

WESTFÄLISCHE  
WILHELMS-UNIVERSITÄT  
MÜNSTER

# Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts

Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung  
moderner Spiritualität

Klaus Brand



Religionswissenschaft

**Wissenschaft und Religion**  
**in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts**

Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westf.)

vorgelegt von

Klaus Brand

aus Lippstadt

2012

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Juni 2012

Dekan der Philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Christian Pietsch

Erstgutachter: Prof. Dr. Annette Wilke

Zweitgutachter: Prof. Dr. Martina Wagner-Egelhaaf

**Klaus Brand**

**Wissenschaft und Religion  
in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts**

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

# Reihe X

Band 18

**Klaus Brand**

# **Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts**

Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung  
moderner Spiritualität

## Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster  
<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Gedruckt mit Unterstützung des Exzellenzclusters »Religion und Politik« der Universität Münster

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

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und  
Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.  
<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Klaus Brand

„Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum  
Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität“  
Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe X, Band 18

© 2014 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und  
Vannerdat OHG Münster  
[www.mv-wissenschaft.com](http://www.mv-wissenschaft.com)

ISBN 978-3-8405-0093-0 (Druckausgabe)  
URN urn:nbn:de:hbz:6-43399425197 (elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2014 Klaus Brand  
Alle Rechte vorbehalten

Satz: Klaus Brand  
Titelbild: André Brouillet, *Une leçon clinique à la Salpêtrière* (1887),  
Foto des Originals aus der Descartes Universität Paris,  
Wikimedia Commons  
Umschlag: MV-Verlag  
Druck und Bindung: MV-Verlag



## Vorwort

In der vorliegenden Promotionsschrift „Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts“, die für die Drucklegung leicht überarbeitet wurde, geht es um eine spezifische Wahrnehmung von Religion und Spiritualität, wie sie sich heute etwa in alternativen Heilpraktiken oder auch Angeboten und Formen sogenannter spiritueller Lebenshilfe beobachten lässt. Auf diese und ähnliche Formen moderner Spiritualität und gegenwärtiger Religiosität bezogen, hat Hubert Knoblauch ein Konzept von Religion entworfen. Dieses soll Religiosität auch außerhalb der traditionellen Orte, wie etwa den christlichen Kirchen, erfassen. Ganz explizit spricht er von der *Populären Religion*, die sich in unserer Gegenwartskultur in allen medialen Kanälen und an allen Orten finden lasse und unsere Gesellschaft spiritualisiere. Unsere Gegenwart wäre damit durch eine besondere Form der Religiosität und populären Spiritualität ausgezeichnet.

Mit der Arbeit hinterfrage ich, ob diese gegenwärtigen Formen wirklich so besonders sind, oder ob sie nicht schon viel früher beobachtet werden können. Meine These dazu ist, dass der Ansatz von Knoblauch in kritischer Rezeption schon für das 19. Jahrhundert anwendbar ist. Das Beispiel, an dem ich dies ausführe, ist der Mesmerismus. Dieser ist bisher in der Forschungsliteratur als ein Vorläufer und Wegbereiter des Spiritismus und Okkultismus des 19. Jahrhunderts sowie der modernen Spiritualität bezeichnet worden. Meine Analyse zeigt hingegen, dass der Mesmerismus vielmehr selbst schon ausreichend viele Merkmale des Religionsmodells von Knoblauch aufweist, die ihn zu einem Teil – und eben nicht nur zu einem Vorläufer – der Geschichte moderner Spiritualität machen.

Durch ein multimethodisches Vorgehen und eine selbstkritische Perspektivierung ist es Ziel meiner Arbeit, über die Religionswissenschaft hinaus kulturwissenschaftlich anschlussfähig zu sein. Bezüglich des Mesmerismus sowie der Erforschung und Beschreibung moderner Spiritualität ist die Arbeit vor allem als zusammenfassende Ergänzung und Relativierung bisheriger Forschung sowie als Ausgangspunkt für weitere Arbeiten auf diesem Gebiet intendiert.

Zu vier verschiedenen Analysezeiträumen im 19. Jahrhundert habe ich das von Knoblauch stammende Konzept von Religion auf den Mesmerismus ange-



wendet. Dazu sind Texte vor allem aus Deutschland, England und den USA ausgewertet worden. Als Textanalysemethode habe ich insbesondere die aus dem New Historicism stammende literaturwissenschaftliche Kulturpoetik in Form der Text-Kontext-Theorie Moritz Baßlers kritisch rezipiert und angewendet.

Bezogen auf die Religionswissenschaft vertrete ich in der Arbeit ein Konzept, mit dem unterschiedliche theoretische und methodische Ansätze kritisch verbunden werden, um den Gegenstand aus verschiedenen Perspektiven zu untersuchen. Die Arbeit versteht sich als ein Beitrag zur Erforschung und Beschreibung des Mesmerismus im 19. Jahrhundert und als ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit Religionsbegriffen – insbesondere in der vergleichenden Anwendung auf Formen gegenwärtiger und moderner Spiritualität. Darüber hinaus wird ein methodenkritisches und mehrperspektivisches Vorgehen vorgestellt und durchgeführt, das als ein Beitrag zu den Diskussionen um die Grundlagen religionswissenschaftlichen Arbeitens gemeint ist. Die Religionswissenschaft ist meinem Verständnis nach eine methodisch und inhaltlich multiperspektivisch arbeitende Kulturwissenschaft, die in der Lage ist, fachfremde Theorien und Methoden kritisch aufzunehmen und an den eigenen Gegenständen weiterzuentwickeln.

Meinen Dank aussprechen möchte ich meiner Doktormutter Prof. Dr. Annette Wilke, die mich während der gesamten Promotionsphase jederzeit unterstützt und beraten hat, meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Martina Wagner-Egelhaaf, für viele gute Impulse, die sie meiner Arbeit gegeben hat, den Mitgliedern des Exzellenzclusters Religion und Politik sowie allen Kolloquiumsteilnehmern in der Germanistik und Religionswissenschaft, die mir während der Promotion viele wichtige und häufig auch sehr kritische Rückmeldungen gegeben haben. Ein besonderer Dank gilt an dieser Stelle meinen Eltern für alle Unterstützung, die Sie mir nicht nur während meines Studiums jederzeit gegeben haben. Ebenso möchte ich den Menschen besonders danken, die mich über die gesamte Promotion unterstützt und begleitet haben. Zuerst Carla, die mir immer wieder neue Blickwinkel aufzeigen und damit viele blinde Flecke verhindern konnte. Ein großes Dankeschön geht schließlich an Julia, Sabine, Skrollan, Jens, Matthias und Torsten für die Unterstützung vor allem in der Endphase der Arbeit.

Münster, im März 2014

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. EINLEITUNG</b> .....	<b>1</b>
Aufbau und Struktur der Arbeit .....	11
1.1 Entdifferenzierung und Moderne .....	13
1.2 Religion und Spiritualität .....	17
1.3 Mesmerismus .....	19
1.3.1 Einführung in die Thematik.....	19
1.3.2 Wissenschaft und Religion – historische und kulturelle Kontexte .....	22
<b>2. FORSCHUNGLITERATUR</b> .....	<b>39</b>
2.1 Allgemeiner Überblick .....	39
2.2 Von wissenschaftskritischer zu historisch-kritischer Literatur.....	43
2.3 Religionsgeschichtlich und religionswissenschaftlich ausgerichtete Literatur .....	69
2.4 Kritische Selbstverortung .....	78
2.5 Mesmerismus in Literatur und populärer Kultur der Gegenwart.....	81
<b>3. ZENTRALE BEGRIFFE</b> .....	<b>83</b>
3.1 Inhaltliche Begriffe (Mesmerismus – animalischer Magnetismus – somnambulisme provoqué – hypnotism) .....	84
3.2 Konzeptionelle Begriffe (Wissenschaft – Medizin – Heilkunde – Geschlecht) .....	86
3.3 Theoretische und methodische Begriffe (Religion – Diskurs – Kulturpoetik – kultureller Text) .....	89
<b>4. THEORIEN UND METHODEN</b> .....	<b>93</b>
4.1 Religion und Spiritualität im Anschluss an Hubert Knoblauch.....	95
4.1.1 Religion als Transzendenz erfahrungskommunikation.....	95
4.1.2 Das Konzept der Populären Religion.....	102
4.1.2.1 Kritische Analyse der Populären Religion Abhängigkeit vom institutionellen Religionsbegriff und Perspektivenvermischungen .....	106
4.1.2.2 Populäre Spiritualität und Transzendenz erfahrungskommunikation .....	113
4.1.2.3 Erweiterte Kritik am Konzept der Populären Religion im Anschluss an Annette Wilke .....	116
4.1.3 Zusammenfassung der Kritik und des Religionskonzeptes.....	119
4.2 Kulturpoetik und Diskursanalyse.....	124
4.2.1 Vom New Historicism zur Kulturpoetik.....	126
4.2.1.1 Kulturpoetik (Text-Kontext-Theorie) – eine kritische Annäherung.....	127
4.2.1.2 Eine Diskursanalysemethode.....	133
4.2.2 Metasprache und Objektsprache .....	137
4.2.2.1 Differenzierungen innerhalb der Metasprache: Die emisch–etisch- Unterscheidung .....	139
4.2.2.2 Metasprache und Objektsprache im Kontext von Wissenschaft und Literatur	141
4.3 Interaktionsrituale und Geschlechterrollenkonstruktionen .....	144
4.3.1 Interaktionsrituale .....	144
4.3.2 Geschlechterrollenkonstruktionen .....	149
4.4 Zusammenfassung des methodischen Vorgehens.....	152

