen 20. Jahrhundert besorgen das die sogenannten »book-tests« der parapsychologischen Experimentatoren:

Bei den *book tests* sagt angeblich ein Abgeschiedener durch das Medium aus, daß in einer bestimmten Bibliothek an bestimmtem Ort ein Buch stehe, und daß sich auf einer bestimmten Seite dieses Buches eine Stelle finde, die sich auf einen ganz bestimmten Sachverhalt eindeutig beziehe.⁵

Wer über solche Geister oder Medien nicht verfügt, kann den Zugriff auf die Archive nur beschleunigen, indem er »die zur Zeit letzte Verkörperung [der mathematischen] Magie« einsetzt, die Wiener, Scholem und Lem den »Golem unserer Tage«⁶ genannt haben: Der Computer zeigt in Gestalt von insgesamt 3 MB umfassenden Exzerptdateien auf Betätigung des Suchbefehls hin an, »in welchem buch/an welchem ort diß oder jenes zu finden sey«. Der Verfasser muß es zwar selbst einst eingegeben haben, hat es aber längst wieder vergessen. Offensichtlich wurde sein Gedächtnis durch die Auslagerung in einen elektronischen Apparat noch weit stärker transformiert als durch ältere Notationsverfahren. Dementsprechend zweifelhaft ist, ob moderne Magier die Personalunion mit dem Gelehrten aufrechterhalten können, die der Magus der Renaissance verkörpert hatte. Trotzdem verband Ludwig Staudenmaier noch 1912 große Hoffnungen mit seiner *Magie als experimentelle Naturwissenschaft*: »Selbstverständlich träume ich dabei von Professuren der Magie an den Universitäten.«⁷

Denn die »entzauberte Welt« ist voller Zauber:

– Quelle bizarre époque! reprit Durtal [...]. C'est juste au moment où le positivisme bat son plein, que le mysticisme s'éveille et que les folies de l'occulte commencent.

– Mais il en a toujours été ainsi; les queues de siècle se ressemblent. Toutes vacillent et sont troubles. Alors que le matérialisme sévit, la magie se lève.⁸

⁵ Driesch, *Parapsychologie*, 132. Das Buch befindet sich in der Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin und trägt dort die Signatur 1 G 210.

⁶ Scholem, *Golem von Prag*, 79. Vgl. auch Wiener, *God and Golem*, 49ff.; Lem, *Golem*, passim.

⁷ Staudenmaier, *Magie*¹, 177.

⁸ Huysmans, *Là-bas*, frz. ii, 151f./dt. 269: »Welche bizarre Epoche!«, begann Durtal wieder [...]. »Gerade im Augenblick, wo der Positivismus mit vollen Backen bläst, erwacht der Mystizismus, und die Narrheiten des Okkultismus beginnen.« / »Aber so ist es immer gewesen; die Jahrhundertsenden ähneln sich. Alle schwanken hin und her und sind verwirrt. Wenn der Materialismus zu arg wird, erhebt sich die Magie.« Zur Fortsetzung des Zitats (und dem Vergleich mit dem Ende des 18. Jahrhunderts) vgl. Stockhammer, *Cagliostro*; zu seiner Wiederaufnahme (und dem Vergleich mit dem Ende des 20. Jahrhunderts) vgl. unten, S. 259.

Huysmans belegt diese Diagnose seiner Romanfiguren Durtal und Des Hermies zur Wiederkehr der Magie, indem er von Schwarzen Messen und anderen Erscheinungen eines wuchernden Okkultismus erzählt. Dies allein erklärt jedoch noch nicht, warum die Rede von der Magie im ausgehenden 19. Jahrhundert sich ausbreitet, bis sie, von der Jahrhundertsschwelle unbeeindruckt, im Deutschland der 20er Jahre eine Hochkonjunktur erreicht. Vielmehr irritieren in diesem Zeitraum mehrere, sehr verschiedene Kräfte das mitteleuropäische Wissen: die »paranormalen« Fähigkeiten der menschlichen Psyche, die sich im setting der Hypnotiseure und Parapsychologen artikulieren; die alles durchdringenden Kräfte, deren Existenz nach den Forschungen der Ethnographen bei den »Primitiven« für ausgemacht gilt; die Leistungen der neuen technischen Übertragungs- und Speichermedien (Grammophon, Telephon, Film, drahtlose Telegraphie); die Radioaktivität, die im physikalischen Experiment freigesetzt wird.

Diese disparaten Kräfte greifen auf verschiedenen Ebenen in die bestehende Ordnung des Wissens ein: Die einen scheinen der Natur innezuwohnen, die anderen sind vom Menschen hervorgebracht. Den einen eignet ein handgreifliches Substrat in Form von technischen Apparaten, die mit großer Geschwindigkeit in öffentlichen und privaten Räumen verbreitet werden; die anderen artikulieren sich vor allem in Schriften. Die einen beruhen auf neuen Entwicklungen oder Entdeckungen; die anderen, längst in ähnlicher Form postulierten, erlangen ihre Brisanz »nur« durch ihr Vordringen in die Formationen und Institutionen der Wissenschaften: Die Kunde von den »Primitiven« vermochte ihre Zeitgenossen erst dann entscheidend zu inspirieren, als der kolonialistische Blick der Völkerkunde in den faszinierten Blick der Ethnographie überführt wurde; der vormalige Mesmerismus wurde als Hypnose erst etabliert, als es Charcot gelang, 1882 die Pariser Académie des Sciences zu überzeugen; der Spiritismus nahm die Gestalt einer Parapsychologie mit wissenschaftlichem Anspruch erst an, als sich im selben Jahre die *Society for Psychical Research* gründete.

Diese Entwicklungen, deren Gleichzeitigkeit wahrscheinlich teilweise zufällig ist, könnten aus heutiger Perspektive kaum zusammengedacht werden, wenn nicht die Zeitgenossen ein Korpus von Texten hinterlassen hätten, in dem sich die Bemühung ausprägt, sie in eine gemeinsame Konfiguration zu bringen. Das Schlüsselwort dieser Bemühung heißt »Magie« (oder »Zauber« – obwohl diese beiden Wörter nicht immer synonym verwendet werden, ist ihre Unterscheidung instabil). »Magick«, wird Aleister Crowley dekretieren, »includes all acts soever. Anything may serve as a Magical weapon.«⁹ Es gäbe griffigere Definitionen; keine aber hält so nachhaltig bewußt, wie sehr das Zauberwort vom Zauber eben dadurch Konjunktur gewinnt, daß es sich an die verschiedensten Phänomene anzulagern vermag:

⁹ Crowley, *Magick*, 114.

Mit einem Wort, der Begriff ›Magie‹ erweist sich als einer der wenigen Begriffe, der überall an den Grenzen erscheint, an keinem Ort im Zentrum steht. Er [...] blieb ein Kreuzungspunkt verschiedener, einander fremder Bezirke.¹⁰

Im Detail ist diese Diagnose anfechtbar, da die »Magie« durchaus im Zentrum mindestens zweier Bezirke steht: als Gegenstand des Wissens in der Ethnologie und als Sammeletikett für verschiedenste Praktiken in großen Teilbereichen des Okkultismus. Sehr zutreffend beschreibt diese Diagnose jedoch den Status des Schlüsselwortes »Magie« in einem Geflecht von Texten aus den verschiedensten Disziplinen. »Magie«, auch nach zeitgenössischer Bestimmung ein Verfahren zum Umgang mit Randzonen,¹¹ bleibt nicht auf die ethnologisch erforschten Länder im fernen Ausland und die okkultistisch geprägten Zirkel im Inland beschränkt, sondern nimmt omnipräsente Marginalität an.

Wenn sie um 1900 in dieser Gestalt wiederkehrt, so kann sie dabei nicht einer ganzen, umfassenden Erkenntnisweise inhärent sein, wie sie es vielleicht im 16. Jahrhundert war; die Schicht des Sprechens, das die disparatesten Kräfte im gemeinsamen Wortfeld um »Magie« ineinander verschränkt, ist kein historisches Apriori eines Diskurses.¹² Sie liegt näher an der Oberfläche und ist stärker von Intentionen geprägt; eher als ein »*positives Unbewusstes* des Wissens«¹³ ist sie dessen kollektives Imaginäres, das jedoch schon von den Zeitgenossen gelegentlich in eine analytische Kategorie transformiert werden konnte. Die proliferierende Rede von »der« Magie konstituiert keinen Gegenstand, der sich aus ihr herauslösen und etwa unter einem anderen Namen neu untersuchen ließe. Dennoch ist sie nicht auf den Status einer Metapher zu reduzieren. Denn obwohl diese Rede auch um 1900 gelegentlich bloß formelhaft ergeht – so wie man vom »Zauber einer Landschaft« spricht oder heute Papiertaschentücher »Soft Magic« heißen –, ist sie doch, weit enger als heute, an die Herausbildung einer *allgemeinen Theorie der Magie* gebunden. Sie steht und fällt mit ihrer Funktion, die eingangs aufgezählten Kräfte, wenn

¹⁰ Peuckert, *Magie*, 350. – Daß hier mehrfach Arbeiten eines deutschen Volkskundlers affirmativ zitiert werden, die zu Beginn der NS-Zeit publiziert wurden, mag Irritationen hervorrufen, die jedoch durch Lektüre der integralen Texte – *Magie* wird hier nach einem mit »Gruß. P.« versehenen Sonderdruck aus Gershom Scholems Bibliothek zitiert – oder durch Informationen über »die fast einzigartige Persönlichkeit Will-Erich Peuckerts« (Daxelmüller, *Nationalsozialistisches Kulturverständnis*, 153) zu entkräften sind.