4.5	Auswahl des Textmaterials .....	154
4.5.1	Ko-Textualisierung .....	154
4.5.2	Textformen .....	154
4.5.3	Das Archiv .....	155
<b>5.</b>	<b>ANIMALISCHER MAGNETISMUS IM KULTURELLEN KONTEXT .....</b>	<b>157</b>
5.1	Historischer Kontext .....	160
5.1.1	Medizin als Wissenschaft .....	162
5.1.2	Aufklärung, Okkultismus und Esoterik .....	167
5.1.3	Erziehungslehre und magische Heilpraktik .....	171
5.1.4	Seelen- und Geisterkunde .....	174
5.1.5	Wahnsinn, Normalität und die elektrische Medizin.....	176
5.1.6	Spiritismus und (religiöse) Devianz .....	180
5.1.7	Religion, Wissenschaft und Gesellschaftsutopie.....	182
5.2	Kontextabhängiger Magnetismus.....	185
<b>6.</b>	<b>TEXTANALYSEN: 1813–1824 UND 1840–1846 .....</b>	<b>187</b>
6.1	Mesmerismus in Deutschland zwischen 1813 und 1824.....	194
6.1.1	Literatur und Wissenschaft – Experimente der Romantik .....	198
6.1.1.1	E.T.A. Hoffmann und das Archiv für den thierischen Magnetismus.....	198
6.1.1.2	Jean Paul Richters Beobachtungen und Mutmaßungen über den animalischen Magnetismus.....	208
6.1.1.3	Christoph Wilhelm Hufelands Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst .....	216
6.1.1.4	Erklärung des Wunderbaren & wunderbare Erklärungen: Wolfarts Neues Asklaepieion .....	221
6.1.2	Zwischen-Resümee I.....	225
6.2	Mesmerismus im englischsprachigen Raum zwischen 1840 und 1846.....	229
6.2.1	Grenzüberschreitungen.....	237
6.2.1.1	Versuche, Fakten und nichts als die Wahrheit.....	237
6.2.1.2	Vom künstlichen Somnambulismus zum ‚hypnotism‘ .....	243
6.2.1.3	Das Spiel mit Fakten und Fiktionen.....	245
6.2.1.4	Der Kampf der Mesmeristen gegen das medizinische Establishment.....	247
6.2.2	Zwischen-Resümee II.....	252
	<b>INTERMEZZO: DIE SEHERIN VON PREVORST.....</b>	<b>259</b>
<b>7.</b>	<b>TEXTANALYSEN: 1845–1857 UND 1887–1909 .....</b>	<b>269</b>
7.1	Mesmerismus in Deutschland zwischen 1845 und 1857.....	269
7.1.1	Wahrheit und Dichtung .....	272
7.1.1.1	Die Erinnerungen von Justinus Kerner .....	272
7.1.1.2	Karl Ludwig von Reichenbachs Od und der Magnetismus.....	276
7.1.1.3	Kerner, Ennemoser und die Allgemeine Augsburger Zeitung.....	278
7.1.1.4	Carl Gustav Carus und die natürliche Magie.....	283
7.1.2	Zwischen-Resümee III.....	288
7.2	Mesmerismus zwischen 1887 und 1909.....	290
7.2.1	Der unheimliche Fall des animalischen Magnetismus .....	294
7.2.1.1	Alfred Binet und Charles Féré: Animal Magnetism.....	296
7.2.1.2	Arthur Conan Doyle: The Parasite.....	301
7.2.1.3	George du Maurier: Trilby.....	305

7.2.1.4	Frank Podmore: From Mesmer to Christian Science.....	314
7.2.2	Zwischen-Resümee IV .....	320
7.3	Gesamt-Resümee der Textanalysen.....	324
7.3.1	Zeitgenössische Perspektiven im Kontext von Wissenschaft und Literatur .....	325
7.3.2	Mesmerismus und Transzendenzerfahrungskommunikation .....	329
<b>8.</b>	<b>INSZENIERUNGEN UND PERFORMANZEN IM MESMERISMUS .....</b>	<b>335</b>
8.1	Somnambule Frauen als Vorstellungen magnetisierender Männer .....	335
8.1.1	Magnetisierungspraktiken .....	337
8.1.2	Mesmerismus, Weiblichkeit und Religion .....	347
<b>9.</b>	<b>FAZIT .....</b>	<b>349</b>
9.1	Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität .....	350
9.2	Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts .....	352
9.3	Religionswissenschaft als polyfokale Kulturwissenschaft.....	358
	<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>361</b>
	Primärliteratur .....	361
	Sekundärliteratur .....	367
	Lexikonartikel und Wörterbucheinträge .....	381
	Belletristik und Filme .....	381
	Sonstiges .....	382
	Digitale Archive & Suchmaschinen .....	382



# 1. Einleitung

Wie ist es doch gekommen, daß man jenes Eindringen, jenes gänzliche in Uns ziehen und beherrschen des außer Uns liegenden geistigen Prinzips durch uns bekannt gewordene Mittel, Magnetismus genannt hat, da diese Benennung nicht genügt, oder vielmehr, als von einer einzelnen physisch wirkenden Kraft hergenommen, gar nicht das bezeichnet, was wir darunter verstanden wissen wollen. Es mußte gerade ein Arzt sein, der zuerst von meinem Geheimnisse zur Welt sprach, das eine unsichtbare Kirche wie ihren besten Schatz im Stillen aufbewahrte, um eine ganz untergeordnete Tendenz als den einzigen Zweck der Wirkung aufzustellen, denn so wurde der Schleier gewebt, den die blöden Augen der Ungeweihten nicht durchdringen.

E.T.A. Hoffmann *Der Magnetiseur* (1814), S. 213–214

In der vorliegenden Arbeit geht es um den *Mesmerismus* oder *animalischen Magnetismus*, wie er von seinem Begründer Franz Anton Mesmer (1734–1815) 1775 genannt wurde. Der animalische Magnetismus ist von ihm als eine Heilmethode und Theorie über die Ursache und Heilung von Krankheiten propagiert worden. Als Doktor der Medizin stellte Mesmer mit seinem Ansatz eine Heilpraktik vor, die ohne viele der damals üblichen Mittel und Vorgehensweisen, wie etwa dem Aderlass, auskam und sich – so erscheint es zumindest aus der heutigen Sicht – auf den Glauben an seine Wirkung stützte. Im Grunde genommen kann nicht von dem *einen* Mesmerismus gesprochen werden, denn schon zur Lebenszeit Mesmers haben sich verschiedene Ausprägungen gebildet.

Mesmer nahm eine bis dato noch nicht entdeckte und für Menschen auch nicht sichtbare Substanz an, die alle Menschen und das gesamte Universum ausfülle. Befinde sich diese fluide Substanz in ihrem idealen harmonischen Zustand, seien das Universum, die Welt und der einzelne Mensch gesund. Wird dieser Zustand gestört, komme es zu Disharmonie und damit zu Krankheit. Bestimmte Menschen, wie Mesmer selbst, seien in der Lage, aktiv und bewusst Einfluss auf dieses Fluidum auszuüben, so dass ein disharmonischer Zustand wieder harmonisiert werden könne. Der Arzt bzw. Magnetiseur behandelt dazu seine Patienten mit oder ohne Zuhilfenahme von Magneten, etwa durch wiederholtes Entlangstreifen am Körper. Dies wurde als Magnetisieren und schon bald als Mesmerisieren bezeichnet.

Nachdem Mesmer in Wien und Paris in den 1770 und 1780er Jahren seinen animalischen Magnetismus angewandt hatte, wurde dieser durch eine herrschaftlich einberufene akademische Untersuchungskommission in Paris im Jahr

1784 als wissenschaftlich nicht nachweisbar diskreditiert. Schon sehr früh wurde der französische Artillerie-Offizier Armand Marie Jaques de Chastenot, der Marquis von Puységur (1751–1825), zur einflussreichsten Figur in der Rezeptionsgeschichte des Mesmerismus. Er hatte in Anwendung und Abwandlung des Magnetisierens eine Technik zur Hervorbringung eines künstlichen Somnambulismus – einer Art Schlaf-Wandeln – entwickelt. Seine Patienten und Probanden seien in diesem *schlaf-wachenden* Zustand in der Lage gewesen ihre eigene Medikation zu bestimmen, indem sie etwa die genaue Art und den Verlauf ihrer Krankheit vorhersagten. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts kam es, so wird es in der Forschungsliteratur gern dargestellt, durch James Braid (1795–1860) zu einem Übergang von der Geschichte des Mesmerismus zur Geschichte der Hypnose bzw. Psychoanalyse und wissenschaftlich fundierten psychiatrischen Behandlung. Hypnotiseure und Psychoanalytiker werden damit zu Erben der Magnetiseure stilisiert – und hatten ebenfalls mit der Anerkennung als Wissenschaftler zu kämpfen.

In den USA verbreitete sich der Mesmerismus spätestens seit der Ankunft von Puységurs Schüler Charles Poyen (†1844) im Jahr 1836. Hier wurde er zu einem Teil der amerikanischen Religionsgeschichte in Form von Ansätzen des *Heilens durch den Geist*. Phineas P. Quimby (1802–1866), der den Mesmerismus u. a. durch Charles Poyen kennenlernte, steht zusammen mit Warren Felt Evans (1817–1889) am Beginn der sogenannten *Mind Cure*- und *New Thought*-Bewegungen. In Deutschland schrieb der Arzt, Magnetiseur und Schriftsteller Justinus Kerner (1786–1862) 1829 mit *Die Seherin von Prevorst* ein im Kontext des Spiritismus besonders einflussreiches Buch. Er beschreibt darin das Leben, die Behandlung und die Visionen seiner Patientin Friederike Hauffe (1801–1829), die er in den letzten Jahren vor ihrem Tod auch mittels des animalischen Magnetismus behandelt hatte.

Die Aufnahme, Rezeption und Verarbeitung des animalischen Magnetismus in der Literatur des 19. Jahrhunderts ist in der Forschung schon besonders häufig thematisiert worden. Der Mesmerismus scheint ein literarisches Gedankenexperiment zu sein, wenn in den Texten von E.T.A. Hoffmann (1776–1822) die verschiedenen Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Magnetiseur und (zumeist weiblicher) Magnetisierter durchgespielt werden – wie etwa in der Erzählung *Der Magnetiseur* (1813/14) oder in *Das Sanctus* (1817). Edgar Allan

Poes (1809–1849) Erzählungen über mesmeristische Versuche zur Todesnäheerfahrung im Mesmerismus, *A Tale of the Ragged Mountains* (1844), *Mesmeric Revelation* (1844) und *The Facts in the Case of M. Valdemar* (1845), wurden in der Öffentlichkeit nicht nur aufgrund ihrer Veröffentlichungsform als Artikel in international berichtenden Zeitungen als reale Möglichkeiten diskutiert. Schließlich hat George Du Maurier (1834–1896) in seinem Roman *Trilby* von 1894 mit der Figur *Svengali* einen der eindrucklichsten Magnetiseure in der Literatur erschaffen, der schon sehr bald eine beliebte Vorlage für Theaterstücke und Filme wurde.

Besonders von den Autoren der Romantik haben sich viele selbst aktiv mit dem Mesmerismus auseinandergesetzt und die dabei gemachten Erfahrungen in ihre Erzählungen einfließen lassen. Motivgeschichtlich wird er immer wieder als Bedrohung der vertrauten und rationalen Wissenschaft konzeptionalisiert, da er selbst rational und materialistisch, aber gleichzeitig metaphysisch und irrational erschien. Innerhalb der Literatur finden sich die verschiedensten Aspekte: Der Mesmerismus als Wissenschaft, als Naturphilosophie, als politische Utopie, als Spiritismus, als Theologie und Religion sowie als Medizin und Heilmethode. Er lässt sich nicht auf einen Aspekt reduzieren, das zeigt schon dieser kurze Überblick.

Der Gegenstand meiner Arbeit ist deshalb letztlich auch nicht *der* Mesmerismus, sondern es sind die Texte, in denen es um Mesmerismus geht, und diese können Teil verschiedenster Diskurse sein. Diskurse, die man etwa als Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit und wissenschaftlich anerkannte Medizin beschreiben kann. In den Mesmerismustexten sind zeitgenössische Ansichten und Konstruktionen von Geschlechterrollen und Überschneidungen kultureller Bereiche wie Wissenschaft und Religion aufzeigbar.

Die Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit und anerkannte Medizin bilden den historischen Kontext innerhalb dessen ich die These vertrete, dass der von Hubert Knoblauch entworfene Ansatz zur Beschreibung der Gegenwartsreligiosität<sup>1</sup> auch schon im 19. Jahrhundert angewendet werden kann.

---

<sup>1</sup> Insbesondere in: Hubert Knoblauch: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Campus-Verl., Frankfurt am Main 2009.



Das Modell von Knoblauch übernehme ich allerdings nicht direkt, sondern rezipiere es in einer kritischen Auseinandersetzung. Mein erster Hauptkritikpunkt ist, dass sein Konzept implizit an institutionalisierter Religion ausgerichtet ist – obwohl er explizit das Gegenteil behauptet.

Immer wieder spricht Knoblauch von alternativer Religiosität und meint damit all jenes, was er mit seinen Konzepten von Spiritualität und populärer Religiosität erfassen möchte: Dazu zählen alternative Heilpraktiken, New Age und Esoterik, aber auch Massenevents und die Verwendung neuer Kommunikationskanäle. Das Problem in der Attribuierung ‚alternativ‘ ist aber – zumindest innerhalb eines religionswissenschaftlichen Modells –, dass damit einer Religion oder einer Religionsform implizit der Status einer Norm zugesprochen wird, und die alternativen Formen aus dieser Norm heraus definiert werden. Bei Knoblauch wären dementsprechend etwa christliche Kirchen diejenigen, die dieser Norm am ehesten entsprechen.

Dies führt zu meinem zweiten Hauptkritikpunkt: Knoblauch unterscheidet in seiner eigenen Darstellung nicht deutlich zwischen objektsprachlichen und metasprachlichen Kategorisierungen.

Was er als Veränderung von Religion beschreibt, ist sowohl eine Veränderung der *objektsprachlichen* Wahrnehmung von Religion als auch eine Änderung des *metasprachlichen* Konzeptes. Besonders deutlich wird dies in seinen Beispielen, in denen er die Selbstwahrnehmung kirchlicher Religion mit *dazu* ‚alternativer‘ Spiritualität in Beziehung setzt. Er beschreibt damit eine *objektsprachliche* Differenzierungsforderung seitens der Kirchen (um etwa politische Legitimationsansprüche durchzusetzen), die – ebenfalls *objektsprachlich* – im Bereich der Spiritualität entdifferenziert würde. Etwa im Sinne einer Vermischung der Bereiche des Sakralen und Profanen. Die Beschreibung gerät bezüglich des Religionskonzeptes in eine Schiefelage, da das eine sich auf politische und institutionelle Prozesse bezieht, während das andere auf die Wahrnehmung von Religiosität abzielt – die sowohl innerhalb wie auch außerhalb institutioneller Religion vorhanden sein kann und sich auf das Individuum bezieht. Handelt es sich um eine *emische*, d. h. objektsprachliche, Wahrnehmung von Vermischung, oder vermischen sich in der (*etischen*, d. h. metasprachlichen) differenzierungstheoretischen Perspektive die unterschiedlichen Funktionsbereiche der gesellschaftlichen Systeme? Die Feststellung von Entdifferenzierung, die er verschiedentlich äußert, ist aufgrund dieser uneindeutigen Trennung der

soziologischen Perspektiven nicht klar. Zur Einbettung und zum besseren Verständnis dieser Kritik wird in Kapitel 1.1 auf Konzepte von Entdifferenzierung und Moderne eingegangen.

Aufgrund der Kritikpunkte schlage ich einen Religionsbegriff im Anschluss an Knoblauch vor, der unabhängig von institutionalisierter Religion, aber dennoch in der Lage ist, Religion in allen gesellschaftlichen Bereichen innerhalb und außerhalb organisierter Gemeinschaften zu erfassen.

Dieser vorgeschlagene Religionsbegriff ist über die Merkmale der Spiritualität definiert, von denen die *Transzendenzenerfahrungskommunikation* das entscheidendste ist, um überhaupt von Religion oder Religionsähnlichkeit sprechen zu können. Mit Transzendenzenerfahrungskommunikation ist die kommunikative Deutung von Erfahrungen gemeint, die in irgendeiner Weise über normale Alltagserfahrungen hinausgehen – den Alltag in diesem Sinne transzendieren. Diese Erfahrungskommunikationen werden nicht unbedingt als religiöse benannt und sind in Kommunikation integriert, die in verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen stattfinden kann. Es sind Erfahrungen, die als ganzheitlich interpretiert werden und Einfluss auf die (biographische) Selbstwahrnehmung der Beteiligten nehmen können. Die Subjektivität und Authentizität der Erfahrungen steht dabei im Vordergrund, d. h. sie werden am eigenen Leib gemacht und sind unabhängig von vorgegebenen – etwa dogmatisierten – Deutungshorizonten. Man kann diese Punkte auch als Alltags- und Selbsttranszendierung zusammenfassen.

Explizit auf die Kommunikationskultur der Gegenwart bezogen, die nach Knoblauch eine ‚populäre‘ Kultur ist, sind die Merkmale: Vermischung von Popkultur und Religionskultur, Internationalität, globale Vernetzung und Kommunikation via Internet und neuen Medien. Etwas anders ausgedrückt, kann man dieses Merkmal aber auch so beschreiben, dass so viele der zur Verfügung stehenden Kommunikationsmedien wie möglich genutzt werden.

In der Anwendung dieses Religionsbegriffes auf den Mesmerismus ergibt sich ein Bild, das diesen durch zentrale Merkmale der Spiritualität ausgezeichnet erscheinen lässt. Das Merkmal der alltagsüberschreitenden Erfahrungen, die den *Somnambulen* (d. h. den Magnetisierten) in den Texten zugeschrieben wurden, wird ergänzt durch eine Ganzheitlichkeit, die sich sowohl in der auf den ganzen

Körper bezogenen Heilpraktik als auch in den Vorstellungen über den Fortschritt der Menschheit und die Überschreitung des menschlichen Daseins ausgedrückt. In den Mesmerismustexten selbst erscheint die wissenschaftliche Sprache häufig kaum trennbar von religiöser Sprache. Von Beginn an werden in den Texten die Phänomene des Mesmerismus als alltagsüberschreitend – und damit transzendent – gedeutet. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wird der Mesmerismus schließlich immer mehr selbst zum Verweis auf eine solche Transzendierung.

Im ersten Untersuchungszeitraum um 1820 steht der Mesmerismus vor allem im Kontext der Auseinandersetzung um Anerkennung als wissenschaftliche Medizin. Stilisierungen des Mesmerismus als ‚wahre Religion‘ und ‚göttliche Urkraft‘, wie sie in den *Jahrbüchern für den Lebensmagnetismus* (1818–1823) zu finden sind, klingen hier schon zeitgenössisch sehr religiös. Er erschien den Magnetisuren als eine Wissenschaft, mit der zuvor unerklärbare (auch religiöse) Phänomene erklärbar wurden und Menschen in die Lage versetzt werden konnten, ihre normalen Sinnesfähigkeiten zu überschreiten. Diese Fähigkeiten, wie etwa Hellsicht oder Gedankenübertragung zwischen dem Magnetiseur und seiner Patientin, wurden wiederum als ausschließlich mit Hilfe des Mesmerismus erklärbar betrachtet.

Im zweiten Untersuchungszeitraum um 1845 wurde der Versuch unternommen, sich von allen religiös oder metaphysisch erscheinenden Aspekten zu trennen. James Braids (1795–1860) *hypnotism* ist dafür das herausragende Beispiel. Demgegenüber fällt die Unterscheidung der Kommunikation als wissenschaftlich oder als religiös-spirituell in den von den Magnetisuren verfassten Texten besonders schwer. Der Glaube an die *Wahrheit* des Mesmerismus und der durch ihn ermöglichten Technik, den eigenen Körper und die normalen Fähigkeiten zu überschreiten, wird in Form von zirkulären Argumentationen als Voraussetzung der erfolgreichen Anwendung propagiert. Zudem würde die gesamte Menschheit durch den Mesmerismus in eine neue Ära geführt, so etwa die Emphase in dem auch über ein rein medizinisches Publikum hinaus verbreiteten mesmeristischen Journal *The Zoist* (1843–1856).