¹¹ Vgl. Van Gennep, *Rites de Passage*, 24 u. passim.

¹² Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, frz. 48/dt. 64. – Gerade weil Foucaults Arbeiten zu den Ermöglichungsbedingungen der vorliegenden zählen, wird hier auf einen weiteren Beitrag zur inflationären Verwendung des ›Diskurs‹-Begriffes verzichtet. Denn die Rekonfiguration der Magie um 1900 ist *kein* Diskurs in dem strengen Sinne, wie ihn Foucault, *Archäologie* (vgl. insb. frz. 29ff./dt. 31ff.), bestimmt.

¹³ Foucault, *Ordnung der Dinge*, dt. 11 (nicht in der frz. Originalausgabe).

schon nicht zu verstehen, so doch zumindest in einer gemeinsamen Ordnung zu bündeln.

Daß das Schlüsselwort dieses Versuches gerade ›Magie‹ heißt, ist auf drei Motive zurückzuführen. Zunächst evoziert das Wort vor allem die Vorstellung eines Ensembles von Kräften und Praktiken, hinter denen sich zwar ein Wissen vermuten läßt, das jedoch eine esoterische Gestalt hat. Diese Vorstellung entspricht den paranormalen ebenso wie den technischen Kräften, die von den Zeitgenossen wesentlich *als Kräfte* wahrgenommen werden. Dies impliziert zum einen, daß diese Kräfte kaum auf wirkende Wesen zurückgeführt werden. Die modernisierte Gestalt der Okkultismen, die den »Einfluß naturwissenschaftlichen Denkens der Neuzeit« verrät, entspricht deshalb der als strukturell unpersönlich begriffenen Formation der »Magie« besser als jener der »Religion«. ¹⁴ Zum anderen können diese Kräfte nicht auf den Status von Phänomenen reduziert werden, die sich einer gelassenen Betrachtung in den überlieferten Kategorien des Wissens darböten. Gleichwohl verbindet sich damit die Hoffnung, daß das, was gegenwärtig »noch« nicht erklärbar ist, zu einem späteren Zeitpunkt in eine veränderte Formation des Wissens eingeschrieben werden kann.

Das zweite Motiv für die Eignung der »Magie« hängt damit eng zusammen: Scheint das reibungslose Funktionieren des magischen Aktes mit dem der Technik strukturell übereinzustimmen, so ist das ihm korrespondierende Wissen mit den Valenzen der Mystik konnotiert. Derart verspricht das Wortfeld um »Magie« die Versöhnung der gegenstrebigenden Tendenzen von »technischer« Zweckrationalität und »mystischer« Irrationalität. Des Hermies' Satz, daß sich die Magie erhebe, »wenn der Materialismus grassiert«, ist also nicht zwingend so zu verstehen, daß jene kompensatorisch auf diesen reagiere, Zauber in eine entzauberte Welt von außen hineintrage. Seine Zeitgenossen betonten vielmehr, daß die »Magie« einer bestimmten Entwicklung des »Materialismus« inhärent sei. Sie können damit Aspekte des Technisierungsprozesses im selben Zeichen artikulieren wie die Resistenz gegen sie. So dient ›Magie‹ als »Kreuzungspunkt« der Bereiche von Psychiatrie und Hexerei, von Kommunikationsmedien und Spiritismus, von Psychotechnik und Schamanismus, von Atomenergie und Alchemie, von Maschine und kabbalistischer Formel, von modernen Diktatoren und Stammeshäuptlingen.

Drittens läßt sich der magische Akt besonders anschaulich in drei Komponenten gliedern: Zauberer, Zauberutensilien und Zauberspruch. Diese Komponenten müssen zwar im Regelfall zusammenwirken, können aber verschieden gewichtet werden: Wechselweise erscheinen die personalen Agenten, die technischen Apparate oder die Realisierungsformen der Sprache als entscheidende Instanz. Auch

¹⁴ Peuckert, *Okkultismus*, Sp. 1231. – Zum (zumindest strukturellen) Anti-Animismus der Magie vgl. unten, S. 12f.

können diese Komponenten zueinander in wechselnde Konstellationen treten: Einmal leitet sich die Macht des Zauberspruchs von der des Zaubers ab, ein andermal löst sie sich von dessen Intentionen; einmal kontrolliert der Zauberer seine Apparate, die ein andermal seiner Kontrolle entgleiten und eigenmächtig zu zaubern scheinen; einmal funktioniert der Zauberspruch so reibungslos wie eine Maschine, ein andermal interferiert die Eigendynamik der Sprache in den Ablauf des magischen Aktes.

So eignet sich der magische Akt als Matrix für die verschiedensten hyperbolischen Entwürfe der Beziehungen zwischen den drei Instanzen, um die sich die Reflexion seit dem späten 19. Jahrhundert kristallisiert: Mensch, Technik und Sprache. Um 1900 entstehen mit der Linguistik, der Ethnologie und der Psychoanalyse drei »Gegenwissenschaften« aus dem Feld der Humanwissenschaften, welche die epistemologische Reflexion auf den Begriff des Menschen an einen Punkt führen, an dem die Sprache in ihrer Eigengesetzlichkeit hervortritt.¹⁵ Diese Wissenschaften gründen entweder (wie die Ethnologie) in Theorien der Magie oder überschneiden sich mit ihnen zumindest (wie die Linguistik und die Psychoanalyse) in wichtigen Bereichen. Daneben entwickelt sich mit der »Technikphilosophie« um dieselbe Zeit eine Disziplin, die nicht nur häufig auf Theoreme der »Magie« rekurriert, sondern vor allem auch das Problemfeld absteckt, in dem sich »Magie« als favorisierter Lösungsvorschlag anbietet: das Verhältnis von Mensch und Technik. Beeinflusst von diesen Reflexionsformen zeichnet sich die moderne Rekonfiguration der »Magie« auch in anderen Disziplinen ab (z. B. in der Poetik, der Soziologie und der Kulturphilosophie).

Die Literatur beteiligt sich in mindestens doppelter Weise an dieser Rekonfiguration: indem sie von Magien und Magiern erzählt und indem sie die Magie selbst beerbt. Das erste tut vor allem, aber keineswegs ausschließlich die »phantastische Literatur«, die – in England und Frankreich um die Jahrhundertwende, in Deutschland in den 20er Jahren – neue Hochkonjunkturen erreicht; das zweite beansprucht die Poetik um 1900, indem sie sich vor allem, aber keineswegs ausschließlich auf die »poésie pure« bezieht. Auf der Ebene des Erzählten kann wechselweise menschliche, technische oder sprachliche Magie transportiert werden; die Magie der literarischen Verfahrensweisen jedoch kann nur als eine Form der Sprachmagie vorgestellt werden.

Als methodische Regel der vorliegenden Untersuchung dient die Devise der alchemistischen Hermeneutik: »Liber enim librum aperit«¹⁶: Da die Rede von der Magie zwischen der Konstruktion eines kollektiven Imaginären und dessen Analyse oszilliert, können manche zentrale Termini und Theoreme aus Texten des Unter-

¹⁵ Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, frz. 385ff., insb. 392/dt. 447ff., insb. 455.

¹⁶ Zitiert nach Jung, *Alchemie*, 362, Anm. 58.

suchungszeitraums entliehen werden. Später entstandene Verständnishilfen werden nur punktuell eingesetzt, wenngleich es naiv wäre zu leugnen, daß sie den Blick auf die älteren Texte mitgeprägt haben. Was, auch angesichts der vielen Zitate, als mangelnde Distanz zum Gegenstand erscheinen mag, sei mit einem Zitat aus einer Geschichte der Alchemie entschuldigt: »Unwillkürlich berichte ich so, wie wenn Alles dem früher für wahr Gehaltenen gemäß sich zugetragen hätte.«¹⁷ Diese Arbeit versteht sich dezidiert als literaturwissenschaftliche, obwohl sie einerseits den Gegenstandsbereich stark erweitert und andererseits einläßliche Lektüren einzelner Texte verknüpft. Denn literarische Texte dienen nicht nur als Zeugen für die Rekonfiguration der Magie, sondern werden vor allem auch daraufhin untersucht, in welchem spezifischen Verhältnis sie *als* literarische Texte zu dieser Rekonfiguration stehen.