In den Texten derjenigen, die um 1850 noch als Vertreter des Mesmerismus angesehen werden können, wandelte sich das Argumentationsmodell. Nicht mehr der Mesmerismus konnte die außeralltäglichen Phänomene erklären, sondern der Mesmerismus wurde – etwa im Kontext seiner Anwendung beim

spiritistischen Tischerücken – mittels neuer Konzepte erklärt. Das *Od* Karl Ludwig von Reichenbachs, die *natürliche Magie* Carl Gustav Carus' sowie das *magnetische Bewusstsein* Justinus Kerners sind Beispiele dafür. Ganz ausgegrenzt aus den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen war der Mesmerismus zu dieser Zeit damit nicht, einbezogen wurde er aber vor allem dort, wo es darum ging weiterhin unerklärbare Phänomene zu beschreiben. Letztlich erscheint der Mesmerismus innerhalb der Wissenschaft damit auf seinen Verweis auf Transzendenz reduziert zu sein.

Um 1900 wird bei der Betrachtung des Mesmerismus besonders deutlich, dass sich die Wissenschaften und auch die Medizin im Laufe des 19. Jahrhunderts von als religiös oder metaphysisch betrachteten Ansätzen und Konzepten distanziert haben – sich in diesem Sinne also Wissenschaft und Religion differenziert haben. Was die physikalischen (und andere) Messinstrumente überschritt, konnte nicht mehr als Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen gelten. Der Mesmerismus, mit dem gerade nicht die objektiv messbaren, sondern immer nur die jeweils subjektiv erfahrenen Alltagsüberschreitungen beobachtet und erklärt wurden, war damit aus den wissenschaftlichen Diskursen ausgegrenzt.

Innerhalb akademischer Diskurse, vor allem im Bereich der Psychoanalyse und dynamischen Psychiatrie, wurde er schließlich wissenschaftshistorisch einbezogen – oder als Pseudowissenschaft ausgegrenzt. Außerhalb der Universitäten und der explizit religiösen Bewegungen wurde der animalische Magnetismus zu einer literarischen Metapher, die für eine veraltete, bedrohliche und gefährliche Ausformungen annehmende Wissenschaft stehen konnte. Neben der bedrohlichen und auf das Abhängigkeitsverhältnis der jungen Frau vom übermächtigen Magnetiseur zielenden Beschreibung konnte das *Mesmerisiert-Sein* zu diesem Zeitpunkt auch einfach ein *Gebannt-Sein* bedeuten.

Gegenwärtige Formen von Spiritualität sind vor allem durch Frauen geprägt. Paul Heelas und Linda Woodhaed stellen dies beispielsweise in ihren Arbeiten zu moderner Spiritualität und Religiosität fest. Die Diskussion ausgewählter Magnetisierungsprotokolle, wie etwa Justinus Kerners Buch *Die Seherin von Prevorst* (1829) im *Intermezzo*, und Beschreibungen inszenierter Mesmerisierungen, wie etwa Chauncy Hare Townshends Buch *Facts in Mesmerism* (1840) im Kapitel *Inszenierungen und Performanzen im Mesmerismus*, deuten darauf

hin, dass Frauen in der Spiritualität im Kontext des Mesmerismus des 19. Jahrhunderts eine andere Rolle einnahmen als heute. Zwar sind es überwiegend Frauen, die in den Berichten und Protokollen mit den außeralltäglichen Phänomenen in Verbindung gebracht werden, doch in den programmatischen Schriften haben sich die Magnetiseure vor allem selbst als aktiv Handelnde dargestellt. Es ist dabei aber auffällig, dass die außeralltäglichen Erscheinungen in der Regel weiblich konnotiert wurden. In den in dieser Arbeit vorgenommenen Analysen ist letztlich mehr über die Selbstinszenierung der Magnetiseure ausgesagt als über die Rolle der Frauen. Diese waren aber auch in den Behandlungsprotokollen – trotz der in den programmatischen Texten zu findenden Charakterisierungen als passiv, naiv und sensibel – nicht auf ein stereotypes Bild festgelegt. Wahrscheinlicher erscheint es, dass sie durchaus auch eine aktive Rolle in der Ausbildung moderner Spiritualität, wie sie sich anhand des Mesmerismus beschreiben lässt, gespielt haben.

Die Reflexionen, welche die Religionswissenschaft seit dem sogenannten *cultural turn* und den folgenden ‚Wenden‘ in den Kultur- und Geisteswissenschaften bezüglich ihres Zugriffs auf die Gegenstände immer wieder vornimmt, werden mit aus ähnlichen Dekonstruktionen und Reflexionen entstandenen Ansätzen aus der Literaturwissenschaft sowie mit Ansätzen aus der Ethnologie und Geschichtswissenschaft parallelisiert und zusammengeführt; insbesondere mit dem aus dem *New Historicism* stammenden kulturpoetischen Ansatz Moritz Baßlers. Ein solches multimethodisches und im Zugriff auf den Gegenstand polyfokales Vorgehen ist in den letzten Jahren von verschiedener Seite als religionswissenschaftliche Arbeitsweise beschrieben und gefordert worden. Die Offenlegung der Perspektiven und die Verortung der verwendeten Theorien und Methoden in ihren disziplinären Entstehungskontexten soll es ermöglichen, die Ergebnisse auch für andere Kulturwissenschaften anschlussfähig zu machen. Ausgehend von der kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschungsliteratur soll diese Arbeit eine neue Perspektive auf den Mesmerismus und damit die Entstehung moderner Spiritualität bieten. Die Ergebnisse sind in diesem Sinne als Ergänzung der bisherigen Forschung zu verstehen, ohne einen Schlusspunkt in der Beschreibung des Mesmerismus oder gar der modernen Spiritualität zu behaupten.

Eine über die Kritik und Anwendung des Religionskonzeptes von Hubert Knoblauch auf das 19. Jahrhundert hinausgehende These dieser Arbeit ist, dass einige Konsequenzen und Schlüsse, die er aus seinem Modell für die Gegenwart ableitet, in ihrer Aussagekraft als Merkmale der Moderne hinterfragt werden müssen. Entdifferenzierung etwa setzt eine zuvor vorhandene Differenzierung der beobachteten gesellschaftlichen Felder voraus; dies kann sich sowohl auf eine *emisch* beschreibbare Selbstwahrnehmung der Gesellschaft beziehen als auch auf eine *etische* Beschreibungsperspektive von außen. Inwiefern es eine Differenzierungswahrnehmung im Bereich der Religion außerhalb institutionalisierter Religiosität zu verschiedenen Zeitpunkten im 19. Jahrhundert gegeben hat, ist weit weniger eindeutig, als uns dies heute vielleicht erscheinen mag. Was Knoblauch für die Zeit seit den 1960er Jahren behauptet wäre damit, so die vorsichtige These, nicht ausschließlich gegenwartsspezifisch.

Aufgrund von Auseinandersetzungen mit den Interpretationen der Daten des Religionsmonitors 2008 (Bertelsmann 2007) ist von religionswissenschaftlicher Seite Kritik an Religions- und Modernetheorien aus der Soziologie geübt worden. Annette Wilke schreibt in einem Artikel, in dem sie sich u. a. auch mit dem Ansatz Knoblauchs in Bezug zu den Religionsmonitor-Daten auseinandersetzt:

Aus religionswissenschaftlicher Sicht wäre manches noch zu sagen – historisch wie auch systematisch. So sind die Anfänge moderner Spiritualität schon im 19. Jahrhundert greifbar, und vieles, was die Soziologen als modern behaupten, ist es mit Blick auf die Religionsgeschichte doch nicht.<sup>2</sup>

Eben dies bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. Anhand des historischen Beispiels Mesmerismus wird ein kritischer Standpunkt zu dem von Knoblauch eingebrachten Religionsbegriff bezogen, der sich vor allem auf die Merkmale moderner Spiritualität stützt. Der Mesmerismus bietet sich als Beispiel an, da er außerhalb des Kontextes einer institutionellen Religion in Strömungen wie der Theosophie rezipiert wurde, welche als besonders prägend für das sogenannte New Age und die Spiritualität der Gegenwart angesehen wer-

---

<sup>2</sup> Annette Wilke: Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde, in: Jürgen Werbick – Marcin Worbs (Hgg.): Säkularisierungsprozesse in Deutschland und Polen. Aus der wissenschaftlichen Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten der Universitäten Münster und Oppeln, Oppeln 2010, S. 21–63, hier: S. 62.

den. Der Mesmerismus wird aber nicht im Kontext dieser Strömungen untersucht, sondern im Kontext der Diskurse um Wissenschaftlichkeit und wissenschaftliche Medizin, wie sie im Laufe des 19. Jahrhunderts geführt wurden. Es wird sich zeigen, dass dabei nicht immer eindeutig zwischen Wissenschaft und Religion in den Texten zum Mesmerismus unterschieden werden kann. Unabhängig von den späteren Bewegungen wie dem Spiritismus oder der Theosophie wird auf diese Weise einer frühen Form im Kontext der Entstehung moderner Spiritualität nachgegangen. Zusammenfassend drückt folgendes Zitat von Wouter Hanegraaf den Leitgedanken der vorliegenden Arbeit aus:

A religion without spiritualities is impossible to imagine. But, as will be seen, the reverse – a spirituality without a religion – is quite possible in principle. Spiritualities can emerge on the basis of an existing religion, but they can very well do without.<sup>3</sup>

Die gesamte Arbeit ist theorie- und methodenorientiert und es wird von einem religionswissenschaftlichen Standpunkt aus ein religionssoziologischer Ansatz kritisch rezipiert und operationalisiert. Dass es innerhalb der Religionswissenschaft über die verbindenden Methoden und Theorien sowie über eine möglicherweise notwendige allgemeine Methodologie anhaltende Diskussionen gibt, muss in diesem Kontext festgehalten werden. Besonders deutlich hat sich dies im Vorfeld und während der Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) 2011 in Heidelberg gezeigt und kann eindrücklich in Form von Publikationen, wie etwa der *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft* (Břetislav Horyna 2011), aber auch anhand religionswissenschaftlicher Publikationen der letzten mindestens 15 bis 20 Jahre wahrgenommen werden.<sup>4</sup> Die zum Teil sehr weitreichenden Ausführungen der vorliegenden Arbeit sind

---

<sup>3</sup> Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Secularization*, in: *Numen* (47, 2000), S. 288–312, hier: S. 300.

<sup>4</sup> Die unterschiedlichen Einführungen in die Religionswissenschaft zeigen dies sehr deutlich. Die Reihe *Religionswissenschaft heute*, in der auch das Buch von Horyna erschienen ist, ist mit dem programmatischen Band *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* von Burkhard Gladigow (2005) eröffnet worden und spiegelt damit die seit längerer Zeit stattfindenden theoretischen und methodologischen Diskurse in der Religionswissenschaft wider.

als Beitrag zu diesen Diskussionen zu verstehen. Gleichzeitig dienen die Ausführungen als theoretische und methodische Standortbestimmung innerhalb der Kulturwissenschaften.

Durch das multidisziplinäre Umfeld im Exzellenzcluster *Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne* hat sich immer wieder gezeigt, dass es für ein adäquates Verständnis der fachwissenschaftlichen Analysen unabdingbar ist, disziplininterne Kontexte der Methoden- und Theoriediskussionen offenzulegen. Dies gilt allerdings nicht nur für die hier vorgelegte religionswissenschaftliche Arbeit, sondern sollte auch für die weiteren Arbeiten aus allen anderen Disziplinen, die an gemeinsamen oder überlappenden Fragestellungen interessiert sind, gelten: Eine historische Untersuchung mittelalterlicher Texte etwa geht von Fragestellungen und methodischen Voraussetzungen aus, die von literaturwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen zu unterscheiden sind. Werden diese Voraussetzungen und fachspezifischen Fragestellungen kritisch offengelegt und diskutiert, kommt es zu einem fruchtbaren Austausch. Andernfalls bleiben die Ausführungen für Fachfremde oftmals kryptisch und unverständlich. Die langen Erläuterungen bezüglich der religionswissenschaftlichen Grundlagen und Perspektivierungen richten sich aus diesem Grund explizit auch an ein fachfremdes Publikum, um diesem die Möglichkeit einer Verortung der gesamten Arbeit und eine Schnittstelle zur Integration in die eigene Forschung zu bieten.

### ***Aufbau und Struktur der Arbeit***

Nach der ersten methodischen Erklärung und thematischen Einführung in die historischen Kontexte (Kapitel 1), wird die bisherige Forschungsliteratur zum Mesmerismus kritisch besprochen (Kapitel 2). In Abgrenzung zu dieser wird eine kritische Selbstvorortung vorgenommen, an die sich eine kurze Problematisierung der in der Arbeit verwendeten Begriffe anschließt (Kapitel 3). Dies bezieht nicht nur die *inhaltlichen* Begriffe ein, die in den Beschreibungen des Mesmerismus verwendet werden (Mesmerismus, animalischer Magnetismus, somnambulisme provoqué und hypnotism), sondern auch Begriffe, die auf objektsprachliche *Konzeptionen* verweisen (Wissenschaft, Medizin, Heilkunde und Geschlecht), sowie *methodische* und *theoretische* Begriffe, die in der metasprachlichen Beschreibung des Mesmerismus eine Rolle spielen (Religion, Diskurs, Kulturpoetik und kultureller Text). An diese Begriffsbesprechungen



schließt der erste Hauptteil der Arbeit, die ausführliche Beschreibung, Kritik und Operationalisierung der zur Anwendung kommenden Konzepte und Methoden an (Kapitel 4). Darin werden zuerst die religionswissenschaftliche Perspektive und das Religionskonzept in Anlehnung an Hubert Knoblauch dargelegt (Kapitel 4.1). Im Kapitel 4.2 wird sowohl die kulturpoetische Herangehensweise im Anschluss an Moritz Baßler kritisch operationalisiert (Kapitel 4.2.1) als auch das Modell zur Unterscheidung emischer und etischer Perspektiven im Kontext der Differenzierung von Meta- und Objektsprache eingebracht (Kapitel 4.2.2). Im Kontext der ersten Auseinandersetzung mit dem Mesmerismus und einer kritischen Rezeption der bisherigen Forschungsliteratur hat sich gezeigt, dass die Wahrnehmung von Geschlechterrollen schon im 19. Jahrhundert zu unterschiedlichen Interpretationen und Konzeptionen geführt hat. Aus diesem Grund wird als weitere Interpretationsperspektive bezüglich der Geschlechterrollenkonstruktionen in Kapitel 4.3 ein performanztheoretischer Ansatz vorgeschlagen. Den Abschluss des Methodenkapitels bilden die Anmerkungen zur Auswahl des untersuchten Textmaterials (Kapitel 4.5).

Der historische und kulturelle Kontext der jeweils auf kleine Zeiträume beschränkten Textanalysen wird in Kapitel 5 beschrieben. Den zweiten Hauptteil der Arbeit bilden vier zeitlich getrennte Untersuchungen von Texten zum Mesmerismus. Im ersten Teil (Kapitel 6) werden Texte aus dem deutschen Sprachraum zwischen 1813 und 1824 sowie aus dem englischen Sprachraum zwischen 1840 und 1846 analysiert. In gleicher Art werden im zweiten Teil (Kapitel 7) Texte aus dem deutschen Sprachraum zwischen 1845 und 1857 sowie aus dem englischen (sowie deutschen und französischen) Sprachraum zwischen 1887 und 1909 untersucht. Die Unterkapitel zu den einzelnen Untersuchungszeiträumen werden jeweils durch Zwischen-Resümees abgeschlossen. Ein übergreifendes Resümee schließt an die Textanalyse des letzten Untersuchungszeitraumes an (Kapitel 7.3). Unterbrochen werden die Textanalysen durch das *Intermezzo: Die Seherin von Prevorst*, in dem, wie auch in dem die Analysen abschließenden Kapitel 8, der Mesmerismus mit dem vorgestellten performanztheoretischen Konzept hinsichtlich der Konstruktion von Geschlechterrollen anhand ausgewählter Texte untersucht wird. Im abschließenden Fazit (Kapitel 9) werden die Ergebnisse der Arbeit in Bezug auf die Diskussion des Religionsbegriffs und die Entstehung moderner Spiritualität sowie die anhand der Untersuchung der

Texte gewonnen Erkenntnisse zum Mesmerismus zusammenfassend noch einmal dargestellt und auf die übergreifenden Fragestellungen der Arbeit bezogen.

Die ausführliche Darlegung der Methoden, Theorien und grundlegenden Methodologie sowie die permanente Reflexion und Selbstreflexion des Vorgehens sind Angelpunkt und roter Faden der gesamten Arbeit. Das multiperspektivische Vorgehen ist als konsequentes Hinterfragen und Ergänzen der Thesen und Ergebnisse konzipiert. So wird mit einer konstruktivistischen Perspektive gearbeitet, ohne dass dieser eine von der jeweiligen Untersuchung abstrahierte, allgemeine Gültigkeit zugesprochen würde. Die diskursanalytische Bearbeitung der Texte des 19. Jahrhunderts gründet sich zwar auf literaturwissenschaftlich-poststrukturalistische Konzepte, wird aber kritisch mit hermeneutischen und soziologisch-interpretativen Ansätzen erweitert. Schließlich werden die zuvor zusammengestellten Ergebnisse mit Hilfe performanztheoretischer Ansätze noch einmal neu kontextualisiert. Die Unabschließbarkeit dieses Vorgehens, wie auch die theoretische Offenheit des zu untersuchenden Textmaterials, sind Voraussetzung und Konsequenz dieses selbstreflexiven Vorgehens, in dem die Vorläufigkeit aller Ergebnisse bewusst gehalten wird. „Wir können nicht arbeiten, ohne zu hoffen, daß andere weiter kommen werden als wir.“ (Max Weber)<sup>5</sup>

## **1.1 Entdifferenzierung und Moderne**

Die Selbstwahrnehmung unserer Kultur als eine moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft, wird in Theorien aus dem Kontext systemtheoretischer Annahmen häufig mit wirtschaftlichen und sozialen Prozessen in Verbindung gebracht, die als Aufklärung und industrielle Revolution bezeichnet werden. Spätestens seit dieser Zeit, so der Argumentationsgang, wird davon ausgegangen, dass Religion von Wissenschaft abgegrenzt wahrgenommen und langsam zu einem eigenständigen gesellschaftlichen Bereich oder System wird. Diese Geschichte der Ausdifferenzierung kann aus unterschiedlichen Blickwinkeln erzählt werden. In Bezug auf das Thema dieser Arbeit etwa trennt sich einmal die Wissenschaft von der Religion, das andere Mal die Religion von der Wissenschaft. In allen Fällen bleibt es aber bei der Behauptung, dass eine Differenzie-

---

<sup>5</sup> Max Weber: Wissenschaft als Beruf, München 1919.

rung oder differenzierte Wahrnehmung notwendig erscheint, um den komplexen Verhältnissen und Gegebenheiten gerecht zu werden. Da sich eine These Knoblauchs auf solche Differenzierungs- und Entdifferenzierungswahrnehmungen in der Moderne bezieht, werden die relevant erscheinenden systemtheoretischen Annahmen ausschließlich zum Zweck des Kontextverständnisses hier dargestellt.

Diejenigen der unterschiedlichen Modernetheorien, die die (funktionale) gesellschaftliche Differenzierung annehmen, sind u. a. im Kontext der Rezeption von Niklas Luhmann entstanden. Innerhalb solcher Modernetheorien wurde bis in die 1990er Jahre in Bezug auf Religion und Gesellschaft von einer Säkularisierung ausgegangen, d. h., dass auf der soziologischen Makroebene die Funktionen des Religionssystems von anderen Systemen erfüllt, oder auf einer mittleren Ebene, die Funktion von religiösen Institutionen durch nichtreligiöse Institutionen übernommen worden sind.<sup>6</sup> Auf der individuellen Ebene würde dies bedeuten, dass etwa das Seelsorgegespräch durch eine psychologische Behandlung ersetzt werden kann; und umgekehrt haben sich die Anforderung an Priester erweitert, da diese nun auch über psychologische Kenntnisse verfügen sollten, um ihren *Klienten* die gewünschten Dienstleistungen zu erbringen. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass Säkularisierungstheorien und -modelle in der älteren Religionssoziologie u. a. anhand kirchensoziologischer Gesichtspunkte entwickelt wurden: Die zuvor vermeintlich von den (christlichen) Kirchen und ihren Amtsträgern erfüllten Funktionen werden säkularisiert.