Der einführende *Entwurf einer allgemeinen Theorie der modernen Magie* rekonstruiert zunächst den Ort der »Magie« in ihrem Verhältnis zu Technik und Mystik sowie ihre machttheoretischen Implikationen, setzt sodann einen Schwerpunkt auf die spezifische Gestalt der sprachmagischen und literarischen Modelle, und skizziert schließlich die Veränderungen dieser Formation im Nationalsozialismus. – Diese Aspekte strukturieren auch, *mutatis mutandis*, die einzelnen Kapitel des Hauptteils, die am Leitfaden besonderer magischer Praktiken und ihrer personalen Agenten¹⁸ orientiert sind. Diese Kapitel sind ineinander verflochten, weil die Medien (vgl. II. Kapitel) dem Hypnotiseur (I.) komplementär sind, der Schamane (III.) Merkmale des Hypnotiseurs und des Mediums vereint, der Alchemist (IV.) dem Schamanen in mancher Hinsicht als Bildspender dient sowie einige sprachliche Praktiken mit dem Kabbalisten (V.) teilt, der Charisma-Träger (VI.) schließlich von den verschiedensten Zaubertypen besetzt werden kann und insbesondere einen Bogen zu den Praktiken des Hypnotiseurs zurückschlägt. Die Kapitel des speziellen Teils sind mit kleinen Verlusten beim Verständnis von Konnotationen einzeln lesbar; die Kenntnis des allgemeinen Teils wird dabei jedoch vorausgesetzt. Einen Überblick gibt das Tableau auf dem Nachsatz dieses Buches.

Vieles, was man in diesem Kontext auch erwarten könnte – z. B. die Anthroposophie, die Ariosophie, die Astrologie, die »barfüßigen Propheten«, die Welteislehre –, fehlt oder wird nur gestreift, teils weil es anhand von schwer aufzufindenden Quellen andernorts schon umfassend dargestellt ist,¹⁹ teils weil es für den Kreuzungspunkt Magie nicht ganz so paradigmatisch ist, teils weil es keine ausge-

¹⁷ Kopp, *Alchemie*, 194.

¹⁸ Warum den Agentinnen nur ein Exkurs (vgl. unten, S. 237ff.), kein ganzes eigenes Kapitel einzuräumen ist, wird dort erläutert.

¹⁹ Vgl. insb. Goodrick-Clarke, *Ariosophists*; Howe, *Uranias Kinder*; Linse, *Barfüßige Propheten und Geisterseher und Wunderwirker*.

prägen Schnittmengen mit literarischen Texten aufweist, teils einfach aus Rücksicht auf den Umfang dieser Arbeit.

Dieses Buch wäre so nicht entstanden ohne die Hinweise, Anregungen und Kritik von Freunden und Kollegen: Michael Angele, Gerhard Bauer, Raimund Beck, Florian Cramer, Justus Fetscher, Max Glauner, Werner Hamacher, Friedrich Kittler, Mona Körte, Martin von Koppenfels, Gert Mattenklott, Winfried Menninghaus, Inka Mülder-Bach, Michael Rohrwasser, Bernd Stiegler und Hella Tiedemann mögen hier stellvertretend stehen. Durch Anmerkungen ebenso schwer ausweisbar sind Ideen, die ich den Teilnehmern meiner Seminare verdanke. Die materielle Ermöglichungsbedingung der Arbeit stellten die Freie Universität Berlin, das Arbeitsamt sowie, vor allem, die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Und für die Ehre, meinen Namen wenigstens in einem Verlagsprogramm zwischen denjenigen von Karl Marx und Aby Warburg eingereiht zu finden, danke ich Eberhard Lämmert und Peter Heyl.

ENTWURF EINER
ALLGEMEINEN THEORIE
DER MODERNEN MAGIE

1. Magie, Wissenschaft und Technik

Als Thomas Alva Edison noch nicht einmal vierzig Jahre alt war, figurierte er 1886 als Protagonist in Villiers de l'Isle-Adams Roman *L'Eve future* – denn »ein Edison gehört bedeutend näher zum Doktor Faust als ein Herbert Spencer«.¹ Das Kapitel »Magie blanche« erzählt, wie er in seinem Laboratorium zu Menlo Park einem Lord Ewald den Vorschlag unterbreitet, dessen wunderschöne, doch leider unsäglich alberne Geliebte Alicia durch ihre technische Reproduktion oder »Transsubstantiation«² auszutauschen. So könnte ihre körperliche Gestalt gewahrt bleiben und doch um einen verständigeren Geist, ja sogar »den Geist« ergänzt werden.³ Dafür sorgen zwei goldene Phonographen, die bei der zukünftigen Alicia die Stelle von Lungenflügeln ersetzen und mit Sätzen bespielt sind, die Edison sich von den größten Dichtern und den subtilsten Metaphysikern zusammengekauft hat.⁴

Nicht erst der Roman, schon die zeitgenössische Presse hat Edison den Titel eines »Zauberers von Menlo Park« verliehen.⁵ Nach einer oft artikulierten Einsicht hat nicht nur, »was die alten Zaubermärchen versprochen hatten, [...] die modernste Technik gehalten«⁶ – diese Technik präsentiert sich *als* »der neue Zauber des Mechanismus, die kalte Verzauberung«.⁷

Weil die Ausgangsannahmen des Magiers von denen des Erfinders in vielem abweichen, läge es nahe, die Rede vom »Zauber der Technik« als bloße Metapher

¹ E. Bloch, *Angst des Ingenieurs*, 353f.

² Villiers, *L'Eve future*, frz. 172/dt. 93f.

³ Vgl. Villiers, *L'Eve future*, frz. 282/dt. 235.

⁴ Vgl. Villiers, *L'Eve future*, frz. 282/dt. 234f.

⁵ Villiers, *L'Eve future*, frz. 95 (»le Sorcier de Menlo Park«)/dt. 6; Edison erhielt den Beinamen um 1880.

⁶ E. Bloch, *Angst des Ingenieurs*, 354. Vgl. z. B. Freud, *Unbehagen*, 222; Scholz, *Märchen; Behn, Schönheit und Magie*, 178.

⁷ E. Bloch, *Erbschaft*, 187.

abzutun. Edisons Zeitgenossen wollten sich mit dieser Auskunft jedoch nicht bescheiden und verfaßten eine ganze Reihe von »allgemeinen Theorien der Magie«. Diese beziehen sich zwar selten ausdrücklich auf die Erfindungen von Menlo Park, sondern reagieren vor allem auf die exponentiell anwachsenden ethnologischen und exotistischen Berichte von »primitiven« Gesellschaften sowie die Hochkonjunktur des Okkultismus. Doch stehen sie offensichtlich unterm Eindruck der beschleunigten Entwicklung von neuen Verkehrsmitteln, Übertragungs- und Speichermedien. Denn obwohl sie, anders als Villiers, die Herstellung künstlicher Menschen keineswegs für möglich halten, belegen auch sie die Affinität der modernen Technik zur Magie.

In Alfred Lehmanns Buch *Aberglaube und Zauberei*, einer Widerlegung des zeitgenössischen Okkultismus auf 750 engbedruckten Großoktav-Seiten, künden davon bereits die beiden Photographien auf dem Vorsatzblatt:⁸



Lehmann will mit der gefälschten Nachahmung einer spiritistischen Photographie das Original als Fälschung überführen. Im Zeitalter der technischen Manipulierbarkeit zerschlägt er die Aura, die uns im flüchtigen Ausdruck eines Geisterge-

⁸ Schon die erste dänische Ausgabe (1893–96) umfaßt vier schmale Bände. Die folgenden Ausführungen gelten in allen Details nur für die dritte deutsche Ausgabe von 1925; die wesentlichen Bestimmungen sind jedoch seit der zweiten deutschen (auf einem umgearbeiteten dänischen, in dieser Form nie gedruckten, Manuskript beruhenden) Ausgabe von 1908 nahezu unverändert. Der Wortlaut der Zitate wurde nach der zweiten (erneut überarbeiteten) dänischen Ausgabe von 1920 (der die deutsche Ausgabe von 1925 folgt) überprüft. Dort befinden sich auch erstmals die beiden Geisterphotos, allerdings an anderer Stelle als in der deutschen Ausgabe.

sichts aus den frühen Photographien zum letzten Mal winkt. Daß sein Photo mit Hilfe einer Diaprojektion entstanden ist – und das Photo des Spiritisten Stead dementsprechend ebenso mit Hilfe einer Diaprojektion entstanden sein kann –, erklärt er erst im letzten Kapitel.⁹ Dessen Überschrift lautet »Die technischen Hilfsmittel der Magie«, obwohl es im Sinne der Argumentation präziser lauten müßte: »Die technischen Hilfsmittel, mit denen sich der Schein der Magie herstellen läßt.«

Das intrikate Verhältnis der Technik zur Magie prägt das Buch von den ersten Begriffsbestimmungen an. Zwar unterscheidet Lehmann Magie vom Kultus sowie von der Technik und ordnet diese drei Praktiken ihren entsprechenden theoretischen Dispositionen bei:¹⁰

Magie	Kultus	Technik
Aberglaube	Religion	Wissenschaft

In der Folge jedoch räumt er ein, daß »Magie und Technik ineinander über[gehen]«.¹¹ Nicht nur »Naturvölkern« erschienen manche technische Operationen, die nach andernorts bekannten Gesetzen leicht zu erklären sind, als Zauberei; selbst in der europäischen Kultur des Mittelalters seien besondere handwerkliche Fähigkeiten wie die der Schmiede mit Zauber assoziiert worden.