Diese auf Kirchen fokussierte Beobachtung ist verallgemeinert worden, so dass mit Säkularisierung innerhalb der Religionssoziologie eine allgemeine Diffundierung von religiösen Funktionen in nichtreligiöse gesellschaftliche Bereiche bezeichnet wird. Im öffentlichen Diskurs wird unter Säkularisierung zumeist noch weiter verkürzt das Verschwinden von Religion und Religiosität aus dem öffentlichen Leben verstanden. Diese Verkürzung geht u. a. auf die These Max Webers von der ‚Entzauberung der Welt‘ zurück, mit der die Ersetzung ‚geheim-

---

<sup>6</sup> Dies ist von der staats- und kirchenpolitischen *Säkularisation* zu unterscheiden, in der es um eine Trennung von Kirche und Staat, oder allgemeiner, um eine Trennung der gegenseitigen Durchdringung von ‚weltlichen‘ und ‚kirchlichen‘ Zuständigkeiten und Gütern geht. Auf Säkularisation wird in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen.

nivoller magischer Mächte' durch ‚technische Mittel und Berechnung‘ als Erklärungsmodell für Lebensbedingungen gemeint war.<sup>7</sup> Dies wurde als unausweichliches Verschwinden von Magie und Religion im Zuge technisch-rationalen Denkens innerhalb der westlichen Gesellschaft verstanden. Aktuelle religionssoziologische und religionswissenschaftliche Ansätze, die neuere Religionsbegriffe zugrunde legen und die sich von einem kirchensoziologischen und christlich zentrierten Verständnis von Religion absetzen, stellen seit etwa den 1960er Jahren die allgemeine Säkularisierungstheorie in Frage. Vertreter der These, dass die Religion verschwinden würde, revidieren seit den späten 1990er Jahren ihre Modelle, da sich eher das Bild eines vermehrten Auftretens von Religion in der Öffentlichkeit abzuzeichnen scheint.<sup>8</sup> Im Kontext dieser Wahrnehmung des vermehrten Auftretens von Religion außerhalb der religiösen Institutionen und außerhalb des privaten Bereichs, in den sich die Religion zurückgezogen hätte, werden seit einiger Zeit revidierte Differenzierungstheorien und -modelle formuliert. Innerhalb der Überprüfung der älteren Modelle wird die These der Entdifferenzierung eingebracht, die sich in Form eines Durchdringens von religiösen Inhalten in nichtreligiöse Kontexte und umgekehrt ausdrückt. Nach dieser These findet die Markierung der Kommunikation als religiös nicht mehr überall explizit statt, was die Zuordnung zu einem spezifischen gesellschaftlichen System erschwere oder ganz unmöglich mache. In der Konsequenz führt dies zu einer Differenzierung der Differenzierungstheorie, indem ein historisch dynamisches Wechselverhältnis von Differenzierung und Entdifferenzierung angenommen wird. Auf welcher soziologischen Ebene dieses Wechselverhältnis angesetzt wird, ist allerdings nicht immer eindeutig.

---

<sup>7</sup> Siehe dazu: Max Weber: Wissenschaft als Beruf, München 1919. Man kann Weber selbstverständlich nicht auf diese eine These reduzieren. An dieser Stelle geht es ausschließlich um den Hinweis, dass er im Kontext der Säkularisierungstheorien – und besonders in der über wissenschaftliche Fachdiskurse hinausgehenden Kommunikation – häufig stark reduziert rezipiert worden ist.

<sup>8</sup> Die im Anschluss an die Anschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001 ausgelösten politischen Diskussionen und öffentlichen Diskurse bezüglich vermeintlich religiös motiviertem Terrorismus haben dazu geführt, dass sich nahezu alle Geisteswissenschaften dem Thema Religion in großem Ausmaß zugewandt haben. Die Thesen vom Verschwinden der Religion sind in den auf Religion spezialisierten Disziplinen, wie Religionssoziologie und Religionswissenschaft, allerdings schon seit längerer Zeit in Frage gestellt worden. Es wäre nicht nur eine Verkürzung, sondern eine Falschdarstellung (mit universitäts-politischen Konsequenzen), dass die genannten Anschläge zu einem grundlegenden Umdenken in den Spezialdisziplinen geführt hätten.

Mit Hilfe der Systemtheorie Niklas Luhmanns ist es möglich, Gesellschaften als in funktionale Subsysteme differenziert zu beschreiben. Dies geschieht, indem die Kommunikation anhand von festgelegten binären Unterscheidungsformen dem jeweiligen System zugeordnet wird. Nach Luhmann wäre die Unterscheidungsform des Wissenschaftssystems in der modernen Gesellschaft *wahr–unwahr*, des Politiksystems *Regierung–Opposition* und des Religionssystems *Immanenz–Transzendenz*. Der einzelne Mensch, der kommuniziert, bzw. das jeweilige *Bewusstsein*, wird in dieser Theorie als *Umwelt* des Systems und nicht als Teil des Systems wahrgenommen. Auf diese Weise können Menschen in unterschiedlichen Kommunikationssystemen aktiv kommunizieren, die jeweilige Kommunikation ist aber immer einem System zuzuordnen. Systeme definieren sich darüber hinaus über die jeweilige *Funktion*, die sie im Gesellschaftssystem übernehmen. Systeme existieren in der Theorie nur solange sie die jeweilige Funktion erfüllen können. Funktionen beziehen sich auf *Probleme der Gesellschaft*. Die Funktion des Wissenschaftssystems ist *Erkenntnisgewinn*, die des Politiksystems sind *kollektiv bindende Entscheidungen* und die des Religionssystems ist die „*kommunikative Behandlung der Unterscheidung zwischen dem was beobachtbar ist, und dem, was unbeobachtbar ist*; diese Funktion kann nur paradox erfüllt werden“.<sup>9</sup>

Die Wahrnehmung, dass es in der Gesellschaft unterschiedliche Segmente gibt, also eine Wahrnehmung von Differenzierung überhaupt, ist von der Systemtheorie zunächst unabhängig. Die Wahrnehmung von Trennung muss auch nicht mit einer systemtheoretischen Differenzierung übereinstimmen. Im Alltagsverständnis können Religion, Politik und Wissenschaft durchaus vermengt auftreten, innerhalb der Systemtheorie ist eine Vermischung aber *per definitionem* ausgeschlossen. Bei der Behandlung der Fragen, inwiefern moderne Gesellschaften als differenziert beschrieben werden können und ob es ein Wechselverhältnis zwischen Entdifferenzierung und Differenzierung gibt, sind diese Ebenenunterschiede von höchster Wichtigkeit. Den Kommunikationsteilneh-

---

<sup>9</sup> Claudio Baraldi – Giancarlo Corsi – Elana Esposito: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, S. 156; Hervorh. K.B. Zum Religionssystem weiterhin: Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002. Zu den Codes und Funktionen der anderen Systeme beispielsweise: Niklas Luhmann: Schriften zur Kunst und Literatur, hg. von Nils Werber, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008.

mern muss die systemtheoretische Unterscheidung von Systemen nicht bewusst sein, damit die Theorie zutrifft. Dennoch ist nicht statisch festgelegt, welche Kommunikation welchem System zuzuordnen ist. Ob bestimmte Aussagen in das Wissenschaftssystem fallen, kann sich durchaus verändern. Es muss immer anhand der Frage nach der gesellschaftlich relevanten Unterscheidungsform und Funktion entschieden werden.<sup>10</sup> Diese im Kontext systemtheoretischer Annahmen vorgenommenen Überlegungen bilden den Rahmen, in dem auf die Unterscheidung der Selbstwahrnehmung der Teilnehmer einer Gesellschaft (*emische Perspektive*) von der metaperspektivischen Beschreibung (*etische Perspektive*) aufmerksam gemacht wird.<sup>11</sup>

## 1.2 Religion und Spiritualität

Die Unterscheidungsperspektive hinsichtlich der emischen und etischen Kategorisierung wird bei der Annahme von der Tendenz zur Entdifferenzierung der Gegenwartsreligiosität bei Hubert Knoblauch wichtig. Er macht diese Entdifferenzierung anhand von spirituellen und so benannten populär-religiösen Phänomenen in der Gegenwartsgesellschaft fest. Eine der zentralen Thesen meiner Arbeit ist, dass Knoblauchs Modell von Religion und Spiritualität die Möglichkeit bietet, ein vom institutionengebundenen Verständnis von Religion konsequent

---

<sup>10</sup> Ein Beispiel: Die Diskussion innerhalb der religionswissenschaftlichen Mailingliste Yggdrasil (vgl. <https://www.lists.uni-marburg.de/lists/sympa>; 8.2.2012; Anmeldung erforderlich) im Vorfeld der DVRW-Tagung 2011 in Heidelberg wurde unter anderem auch über die Frage geführt, welche Annahmen als *wissenschaftliche* Forschungsperspektiven innerhalb des Faches zulässig seien. Eine gegen die in der Religionswissenschaft allgemein akzeptierte Grundannahme gerichtete Position innerhalb dieser Diskussion war, dass die Annahme ‚Gott existiert‘ (Theismus), und daraus folgende Erklärungsmodelle, die kausale Bezüge aus dieser Annahme herleiten, als zulässig akzeptiert werden sollten. Die Annahme, ‚Gott existiert nicht‘ (Atheismus), sollte ebenfalls in gleicher Weise als zulässige *wissenschaftliche* Annahme gelten können. In der Religionswissenschaft werden diese Annahmen nicht zugelassen, da sie nach allgemeiner Auffassung zu kausalen Erklärungsmodellen führen, deren Grundannahmen weder veri- und falsifizierbar sind noch empirisch überprüft werden können. Die Akzeptanz solcher Positionen *innerhalb* der Wissenschaft ist aber prinzipiell durchaus möglich und hängt vom Konsens der Community ab. Gleichzeitig muss dem Wissenschaftssystem als Subsystem innerhalb des Gesellschaftssystems seine Funktion fortwährend zugeschrieben werden. Durch Veränderung der zugelassenen Annahmen innerhalb der Wissenschaft wäre es möglich, dass das System seine Funktion von außen betrachtet nicht mehr erfüllt. Die Brisanz der Diskussion lässt sich damit eindrücklich verdeutlichen.

<sup>11</sup> Die Begriffe emisch und etisch werden in Kapitel 4.2.2.1 ausführlicher besprochen.

verschiedenes Modell zu entwerfen, mit dessen Hilfe sich die von ihm angenommenen Tendenzen in gleicher – oder zumindest ähnlicher – Form auch an historischen Beispielen zeigen lassen. Mit einem solchen Modell würde es möglich, religionswissenschaftlich Gegenstände zu bearbeiten, die quer zu gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen und Segmenten liegen. Die Forschungsfragen nach religiösen oder spirituellen Einflüssen, Auswirkungen, Entwicklungen oder Ausformungen, wären damit auch nicht auf Phänomene beschränkt, die von der Gesellschaft explizit als religiös (etwa weil sie institutionell gebunden sind) wahrgenommen werden. Religion und Spiritualität werden dazu als von Institutionen und Bewegungen unabhängige Kategorien entworfen. Meiner Lesart nach ist dies in Knoblauchs Konzept angelegt, letztlich aber noch nicht ausformuliert.

Damit wird keine Aussage bezüglich einer (oder gar: der) Substanz oder Essenz von Religion getroffen. Was als Religion gesellschaftlich wahrgenommen wird, kann nur im gesellschaftlichen Diskurs definiert werden. Was unter Religion als wissenschaftlicher Kategorie und als Filter zur Formulierung von Forschungsfragen verstanden wird, ist davon aber zu unterscheiden. Religion ist in der Religionswissenschaft ein Analysekonstrukt, welches genauso wenig *existiert* und aufgefunden werden kann wie *Literatur* oder *Kultur*. Was mit Hilfe dieser Kategorie beschrieben wird, sind dennoch methodisch nachweisbare gesellschaftliche, kulturelle, soziale oder historische Phänomene, denen eine Vergleichbarkeit unterstellt wird. Diese Vergleichbarkeit ist den wissenschaftlichen Standards von empirischer Überprüfbarkeit und in diesem Sinne von Veri- und Falsifikation unterworfen, so dass sich die jeweils entworfenen Kategorien *wissenschaftlich* bewähren müssen, um als erkenntnisrelevant zu gelten. Was damit in der Rezeption außerhalb der Wissenschaft geschieht, ist eine völlig andere und auch unabhängig davon zu sehende – wenn auch sicherlich gesellschaftlich wichtige – Frage.

Die Untersuchung des Mesmerismus mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen geschieht unter den gerade genannten Voraussetzungen. Mesmerismus wird ohne Attribuierungen wie *quasi* oder *alternativ* als religiös beschrieben, insofern es die Kategorien und Merkmale des anhand von Knoblauchs Ansatz entwickelten Konzeptes von Religion zulassen und nahelegen. Inhaltlich läuft dies zudem auf die These hinaus, dass die von Knoblauch angenommenen

Entdifferenzierungstendenzen und Merkmale populärer Spiritualität und Religion schon im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert im Kontext des Mesmerismus beobachtet werden können. Trifft diese These zu, dann kann der Mesmerismus *unabhängig* von der ihm zugeschriebenen Eigenschaft als Wegbereiter und Vorläufer des Spiritismus und Okkultismus des 19. sowie der Esoterik des 20. Jahrhunderts gewinnbringend religionswissenschaftlich analysiert werden. Damit wird der Mesmerismus *nicht* als eine *Religion* beschrieben. Es werden statt dessen die in den Mesmerismustexten kommunizierten Praktiken und Erfahrungen als religiös und im Sinne des hier vorgeschlagenen Religionskonzepts als Teil moderner Spiritualität interpretiert.

## 1.3 Mesmerismus

Die theorie- und methodenbezogenen Ausführungen sind das rahmengebende Anliegen der vorliegenden Arbeit. Dennoch betrifft den historischen Gegenstand selbst ein nicht minder wichtiges Anliegen, das man abstrakt als kritische Differenzierung und Erweiterung der bisherigen Forschungen dazu benennen kann. Der Gegenstand um den es geht, ist der Mesmerismus – bzw. *die* Mesmerismen, wie sie in den Texten des 19. Jahrhunderts aus spezifischen Perspektiven konstruiert wurden und diskursanalytisch rekonstruiert werden können. Von *dem* Mesmerismus zu reden und *diesen* in bestimmte Kontexte zu stellen, wird aus der allgemeinen Skepsis gegenüber metahistorischen und ideengeschichtlichen Gegenständen aber grundlegend problematisiert. Die erste Einführung in die historische Thematik ist vor diesem Hintergrund deshalb einerseits als Präsentation dessen zu verstehen, was hinterfragt wird, sowie andererseits als der breitere historische Kontext, in dem alle inhaltlichen Ausführungen verortet werden.

### 1.3.1 Einführung in die Thematik

Der Mesmerismus ist eine ursprünglich von Franz Anton Mesmer konzipierte praktische Heilmethode sowie eine kosmologische Theorie von Krankheit bzw. Gesundheit. In dieser Theorie nimmt Mesmer eine seiner Meinung nach noch nicht entdeckte und unsichtbare Substanz an, die er *animalischer Magnetismus* nennt. Ist diese Substanz im menschlichen Körper gleichmäßig verteilt, sei der Mensch gesund, ist sie ungleichmäßig verteilt oder nur unzureichend vorhanden, sei dies der eigentliche Grund für Krankheit. Beeinflusst der Arzt nun durch



Magnetisieren diese Substanz, würde damit jede Krankheit behandelbar. Ausdruck des beginnenden Erfolgs einer solchen Behandlung sei die *Krise*, die, der zeitgenössischen Annahme über den natürlichen Krankheitsverlauf entsprechend, durchlebt werden müsse, um gesund zu werden. Die Formen der Krise reichen von ekstatisch-hysterischen Ausbrüchen bis hin zu schlafähnlichen, völlig ruhigen Zuständen. Die Benennung als animalischer *Magnetismus* wird mit der unterstellten Ähnlichkeit der Eigenschaften der angenommenen Substanz mit den Phänomenen des schon lange bekannten *anorganischen* Magnetismus begründet.<sup>12</sup> Die Nähe zu Phänomenen der in Relation zum Magnetismus jüngeren Entdeckungen des Galvanismus und der Elektrizität wird ebenfalls schon gesehen.

Die in Paris 1784 herrschaftlich einberufene akademische Untersuchungskommission begutachtete die magnetische Praktik von Mesmers Schüler Charles d'Eslon (1739/50–1786)<sup>13</sup> und kam zu dem Schluss, dass jede scheinbare Heilung allein der Imagination zuzuschreiben sei, da die behauptete Substanz des animalischen Magnetismus nicht nachweisbar wäre und folglich auch nicht existiere.<sup>14</sup> Die vom Marquis von Puységur in den *somnambulisme provoqué* (künstlich hervorgerufener Somnambulismus<sup>15</sup> im Gegensatz zum *somnambulisme naturel*) versetzten Patienten bzw. Probanden konnten in diesem *schlaf-wachenden* Zustand nicht nur ihre eigene Medikation bestimmen sowie den genauen Verlauf ihrer Krankheit vorhersagen, sondern waren zudem zu immensen geistigen Leistungen fähig, was etwa an gesteigerter Sprach- und Konversationsfähigkeit festgemacht wurde.

Die hier sehr knapp dargestellten Ansätze von Mesmer und Puységur sind Ausgangspunkt fast aller Erzählungen über den Mesmerismus und seiner Rezeption. Der Versuch, wissenschaftliche Anerkennung zu erhalten, wie es Mesmer bis zu seinem Lebensende scheinbar angestrebt hat, ist von vielen seiner

---

<sup>12</sup> Animalisch ist also im Sinne des Gegensatzes belebt–unbelebt zu verstehen.

<sup>13</sup> Alan Gauld gibt als Lebensdaten 1739–1786 an und verweist in einer Anmerkung auf das *Dictionnaire de biographie française*, in dem als Lebensdaten 1750–1786 angegeben sind. Gauld klärt die Abweichung nicht auf. Vgl. Alan Gauld: *A History of Hypnotism*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass 1995, S. 7.

<sup>14</sup> Rapport des commissaires chargés par le roi de l'examen du Magnétisme Animal. Imprimé par ordre du Roi, Paris 1784.

<sup>15</sup> Somnambulismus bedeutet eigentlich Schlafwandeln. Im Kontext des Mesmerismus bekommt der Begriff eine leichte Bedeutungsverschiebung.

Schüler sowie späteren Magnetiseuren unternommen worden. Unzählige Experimente und Untersuchungen wurden in zum Teil sehr umfangreichen Texten aufgeschrieben und in medizinischen Zeitschriften, in einzelnen Monographien und auch in den im 19. Jahrhundert immer mehr Verbreitung findenden Zeitungen veröffentlicht. Ganze Periodika und Jahrbücher sind dem Mesmerismus gewidmet worden, um dessen Grundannahmen und Heilerfolge als wissenschaftlich bewiesen und in der Praxis erforscht darzustellen. Auch die zeitgenössischen Gegenpositionen, die dem Mesmerismus in den Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit und professionalisierte Medizin Unwissenschaftlichkeit und Scharlatanerie vorgeworfen oder ihn aus ihrer Perspektive widerlegt haben, sind immens.

Die Geschichte des Mesmerismus wird innerhalb der Forschungsliteratur in der Regel so erzählt, dass die Magnetiseure letztlich erfolglos in ihrem Kampf um wissenschaftliche Anerkennung waren und schließlich als Pseudowissenschaftler ausgegrenzt wurden. Wie bereits gesagt, kam es ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, insbesondere durch James Braid, zu einem Übergang von der Geschichte des Mesmerismus zur Geschichte der Hypnose bzw. Psychoanalyse, deren Protagonisten häufig ebenfalls als unwissenschaftlich diskreditiert wurden. Erst mit Jean-Martin Charcot (1825–1893), Sigmund Freud (1856–1939) und Carl Gustav Jung (1875–1961), bzw. ihren jeweiligen Schulen, kommt es zur Anerkennung der aus der Rezeption des Mesmerismus entstandenen Hypnose- und Suggestionstheorien sowie der in diesem Kontext entwickelten Behandlungsstrategien. Von Mesmerismus ist dann allerdings kaum noch die Rede.