Die explizit diskutierten systematischen Probleme bei der Abgrenzung der Magie von der Technik werden von impliziten sprachlichen bestätigt. Magie, die nicht »zu den technischen Operationen gerechnet werden kann«, übt doch »ihrer Natur nach als ein technisches Verfahren eine unmittelbare, notwendige Wirkung« aus.¹² Magie also ist naturgemäß eine nichttechnische Technik. Um auf dem Höhepunkt der Begriffsverwirrung nicht lange zu verweilen, wäre es möglich, zwei Verwendungen des Wortes »Technik« voneinander zu unterscheiden: Magie wäre Technik, insofern sie als Mittel zu einem damit direkt erreichbaren Zweck gilt. Sie unterschiede sich von der Technik (der Maschinen oder der neueren Speicher- und Übertragungsmedien), insofern sie sich nicht auf die Kenntnisse der modernen europäischen Naturwissenschaften gründet. Indem Lehmann jedoch auf eine solche Unterscheidung verzichtet, gibt er zu erkennen, daß gerade diese Uneindeutigkeit für die Attraktionskraft der »Magie« um 1900 entscheidend verantwortlich ist.

⁹ A. Lehmann, *Aberglaube*³, 721. Einen Abschnitt »Magiens tekniske Hjaelpemidler«, in dem allerdings die Geisterphotographien noch nicht behandelt werden, weist bereits die Erstausgabe (IV 373–380) auf.

¹⁰ Vgl. A. Lehmann, *Aberglaube*³, 5 zur Definition des Aberglaubens, 8 zur Komplementarität der Verhältnisse; identisch in *Aberglaube*², 6 u. 9.

¹¹ A. Lehmann, *Aberglaube*³, 12 – nicht im Wortlaut, aber in der Sache identisch in *Aberglaube*², 11ff.

¹² A. Lehmann, *Aberglaube*³, 12 (*Aberglaube*², 11).

Kann Lehmanns Buch stellvertretend für die okkultismuskritische Erkundung der magischen Reservate im Inland stehen, so ist Sir James George Frazers weit wirkungsmächtigeres Buch *The Golden Bough*¹³ beispielhaft für die ethnologische Erkundung der magischen Reservate im Ausland. Hier wie dort zeigt sich, daß die Magie nicht in Reservate zu bannen ist, sondern durchaus zentrale Bereiche mitteleuropäischer Gesellschaften der »Magie« affiziert. Zwar unterscheidet auch Frazer drei Weltanschauungen und sorgt für die einfache Trias, auf der Lehmanns doppelte aufbaut:

Magie	Religion	Wissenschaft
-------	----------	--------------

Dem wird eine historische Entwicklung unterlegt, wonach »die Höherentwicklung des Denkens [...] den Weg von der Magie über die Religion zur Wissenschaft«¹⁴ gehe. Für beide Paradigmenwechsel seien Enttäuschungserlebnisse verantwortlich: Zunächst führe die »große Entdeckung von der Erfolglosigkeit der Magie«¹⁵ dazu, daß die Menschheit übergeordnete Mächte postuliere, die von ihr nicht beherrscht werden können – so bilde sich die Formation der »Religion« heraus; später würden jedoch auch religiöse Erklärungen von Naturphänomenen als »unbefriedigend« empfunden, da sie eine Veränderlichkeit der Naturgesetze voraussetzen, die der Empirie widerspreche – dies führe zur »Wissenschaft«.¹⁶

Gemäß einer Logik, die Frazer bei Hegel angelegt sieht, stehen jedoch das erste und das letzte Stadium dieser Evolution, Magie und Wissenschaft, einander näher als beide dem mittleren Stadium, der Religion. Zauberer und Naturwissenschaftler kommen darin überein, eine »unbeugsame Regelmäßigkeit in der Ordnung der Naturereignisse«¹⁷ anzunehmen, in deren Rahmen »dieselben Ursachen stets dieselben Wirkungen hervorbringen werden«.¹⁸ Dieses Theorem entwickelt um 1900

¹³ Es diene noch bis vor kurzem ethnologischen Diskussionen über Magie als Gegenstand der (meist freilich kritischen) Referenz; vgl. z. B. Kippenberg/Luchesi (Hrsg.), *Magie*, passim; Macho, *Theorie der Magie*, 331f., sowie – schon in historischem Interesse – Lanwerd, *Mythos*, 111–146, die auch (vgl. 115f.) eine Übersicht zu den verschiedenen Ausgaben von *The Golden Bough* gibt. Danach ist die Trias Magie-Religion-Wissenschaft zuerst in der Ausgabe von 1900 herausgebildet. Zitiert wird im folgenden die Abridged Edition von 1922 und deren deutsche Übersetzung von 1928.

¹⁴ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 711 (»the movement of the higher thought [...] has on the whole been from magic through religion to science«)/dt. 1033.

¹⁵ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 57 (»great discovery of the inefficacy of magic«)/dt. 82.

¹⁶ Vgl. Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 711f./dt. 1033ff.

¹⁷ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 712 (»inflexible regularity in the order of natural events«)/dt. 1034.

¹⁸ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 49 (»the same causes will always produce the same effects«)/dt. 70. – Die (wenigen) Autoren, die gleichwohl auf einem »tiefe[n] Gegensatz« zwischen Wissenschaft (bzw. Technik) und Magie beharren, müssen dies – wie etwa Cassirer, *Form und Technik*, 173ff. – mit einer ausdrücklichen Kritik an Frazer verbinden.

eine außerordentliche Attraktionskraft bei parapsychologisch interessierten Wissenschaftlern, welche die ungewöhnlichsten Phänomene in ihr angestammtes Untersuchungsfeld einschreiben wollen und sich dagegen verwehren, sie »übernatürlich« zu nennen:

Halten wir nur daran fest, daß alles, was wir beobachten und prüfen wollen, *natürlich* ist; [...] Das Übernatürliche existiert nicht, alles ist von der Natur eingeschlossen, das Bekannte und das Unbekannte. [...] Das Wunderbare, Ungewöhnliche, Unerklärte nennt man oft übernatürlich. *Unbekannt* wäre der richtige Ausdruck.¹⁹

Carl du Prel bestimmt 1899 bereits im Buchtitel *Die Magie als Naturwissenschaft* und sorgt für ihre kürzeste Definition: »Magie ist unbekannte Naturwissenschaft.«²⁰ In Hamlets berühmten, schon von den Mystikern um 1800 inflationär zitierten Satz, es gebe Dinge zwischen Himmel und Erde, die sich die Schulweisheit nicht träumen lasse, schleicht sich um 1900 gelegentlich ein »noch« ein.²¹ Darin artikuliert sich die Erwartung, daß diese Dinge, die seit dem 17. Jahrhundert einem radikal anderen Typus der Erfahrung angehörten, bald ihren Platz im erweiterten Gegenstandsbereich der Wissenschaften erhalten werden. Wenngleich schon Schopenhauer in der Mitte des 19. Jahrhunderts die »empirisch hervortretende Metaphysik« oder »Experimentalmetaphysik« des Magnetismus der Physik angenähert hatte, so markierte das »meta-« im Namen dieser Disziplin immerhin noch die Auffassung, daß »Magie, zweites Gesicht, Wahrträumen, Geistersehn und Visionen aller Art [...] auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruh[en] als die *Natur* ist.«²² Um 1900 hingegen wird das »Uebersinnliche«, das »übernatürlich« nicht mehr heißen darf, derselben Ordnung der Dinge unterstellt wie das Sinnliche; die »Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes« gilt uneingeschränkt – wenngleich einige Gesetze noch gefunden werden müssen.²³

Stillschweigend wird dabei mitgedacht, daß die Schulweisheit, sobald sie sich diese Dinge träumen lassen werde, sie nicht mehr *träumen* werde. Frazer gibt die Devise aus: »The dreams of magic may one day be the waking realities of science.«²⁴

¹⁹ Flammarion, *Rätsel*, 20f. (Hv. dort, Übersetzung von Gustav Meyrink). Auch der Telepathieforscher Frederic Myers behält das Wort »supranormal« nur unter der Prämisse bei, daß darunter kein Phänomen verstanden werden solle, »which overrides natural laws, for I believe no such phenomenon to exist, but one which exhibits the action of laws higher, in a psychical aspect, then are discerned in action in every-day life« (in: Gurney/Myers/Podmore, *Phantasms*, xli, Anm. 2).

²⁰ Du Prel, *Magie*, 8. »Magie« tritt hier an die Stelle des Wortes »Okkultismus«, den Du Prel, *Spiritismus*, 15, identisch definierte.

²¹ Vgl. z. B. Schnitzler, *Richet*, 242f., sowie Freud, *Gradiva*, 14.

²² Schopenhauer, *Versuch über Geistersehn*, 285 u. 282.

²³ Vgl. Du Prel, *Magie*, 6 u. ö.

²⁴ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 713/dt. 1035.

So artikuliert sich die Zuversicht, daß die Entwicklungen des Bewußtseins dem wissenschaftlichen Fortschritt synchron verlaufen werden. Vielleicht aber träumte Mitteleuropa um 1900 die Träume der Wissenschaft und erwachte in der Wirklichkeit der Magie. Dies jedenfalls insinuiert Durtal, der Protagonist von Huysmans' Roman *Là-bas*, der dieselbe evolutionäre Logik wie Frazer beschreibt und dabei »nur« den Akzent umkehrt: Er nimmt nämlich an, »daß alle Anstrengungen der modernen Wissenschaft nur die Entdeckungen der vergangenen Magie bestätigen«, ²⁵ Was die Wissenschaft hervorzaubert, steht seinerseits nicht im Modus des Wissens, sondern in dem der Magie.

Zwar beansprucht auch die Magie, den übersinnlichen Wesen und Kräften im Modus des Wissens zu begegnen – und es ist dieser Anspruch, dem von jeher die Gnosis- und Magiekritik galt, die in Kants Formel »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen« ²⁶ ihre aufklärerische Fassung gefunden hat. Doch ist das magische (darin anders als das gnostische) Wissen an das Experiment geknüpft: »Magicians were perhaps the first to experiment«, begründet der Autor einer monumentalen *History of Magic and Experimental Science* den Titel seines Werks, dessen Entstehung bis ins Jahr 1902 zurückreicht. ²⁷ In den modernen Erfinderwerkstätten, in denen »die technische Verwertung neuentdeckter Energien nicht erst ihre theoretische Erforschung abzuwarten hat«, ²⁸ neigt das Experiment dazu, sich vom Wissen abzuspalten. Villiers' Edison kann sich manche Erfolge bei der Herstellung der zukünftigen Eva selbst nicht erklären; er ist – wie vielleicht schon sein Vorbild oder dessen Rivale Nikola Tesla – ein trial-and-error-Magier, der riskiert, unter Umständen als Zauberlehrling zu enden. Das illustriert nicht nur die Affinität von Magie und Technik, sondern auch den Bruch zwischen der magischen Tradition und der »neomagische[n] Haltung«: ²⁹ Der typische moderne Magier ist, anders als jener der Renaissance, kein Magus mehr, der seine Taten jederzeit in einem Wissen begründen könnte. Seine Praktiken erscheinen immer weniger kontrollierbar, die Golems gefährlicher als je zuvor.

Zwischen »Wissenschaft« und »Technik« tut sich ein Hiat auf. Lehmann erprobt deshalb die Definition: »*Die Magie ist eine Technik, die über die Grenzen des sicheren technischen Wissens hinausgeht.*« ³⁰ Er gibt diese Bestimmung aber später wieder auf, weil er »Magie« sonst in seinem Schema nicht nur in der Horizontalen,

²⁵ Huysmans, *Là-bas*, frz. ii 128 (»tous les efforts de la science moderne ne font que confirmer les découvertes de la magie d'antan«)/dt. 254.

²⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B ii.

²⁷ Thorndike, *History of Magic*, I 2 (vgl. I ix zu Thorndikes Beginn an seinem Buch).

²⁸ Goldstein, *Technik*, 62.

²⁹ Behn, *Schönheit und Magie*, 178.

³⁰ A. Lehmann, *Aberglaube*², 11 (Hv. dort), in keiner anderen deutschen oder dänischen Ausgabe des Buches.

in der problematischen Nachbarschaft zur Technik, sondern mehr noch in der Vertikalen, im problematischen Übergang von der Wissenschaft zur Technik, verorten müßte. Frazer glaubt die Wissenschaft, die er mit der Technik identifiziert, von der Magie darin unterscheiden zu können, daß die eine die Fundamentalgesetze menschlichen Denkens richtig, die andere sie falsch anwende:

It is therefore a truism, almost a tautology, to say that all magic is necessarily false and barren; for were it ever to become true and fruitful, it would no longer be magic but science.³¹

Wenn aber »richtige« Naturwissenschaft von »falscher« Magie nur am Kriterium ihrer »Fruchtbarkeit« zu unterscheiden ist, so müßten manche fruchtbaren Handlungen als wissenschaftliche gelten, die doch magische bleiben, insofern niemand weiß, warum sie fruchtbar sind. Beschleunigte Technisierung, »zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht.« Nicht dies versteht Max Weber unter »Entzauberung der Welt«, sondern nur »das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur *wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*«,³² wie sich etwa eine Straßenbahn bewegt. Die Existenz dieses Wissens ist also selbst unter Umständen etwas, worum man nicht seinerseits wissen kann, sondern woran man »glauben« muß. Vielleicht aber weiß niemand, warum sich eine Straßenbahn bewegt oder kann es jedenfalls nicht so erklären, daß »man«, der täglich mit ihr fährt, es auch wirklich »erfahren« könnte. »Die Technik ist esoterisch geworden«,³³ selbst wenn sie »in jedem ihrer Gebilde ein Triumph rationaler Gestaltung wissenschaftlicher Prinzipien« wäre, zeigte sie doch »im Ganzen ihrer Entwicklung und ihrer Entwicklungsmöglichkeiten [...] ein durchaus irrationales Gepräge«. ³⁴ Zu den *verkappten Religionen* gehört darum nach einer zeitgenössischen Diagnose neben Anthroposophie, Fakir-Zauber und hundert anderen Spielarten des dezidiert Okkulten auch »die Rolle, die die gesamte Technik in unserem Leben spielt«. ³⁵

³¹ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 50/dt. 71f.

³² Alle Zitate: Weber, *Wissenschaft*, 19 (Hv. dort).

³³ Spengler, *Mensch und Technik*, 78.

³⁴ Goldstein, *Technik*, 60.

³⁵ Bry, *Verkappte Religionen*, 139.

2. Magie, Religion und Mystik

Die »verkappte Religion« der Technik integriert Versatzstücke der überlieferten Religion. Die rivalisierenden Geheimlehren von Madame Blavatsky, Papus, Rudolf Steiner oder Aleister Crowley vereinnahmen fernöstliche und jüdische Subjektpraktiken unter den Titeln »Yoga« oder »Kabbala«, die von den Weltreligionen weitgehend abgekoppelt werden. Hugo Ball hat dieses Verfahren auf den Punkt gebracht:

Stehlen wir nicht aus allen magischen Religionen die Elemente zusammen? Sind wir nicht magische Eklektizisten?³⁶

Gelegentlich werden sogar randständige Elemente des Christentums integriert. Huysmans' *Là-bas* erzählt von Schwarzen Messen, Bram Stokers *Dracula* vom Kampf gegen einen Vampir. Der Vampirjäger Van Helsing erweist sich als Magier nicht nur deshalb, weil die Fähigkeit, Vampire unschädlich machen zu können, zu den Qualifikationsmerkmalen von Zauberern zählt.³⁷ Zwar möchte der Leser zunächst vielleicht eher in dem Vampir Dracula selbst als in seinem Jäger die Zaubergestalt des Romans vermuten. Stoker kommt dieser Erwartung entgegen, um sie jedoch im zweiten Schritt auf die richtige Spur umzulenken. Gewiß hat Dracula jene buschigen Augenbrauen³⁸, durch die sich Zauberer spätestens seit dem Wetterglashändler Coppola aus E. T. A. Hoffmanns *Der Sandmann* auszeichnen. Nur: Die hat auch Van Helsing (vgl. 245). Gewiß hat Dracula auf einer Hochschule der Zauberei studiert, auf der »Scholomance« (302), an welcher der Teufel selbst lehrt (und statt Studiengebühren jeden zehnten Schüler als Gehilfen einbehält).³⁹ Nur: Das Wissen, das dort gelehrt wird, steht auch Van Helsing zur Verfügung, der sich nicht wie Edison auf Experimente verlassen möchte und sich, wie sein Gegner, auf »the lore and experience of the ancients« (214) stützt. Die okkulten Lehren betrachtet er als Basis der aufgeklärten Naturwissenschaften: »And to superstition must we trust at the first.« (328) Und dieses Vertrauen in den Aberglauben zielt nicht etwa hermeneutisch, entmythologisierend auf die *Truths Contained in Popular Superstitions*⁴⁰, wie der Titel eines von Stoker benutzten Werkes lautet. Vielmehr liest Van Helsing die Vampirtraktate genauso wie die Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Gehirnphysiologie: Er entnimmt ihnen nicht etwa verhüllte Wahrhei-

³⁶ Ball, *Flucht aus der Zeit*, Eintrag vom 7. 5. 1917.

³⁷ Vgl. Hubert/Mauss, *Entwurf*, frz. 21/dt. 63.

³⁸ Vgl. Stoker, *Dracula*, 17. (Zitate daraus werden im folgenden durch bloße Angabe der Seitenzahl belegt.)

³⁹ Vgl. Stoker, *Essential Dracula*, 291, Anm. 24, sowie, im Allgemeinen: Jacoby, *Hochschulen der Zauberei*.

⁴⁰ Vgl. Mayo, *Letters*.

ten, sondern nackte Fakten. Herr zu sein heißt für ihn schlicht, »master of all the facts« (218) zu sein. Daß er gerade im Rückgriff auf esoterische Quellen der konsequenteste Positivist ist,⁴¹ können nur Positivisten übersehen.

»Das Spiel, daß Dr. Van Helsing eben darum als Wissenschaftler so fortschrittlich ist, weil er glaubt, daß es [Vampire] gibt«, wird hier nicht »lustlos gespielt und bleibt Spiel«⁴²; es bildet vielmehr das Zentrum des Romans. Dies gerade, weil »glauben« ein ungenaues Wort für Van Helsing's Verhältnis zu Vampiren ist. Denn »glauben« hieße ja etwas anzunehmen, was zum Wissen in einem Spannungsverhältnis steht und bestenfalls von außen hinzutreten kann (wie etwa beim Glauben an »Gott in Himmel«, den der holländische Professor gern in mangelhaftem Deutsch anruft). Vielmehr hat Van Helsing die begründete Hypothese, daß es Vampire gibt. Nur gegenüber Dr. Seward, dessen Vorurteile er ausräumen muß, um ihn für die Teilnahme am Kampf gegen Dracula zu gewinnen, bedient er sich des Wortes »glauben«:

»I suppose now you do not believe in corporeal transference. No? Nor in materialization. No? Nor in astral bodies. No? Nor in the reading of thought. No? Nor in hypnotism –«

»Yes,« [Seward] said. »Charcot has proved that pretty well.« (191)

Van Helsing rückt in Form einer Antiklimax von ungewöhnlichen Phänomenen solange vor, bis er einen Konsens mit Dr. Seward erreicht, der nun eben nicht mehr auf Glauben, sondern auf ziemlich gut bewiesenem Wissen ruht. Er kann dann, in klimaktischer Gegenrichtung, solange fortfahren, bis er beim Ausgangspunkt wieder angekommen ist: »Then tell me – for I am student of brain – how you accept the hypnotism and reject the thought-reading.« Und dann erzähle mir, wie du das Gedankenlesen akzeptieren und doch die Astralkörper zurückweisen willst etc. – bis sich die Existenz des Vampirs als logische Folgerung aus den einmal eingeräumten Grundannahmen zwingend ergibt.

Gewiß ist der Roman ein »Heldenepos vom Endsieg technischer Medien über Alteuropas blutsaugerische Despoten«;⁴³ Van Helsing und sein Team bedienen sich eines Medienverbundes aus Phonograph und Typewriter, um die Daten zu organisieren, auf denen der Kampf gegen den Vampir beruht. Zum Waffenarsenal des Professors zählen aber auch, besonders in Nahkampfsituationen, geweihte Hostien. Keine Vampirerzählung vor *Dracula*, nicht einmal die vampyrologischen Traktate anlässlich der »Vampirepidemie« von 1732, hatten ein so ungebrochenes Vertrauen in die Abwehrmaßnahmen, welche das altehrwürdige Christentum zur

⁴¹ Brittnacher (vgl. *Ästhetik des Horrors*, 121) schlägt den Gattungsbegriff »positivistische Schauergeschichte« vor.

⁴² Chotjewitz, *Vampir*, 100.

⁴³ Kittler, *Grammophon*, 135.

Verfügung stellt.⁴⁴ Die Vampirjäger sind »armed against ghostly as well as carnal attack« (296): die Hostien werden auf derselben Ebene lokalisiert wie Messer und Winchester, Phonograph und Typewriter.

Obwohl Van Helsing nicht als Magier apostrophiert wird, ist sein nachgerade technisches Vertrauen in die Wirkungsmacht von Hostien nach übereinstimmender Einschätzung seiner Zeitgenossen als magisches, nicht als religiöses Verhalten zu bestimmen. Nicht umsonst wird die Magie in Frazers Kategorientrias von der Religion ebenso strikt unterschieden, wie sie der Wissenschaft angenähert wird. Da Magie und Wissenschaft darin übereinkommen, eine »unbeugsame Regelmäßigkeit in der Ordnung der Naturereignisse« vorauszusetzen, stehen sie in gemeinsamem Gegensatz zur religiösen Annahme, »daß der Lauf der Natur bis zu einem gewissen Grade dehnbar oder veränderlich sei«.⁴⁵ Das Wunder ist ein religiöses, kein magisches Ereignis. Obwohl Frazer zahllose Beispiele für die historische Verflechtung von Magie und Religion gibt, beharrt er – wie in seiner Folge etwa noch Malinowski⁴⁶ – auf ihrem »radikalen Prinzipienkonflikt«.⁴⁷ Die höheren »Mächte, welche die Welt regieren«, würden im religiösen Weltbild als »bewußt und persönlich«, im magischen hingegen als »unbewußt und unpersönlich« erfahren. Während der Anthropologe E. B. Tylor unter seiner Minimaldefinition der Religion, dem Glauben an spirituelle Wesen, noch »religiöse« (monotheistische) und »magische« (»primitive«) Formationen zu vereinen beanspruchte, bereitet Frazers strikte Unterscheidung die Wendung von der animistischen zur dynamistischen Bestimmung der Magie vor.⁴⁸ An die Stelle von individuell handelnden *Wesen* treten allgemein wirkende *Kräfte*. Daß magische Weltbilder, wie religiöse, häufig von personifizierten Dämonen bevölkert sind, läßt Frazer nicht als Einwand gelten. Wenn das magische Weltbild auch nicht in jeder seiner konkreten Ausgestaltungen präanimistisch sei, so sei es doch strukturell anti-animistisch, da die Magie

diese Wesen in derselben Weise [behandelt], wie sie mit leblosen Dingen umgeht, d. h. sie zwingt und fesselt, anstatt zu versöhnen und sich geneigt zu machen, wie die Religion es tun würde. Sie nimmt also an, daß alle persönlichen Wesen, mögen sie menschlich oder göttlich sein, im letzten Grunde jenen unpersönlichen Mäch-

⁴⁴ Vgl. dagegen etwa das Verwirrspiel in Le Fanu, *Carmilla*. Zur Diskussion der Vampirepidemien vgl. Hamberger, *Vampirismus*, Bd. I.

⁴⁵ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 51 (»religion [...] assumes that the course of nature is to some extent elastic or variable«)/dt. 73.

⁴⁶ Vgl. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, engl. 68/dt. 72: »Again, the belief in magic, corresponding to its plain practical nature, is extremely simple. It is always the affirmation of man's power to cause certain definite effects by a definite spell and rite. In religion, on the other hand, we have a whole supernatural world of faith.«

⁴⁷ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 52 (»This radical conflict of principles«)/dt. 75.

⁴⁸ Vgl. Kippenberg/Luchesi, *Magie*, 11ff.

ten unterworfen sind, die alle Dinge beherrschen, die aber nichtsdestoweniger dienstbar gemacht werden können durch jeden, der weiß, wie er sie durch die geeigneten Zeremonien und Beschwörungen behandeln muß.⁴⁹

Die Unterscheidung zwischen »zwingen« und »versöhnen« macht religionswissenschaftliche Karriere⁵⁰ und strukturiert die von Zauberspruch und Gebet. Gegen die Annahme, zwischen beiden bestehe eine flüssige Grenze, richtet sich eine protestantisch geprägte Religionswissenschaft, die am »radikalen Prinzipienkonflikt« von Magie und Religion geradezu beschwörend festhält:

Das Gebet kann nun einmal nicht gesprochen werden auf der Anschauungsstufe der Magie, und wo diese Anschauungsstufe in die Religion eindringt, da nimmt sie dem Gebete sein Wesen und verkehrt es zum Zauberspruch, der die höhere Macht bändigen und zwingen will, statt sich ihr zu beugen.⁵¹

Nur im wahren, magiefreien Gebet hingegen offenbare sich die »harte Irrationalität der Religion«.⁵² Während der fortschrittsoptimistische Frazer der Magie vor allem vorwirft, daß sie *falsche* Wissenschaft sei, wirft ihr die »verstehende Religionswissenschaft« der Zwischenkriegszeit⁵³ schlicht vor, daß sie Wissenschaft sei. In dieser Form der Magiekritik findet Kants aufklärerische Scheidung von Glauben und Wissen ihre dem »Irrationalen« zugeneigte Variante:

Benutzt der Mensch unsinnliche Kräfte zur Erreichung sinnlicher Ziele, beurteilt und benützt er sie nach den Erfahrungen sinnlicher Art, d. h. wendet er sie rational an, dann verläßt er den Boden der Religion, dann setzt Magie ein, die rationalen

⁴⁹ Frazer, *Der goldene Zweig*, engl. 51f. (»magic [...] treats them exactly in the same fashion as it treats inanimate agents, that is, it constrains or coerces instead of conciliating or propitiating them as religion would do. Thus it assumes that all personal beings, whether human or divine, are in the least resort subject to those impersonal forces which control all things, but which nevertheless can be turned to account by any one who knows how to manipulate them by the appropriate ceremonies and spells.«)/dt. 74.

⁵⁰ Diese Unterscheidung wird noch 1978 unter dem Tenor »Gemeinhin sieht die Forschung ...« referiert (vgl. Petzoldt, *Magie*, xi).

⁵¹ Beth, *Magie und Religion*, 119. – Zu einem dialektischeren Umgang mit dem Problem, einen Prinzipienkonflikt beizubehalten, der von der Nivellierung permanent bedroht ist, vgl. Scholem, *Jüdische Mystik*: »Jedes Gebet, das mehr ist als reine Anerkennung von Gottes Königtum, also im Grunde schon jedes Gebet, das irgendwie in einem exakteren Sinn auf Erhörung hofft, bleibt ja jener ewigen Paradoxie unterworfen, daß der Mensch hofft, durch sein Gebet auf Gottes unergründliche Wege einzuwirken. Dieses Paradox, in dessen abgründigen Tiefen das religiöse Gefühl zu Hause ist, hat von jeher die Frage nach dem magischen Charakter des Gebets unabweisbar aufgeworfen.« (304)

⁵² Heiler, *Gebet*, 494.

⁵³ Vgl. zu dieser, besonders von Rudolf Otto geprägten religionswissenschaftlichen Formation: Flasche, *Religionsmodelle*.

Charakters ist, eine ganze Wissenschaft von genaugenommen nie beendeten Reihen von Praktiken und technischen Systemen.⁵⁴

Hier wird Magie zum Äquivalent des Taylorismus. Die Kritik am Zauber bedient sich der Wendungen, die aus der Kritik an der Entzauberung vertraut sind. Indem Van Helsing die Wirkungsmacht von Hostien in sein technisches System einbaut, tut er genau das, was hier kritisiert wird: Er beurteilt unsinnliche Kräfte nach den Erfahrungen sinnlicher Art und benutzt sie zur Erreichung sinnlicher Ziele, d. h., er wendet sie rational an.

Doch unterscheidet sich Van Helsing natürlich von anderen Wissenschaftlern wie Dr. Seward, den er ja erst dazu überreden muß, die überlieferten okkulten Schriften beim Wort zu nehmen. Er integriert in die rationale Praxis ein Wissen von Astralkörpern und Gedankenlesen, das in einem anderen Sinne »irrational« ist. Denn noch die schärfste Kritik an der »Rationalität« der Magie muß konzedieren, daß sie auch ihre irrationalen Momente habe: »Zwar ist Magie nicht von vornherein rational, ihr Wurzelboden ist derselbe wie der der Religion, ihre Technik, ihr System nur ist rationalisiert.«⁵⁵ Wo statt ihres rationalisierten Systems ihr irrationaler Wurzelboden bezeichnet werden soll, wird »Magie« häufig mit »Mystik« assoziiert. Die alltagssprachliche Gleichsetzung der beiden Wörter – für »alles was einem nicht begrifflich klar faßbar oder aus höchst verschiedenen Gründen geheimnisvoll, dämmerig, nebelhaft vorkommt«⁵⁶ – könnte sich auf Lévy-Bruhls einflußreiche Beschreibung der »prälogischen Mentalität« von »Primitiven« stützen. Danach besteht das Gesetz der »mystischen Teilhabe« darin, »daß in den Kollektivvorstellungen des primitiven Denkens die Gegenstände, Wesen und Erscheinungen auf eine uns unverständliche Weise sie selbst und zugleich etwas anderes als sie selbst sein können.«⁵⁷ In diesem Rahmen wird »als »magisch« jedwede Handlung erachtet, welche mystische Beziehungen, geheime Kräfte, die mit ins Spiel bezogen werden, voraussetzt.«⁵⁸

⁵⁴ Zeininger, *Religion und Magie*, 144.

⁵⁵ Zeininger, *Religion und Magie*, 144.

⁵⁶ Gundolf, *Paracelsus*, 74.

⁵⁷ Lévy-Bruhl, *Denken der Naturvölker*, frz. 77 (»dans le représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes«)/dt. 58.

⁵⁸ Lévy-Bruhl, *Denken der Naturvölker*, frz. 345 (»Si l'on entend par »magique« toute opération qui suppose des relations mystiques, des forces occultes mises en jeu [...]«)/dt. 263, vgl. auch 260.

3. Zweck-ir-rationalität

Moderne Magie kombiniert also, in geographischer Hinsicht, Elemente aus allen Religionen, sowie, in struktureller Hinsicht, »irrational« (»mystische«) Dispositionen mit »rationalen« (»technischen«) Praktiken. Letzteres wird aus der denkbar sachlichsten Perspektive bestätigt: Auch Max Weber beschreibt die »unrichtigen« Kausalzurechnungen« der Magie als »irrational«, ihre Kultform hingegen als »technisch rationalisiert«.⁵⁹ Die Karriere der Rede von der Magie ist mit dieser ambivalenten Zuschreibung untrennbar verbunden. Auf der einen Seite ist »Magie«, in ihrer Nähe zur »Mystik«, der Name von irrationalen Reserven gegen die »Entzauberung der Welt« – in diesen Konnotationen verspricht sie eine Kompensation von Verunsicherungen, die mit dem Modernisierungsprozeß einhergehen. Auf der anderen Seite ist sie, in ihrer Bestimmung als Gegenteil von »Religion«, der Name von Träumen der zweckrationalen Technik – in diesen Konnotationen drückt sie ein Einverständnis mit der Modernisierung aus.

Der erste Komplex betont den Zauber des Menschen, der zweite den der Apparate. Du Prels *Magie als Wissenschaft* besteht aus den Bänden »Die magische Psychologie« und »Die magische Physik«; ein Buch mit dem schlichten Titel *Magie* sorgt für die hilfreiche Unterscheidung von »Psychomagie« und »Technomagie«:

Die eine bemächtigt sich der bewussten und unbewussten Kräfte, welche wir seelisch-geistig nennen, die andere greift auf die Kräfte des »Aussen«, die entäusserten, Ich-fremden, physischen, sinnlich-sichtbaren.⁶⁰

In beiden Aufladungen kann Magie sowohl emphatisch begrüßt als auch abgewehrt werden. Wollten aber selbst alle Einzelnen, die von ihr handeln, die Magie verwerfen – die Apologeten der »Wissenschaft« wegen ihrer »Irrationalität«, die Apologeten der »Religion« wegen ihrer »Zweckrationalität« – so bescheinigten sie sich doch nur, in der Summe, ihre doppelte Teilhabe an ihr. Ein großer Teil der zeitgenössischen Magie-Bestimmungen ließe sich unter den gemeinsamen Nenner »Zweck-ir-rationalität« bringen. Zugleich beschreibt dieser Nenner eine Disposition, die selbst dort verbreitet ist, wo das Wort »Magie« ausnahmsweise nicht fällt.

Dieser Doppelcharakter der Magie, der in den ihr gewidmeten Theorien um 1900 angelegt ist und sich in gleichzeitig entstandenen Romanen ausprägt, erfüllt ein Bedürfnis nach einer Versöhnung von Mensch und Technik, das sich besonders deutlich in der »Technikphilosophie« abzeichnet. Ernst Kapp's *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, welche diesen Reflexionstyp 1877 begründen, versuchen die Technik am »anthropologische[n] Maassstab« [sic!] zu messen und sie auf eine

⁵⁹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 245 (Anführungsstriche um »unrichtig« dort) und 258 (über einen Gebetsbetrieb, welcher der magischen Formel näher stehe als der Bitte).

⁶⁰ Vgl. Fankhauser, *Magie*, 122ff. (das Zitat: 124).

»Organprojection« zurückzuführen. Der Mensch übertrage »unbewusst Form, Functionsbeziehung und Normalverhältnis seiner leiblichen Gliederung auf die Werke seiner Hand« und erfinde etwa seine optischen Apparate nach dem Vorbild des Gesichtssinnes.⁶¹ Die durchaus abgründigen Implikationen dieser Vorstellung⁶² bleiben bei Kapp ausgeblendet, da der Mensch sich die Verwandtschaft seiner Erfindungen mit seinem eigenen Sein nachträglich bewußt mache und sich deshalb in seinen Produkten selbst erkenne.⁶³

Fehlt hier noch der Bezug auf Magie, so stützt sich doch umgekehrt die *Magie als Naturwissenschaft* auf die Theorie der Organprojektion. Du Prel ist überzeugt, daß sie »ausgedehnt werden kann auch auf die magischen Funktionen der menschlichen Seele«. ⁶⁴ In der Zusammenarbeit von Okkultisten, Naturwissenschaftlern und Technikern werde sich erweisen, daß »z. B. das Hellsehen durch die Röntgenstrahlen, die Telepathie durch das Telegraphieren ohne Draht, die Fascination durch die Suggestion, die Hexerei durch die Exteriorisation der Sensibilität«⁶⁵ zu erklären sei. Damit ist nicht gemeint, all diese paranormalen Fähigkeiten seien auf ihre veräußerlichten technischen Komplemente angewiesen. Vielmehr dient die Technomagic als Modell, um noch unausgeschöpfte Möglichkeiten der Psychomagic zu beglaubigen. Die bedrohliche Technomagic der modernen Zaubrerlehrlinge wird von der Psychomagic überboten, re-interiorisiert, an den Menschen und all seine (»noch«) ungründlichen, hier affirmativ bewerteten »irrationalen« Potentiale zurückgebunden.

4. *Mana*: Magie und Macht

Dieser Zauber des Menschen artikuliert sich nicht nur in seinem Selbstverhältnis (um das sich Yoga und ähnliche Subjektrettungspraktiken bemühen)⁶⁶, sondern auch in seiner Macht über andere Menschen – ohnehin ist »Macht« mit »Magie« schon etymologisch verwandt. Edison wäre, trotz aller seiner unglaublichen Fähigkeiten, kein Zaubrer, wenn nicht andere ihn für einen hielten: Lord Ewald etwa sinniert im »geisterhaft bleichen Licht« der »Zaubrerwerkstatt« von Menlo Park,

⁶¹ Kapp, *Philosophie der Technik*, v f. (das Zitat) und 77ff. (das Beispiel).

⁶² Vgl. Freuds melancholische Rede vom »Prothesengott« (*Unbehagen*, 221f.) oder McLuhans Theorie der Medien als ganzer exteriorisierter Nervensysteme (*Understanding Media*, passim, angefangen vom Untertitel »The Extensions of Man«).

⁶³ Vgl. Kapp, *Philosophie der Technik*, 25 u. ö. (und dazu P. Fischer, *Technikphilosophie*, 314f.).

⁶⁴ Du Prel, *Magie*, 14 (Hv. dort).

⁶⁵ Du Prel, *Magie*, 3. Seite der unpag. Vorrede.

⁶⁶ Vgl. dazu unten, *Der Schamane oder Das »magische Ich«*.

daß die meisten Entdeckungen Edisons noch unbekannt waren. All das Paradoxe, das er darüber vernommen hatte, bewirkte, daß er Edison mit einer Art von Heiligenschein umgab und in diesem Manne den Abgesandten einer Welt der Elektrizität erblickte.⁶⁷

Und Van Helsing ist nicht nur »master of all the facts«, sondern verfügt zugleich über eine »personal dominance which made him so long a master amongst men«:⁶⁸ Erst seine »psychomagische« Komponente gewährleistet seine Autorität über das Vampirbekämpfungskomitee.

Einige fiktionale Prosatexte handeln ausführlich von der Macht des Magiers über kleinere und größere Kollektive. Manche von ihnen spielen in abgelegenen Gebirgstälern oder auf einsamen Inseln,⁶⁹ Thomas Manns Erzählung *Mario und der Zauberer* spielt überwiegend in einem Saal, »der während der Hochsaison zu wöchentlich wechselnden Cinema-Vorführungen gedient hatte«⁷⁰ und nun, in der Nachsaison, dem Zauberkünstler Cipolla als Auftrittsort dient. Der ganze Aufenthalt der deutschen Urlauberfamilie im Badeort Torre de Venere, an dessen Rande der Saal liegt, ist von »Ärger, Gereiztheit, Überspannung« (9) geprägt, ohne daß die Motive dafür genau auszumachen wären. Mann markiert das, indem er dieselbe Reihe der drei Wörter oder Wendungen »atmosphärisch« (bzw. »Atmosphäre«), »Stimmung«, »in der Luft liegen« gleich doppelt einsetzt (9 u. 24). Beim ersten Mal möchte man das noch als mangelnde Präzision monieren, beim zweiten Mal wird deutlich, daß nur solch diffuse Vokabeln eine Situation begreifbar machen, die sich gerade dadurch auszeichnet, »schwer greifbar« (24) zu sein. Ähnlich »schwer greifbar« ist der Zusammenhang der Ereignisse am Strand und im Hotel mit denen an Cipollas Auftrittsort, von dem es heißt:

Dieser Saal bildete den Sammelpunkt aller Merkwürdigkeit, Nichtgeheuerlichkeit und Gespanntheit, womit uns die Atmosphäre des Aufenthaltes geladen schien [...] (78)

Einen Fachterminus für den Eindruck, »daß die ganze Welt mit einer unbestimmten Zauberkraft erfüllt, daß die Atmosphäre gleichsam mit Geisterelektrizität gela-

⁶⁷ Villiers, *L'Eve future*, frz. 172 (»Ce laboratoire semblait, positivement, un lieu magique; ici, le naturel ne pouvait être que l'extraordinaire./ De plus, Lord Ewald songeait que la plupart des découvertes de son hôte étaient encore inconnues: le caractère constamment paradoxal de celles dont il avait entendu parler entourait, à ses yeux, Edison d'une sorte de halo intellectuel au centre duquel celui-ci lui apparaissait./ Cet homme était pour lui comme un habitant des royaumes de l'Électricité.«)/dt. 93.

⁶⁸ Stoker, *Dracula*, 319.

⁶⁹ Vgl. dazu unten, *Der Charisma-Träger und sein Kollektiv*.

⁷⁰ Mann, *Mario*, 33. (Zitate daraus werden im folgenden durch bloße Angabe der Seitenzahl belegt.)

den scheint«, ⁷¹ gibt es nur in melanesisch-polynesischen Sprachen: »mana«. Dieses 1878 in die europäischen Wissenschaftssprachen eingeführte Wort wird bald so populär, daß es um 1922 sogar »den Tapu-Begriff [sic!], der ja ebenfalls aus dem Südseegebiet stammt und zum terminus technicus geworden ist, an Bedeutung überholt«. ⁷² Allein in der deutschsprachigen Reflexion fungiert »mana« okkultismuskritisch als Kraft des Spiritismus, psychoanalytisch als Macht des Hypnotiseurs und des Urvaters, soziologisch als Synonym des »charisma«, kulturphilosophisch als Fundamentalkategorie des »mythischen Denkens«, tiefenpsychologisch als dämonische Macht einer phantasierten Persönlichkeit oder geschichtsphilosophisch als »Echo der realen Übermacht der Natur«. ⁷³

Um seine ausführliche Erläuterung kreist der *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* von Henri Hubert und Marcel Mauss. Danach muß »mana« je nach Kontext als »Macht des Zauberers, magische Qualität eines Dinges, magische Dinge, magisches Wesen, magische Macht haben, behext sein, magisch handeln« ⁷⁴ übersetzt werden. Um dieses Bedeutungsspektrum verständlich zu machen, ist ein zweites Wort hinzuziehen: »milieu« in der topischen Bedeutung von »medius locus«. »Mana« umfaßt »die Kraft par excellence« und das Feld, das diese Kraft konstituiert, indem es von ihr konstituiert wird: »Der Begriff der Kraft und der Begriff des Milieus sind hier untrennbar.« ⁷⁵

Gelegentlich treten einzelne Personen auf, in denen die Kraft »gewissermaßen aufgespeichert ist«. ⁷⁶ Cipolla »ließ auf sich warten, das ist wohl der richtige Ausdruck« (37), bis sein Kollektiv eine vorläufige Ordnung angenommen hat, in der die »Sphäre der Stehplätze« (35) und die der Sitzpläne voneinander unterschieden werden können. Eine solche Ordnung ist instabil genug, um verändert werden zu können, und doch gegliedert genug, um die Veränderung sichtbar werden zu lassen. Als Cipolla endlich, mit den Anzeichen »reine[r] Energieäußerung« (40), die Bühne betritt, entscheidet er, in welcher Richtung der Strom fließt (vgl. 70). Zunächst schweigt er aufreizend, bis ihn eine Stimme vom Stehparterre mit »Buona sera!« begrüßt. Der Zauberer verbucht dies als Provokation und zwingt den als »Giovannotto« apostrophierten Sprecher, eine »Rechtswendung« auszuführen, »Front ge-

⁷¹ Cassirer, *Philosophie*, II 221.

⁷² F. R. Lehmann, *Mana*, vii; vgl. 60ff. zur Einführung des Wortes in die Ethnologie.

⁷³ Vgl. Dessoir, *Jenseits der Seele*, 10; Freud, *Massenpsychologie*, 117; Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 245; Cassirer, *Philosophie*, passim; Jung, *Beziehungen*, 112ff.; Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 31.

⁷⁴ Hubert/Mauss, *Entwurf*, frz. 101 (»pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement«)/dt. 141. Vgl. auch die Zusammenstellung der Bedeutungen bei F. R. Lehmann, *Mana*, 1ff.

⁷⁵ Hubert/Mauss, *Entwurf*, frz. 100 (»Cette notion de force et cette notion de milieu sont inséparables.«)/dt. 140.

⁷⁶ Cassirer, *Philosophie*, II 221.