Andere Geschichten des Mesmerismus erzählen von der besonders durch Nicolas Bergasse (1750–1832) geprägten Gründung der *Société de l'Harmonie Universelle* 1783. Eine Art Loge, dessen zahlende Mitglieder von Mesmer in der Kunst des Magnetisierens unterrichtet wurden, die aber ebenso auch Ort politischer Meinungsbildung im Kontext der Revolutionsjahre in Frankreich war. In Form von Flugschriften hat dieser Orden der Harmonie seine politischen Forderungen verbreitet, die eine *harmonische Gesellschaftsordnung* beinhalteten, nach der auch die geltenden Standesprivilegien ausgeglichen werden sollten. Mesmer selbst ist später in Wien als monarchiefeindlicher Jakobiner angeklagt und des Landes verwiesen worden. Harmonie-Logen wurden in vielen Städten Frankreichs und auch in anderen Ländern wie Deutschland und Schweden gegründet. Jede dieser Logen verfolgte bestimmte Ansichten über den *richtigen*

Mesmerismus, so dass sich in gewisser Weise unterschiedliche Schulen entwickelten. In der Rezeption des Mesmerismus durch Robert Owen (1771–1858), der u. a. 1825 mit der Gründung der Stadt *New Harmony* versuchte, in den Vereinigten Staaten seine Gesellschaftsutopie in die Wirklichkeit umzusetzen, zeigt sich ebenfalls das politische und vielleicht revolutionäre Potential, das dem Mesmerismus immer wieder zugeschrieben wurde.

Charles Poyen war einer der Ersten, die den Mesmerismus in die USA brachte, wo er heute besonders im Kontext der amerikanischen Religionsgeschichte in Form von Ansätzen des *Heilens durch den Geist* wahrgenommen wird. Die von Phineas P. Quimby und Warren Felt Evans geprägten *Mind Cure*- und *New Thought*-Bewegungen sind hier zu nennen, aber auch Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) hat den Mesmerismus rezipiert und explizit in ihre *Theosophie* integriert. Mary Baker-Eddy (1821–1910) war Patientin und Schülerin Quimbys und hat ihre eigene Geistheilungstheologie entwickelt, die sie zur Grundlage ihrer *Church of Christ, Scientist* gemacht hat. Allerdings hat sie jede Verbindung zum Mesmerismus explizit abgelehnt. Mit Andrew Jackson Davies (1826–1910), der zunächst als mesmeristisches Medium auftrat und dann zum Gründer der *Spiritualist Church* wurde, steht der Mesmerismus auch in einem rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem amerikanischen Spiritismus.

Nicht nur in Amerika wird dieser Zusammenhang des Mesmerismus mit dem Spiritismus betont. In Deutschland ist es nicht nur Justinus Kerner, sondern es sind auch viele weitere auch heute noch bekannte Personen, die Mesmerismus und Spiritismus zusammengebracht haben. Carl du Prel (1839–1899) etwa hat gegen Ende des 19. Jahrhunderts in seinen Schriften zum Spiritismus ganz explizit noch einmal versucht, den Mesmerismus in diesem Kontext als Wissenschaft zu etablieren und als Grundlage für einen wissenschaftlichen Okkultismus anzunehmen.

### **1.3.2 Wissenschaft und Religion – historische und kulturelle Kontexte**

Eine stereotype Behauptung, die sich in der Literatur zum Mesmerismus immer wieder finden lässt, ist, dass dieser zu Unrecht als Pseudowissenschaft bezeichnet worden sei und dass die Magnetiseure – allen voran Mesmer – zu Unrecht

als Scharlatane bezichtigt worden wären. Dem Mesmerismus hänge der Ruf falscher oder vorgetäuschter Wissenschaftlichkeit und des Betrugs an; und dieses Bild solle nun durch eine neutrale (oder in vielen Fällen auch besonders positive) Art der Darstellung korrigiert werden. In der wissenschafts-, literatur- und kulturgeschichtlichen Literatur seit ungefähr den 1920er Jahren finden sich solche Negativdarstellungen des Mesmerismus hingegen höchst selten, bzw. nicht in dem Ausmaß, wie es durch die Unterstellungen den Anschein macht.<sup>16</sup> Auch die Arbeiten, die sich seit ungefähr dem gleichen Zeitraum mit Fragestellungen nach der für das jeweilige Feld relevanten wissenschaftlichen Stichhaltigkeit und Nützlichkeit der Ansätze, Konzepte und Annahmen des Mesmerismus befassen, sind eher reflektiert darüber, dass sich das Wissenschaftskonzept geändert hat und damit die meisten Ergebnisse des Mesmerismus irrelevant bzw. aus der gegenwärtigen Perspektive wissenschaftlich nicht belegbar sind. Allein die im 20. Jahrhundert praktizierenden und sich auf den Mesmerismus berufenden Magnetiseure werden wissenschaftlich nicht anerkannt und von anderen Vertretern der Medizin oder Heilkunst möglicherweise als Scharlatane dargestellt. Eine seltene mir bekannte Ausnahme ist ein Aufsatz von Frank A. Pattie aus dem Jahr 1979, in dem er retrospektiv der Dissertation Mesmers den Vorwurf des Plagiats macht.<sup>17</sup> Ingrid Kollak hat diesbezüglich darauf hingewiesen, dass Mesmer mit so einem Vorwurf selbst aber nicht konfrontiert war. Dies hängt mit der zu seiner Zeit üblichen Praxis wissenschaftlichen Schreibens und Auffassung von Verfasserschaft zusammen, die von der gegenwärtigen abweicht; Kollak verweist dazu auf Michel Foucaults Vortrag *Was ist ein Autor?* von 1988.<sup>18</sup> (Vgl. Kollak 1997: 16ff) Aufgabe einer kultur- und wissenschaftshistorischen Arbeit sollte es (und kann es auch eigentlich) nicht sein, eine Position

---

<sup>16</sup> Beispielsweise führt Schürer-Waldheim in seiner Mesmer-Biographie diesen verunglimpfende Literatur aus dem Zeitraum von den 1850er bis in die 1920er Jahre an, wobei der Großteil seiner Zitate aus dem 19. Jahrhundert stammt. Vgl. F. Schürer-Waldheim: Anton Mesmer. Ein Naturforscher ersten Ranges. Sein Leben und Wirken. Seine Lehre vom tierischen Magnetismus und ihr Schicksal, Wien 1930.

<sup>17</sup> Frank A. Pattie: Mesmer's Medical Dissertation and its Debt to Mead's *De Imperio Solis ac Lunae*, in: *Journal for the History of Medicine and Allied Sciences* XI, 1956, S. 275–287.

<sup>18</sup> Diesen Aufsatz gibt es in verschiedenen deutschen Übersetzungen. Zusammen mit der damals angeschlossenen Diskussion ist er abgedruckt in: Daniel Defert – François Ewald (Hgg.): Michel Foucault. Schriften zur Literatur, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

innerhalb des untersuchten Gegenstandes einzunehmen. Es geht mir also weder um eine irgendwie geartete Darstellung des Mesmerismus als verkannte Wissenschaft, noch darum, ihn jetzt doch wieder als unwissenschaftlich zu kennzeichnen. Diese Perspektiven werden nicht eingenommen und diesbezügliche Fragen werden nicht gestellt. Grundsätzlich wird in dieser Arbeit der Mesmerismus im je zeitgenössischen Kontext untersucht und rekonstruiert.

Dabei ergibt sich ein etwas anderes Bild als es durch eine positiv oder negativ dem Mesmerismus gegenüber eingenommene Perspektive konstruiert wird: Von Beginn an wurde Mesmer und allen nachfolgenden Magnetisuren Scharlatanerie und Nichtwissenschaftlichkeit unterstellt. Die Magnetiseure selbst sind immer wieder gegen diese Vorwürfe angegangen und haben dabei auch selbst ihre Opponenten in gleicher Weise diffamiert. Der Vorwurf von Betrug und Unwissenschaftlichkeit ist ein auffälliger Teil der Mesmerismuskurse und wird aus *allen* beteiligten Perspektiven heraus geäußert. Viele Kontroversen um den Mesmerismus finden im 19. Jahrhundert zudem entweder wissenschaftsintern oder aber im wissenschaftlichen Kontext statt. Die Verhandlungen darüber, was als Wissenschaft akzeptiert werden konnte und durfte, ist dadurch immer wieder sehr konkret auch am Mesmerismus nachvollziehbar. Die Überbetonung der Nichtwissenschaftlichkeit ist der späteren Ausgrenzung geschuldet und führt, gerade für das erste Drittel des 19. Jahrhunderts bis in die 1840er Jahre hinein, zu einem vermutlich verzerrten Eindruck darüber, wie die Auseinandersetzungen geführt wurden.

Als Mesmer in den 1770er und 1780er Jahren versuchte, seine Theorie und Heilmethode des animalischen Magnetismus zu verbreiten, war er nicht der einzige, der daran glaubte, eine zuvor unbekannte Substanz entdeckt zu haben, mit deren Hilfe bis dato Unerklärbares nun erforscht und erklärt werden könne. Bekanntere, zeitgenössisch relevante Entdeckungen sind das *Phlogiston*, eine Brennbarkeit und Oxidation unterstützende Substanz, oder der *Äther*, ein angenommener Stoff, der alle Zwischenräume des Universums ausfülle und physikalisches Übertragungsmedium sei. Gravitation und Magnetismus sowie Elektrizität und Galvanismus waren zwar ebenso wenig sichtbar, aber dennoch anerkannte wissenschaftliche Theorien – die sich nichtsdestotrotz immer wieder neu zu bewähren hatten.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass es zur Lebenszeit Mesmers Naturwissenschaften in einem heutigen Verständnis nicht gegeben hat. Was als Wissenschaft galt, und vor allem was als wissenschaftliches Vorgehen akzeptiert wurde, stand grundlegend zur Debatte.<sup>19</sup> Die Frage der Pariser Kommission von 1784, ob sich die behauptete Substanz des animalischen Magnetismus nachweisen lasse und demnach als für die scheinbaren Heilerfolge verantwortlich angesehen werden könne, weist auf diesen größeren Kontext hin. In einem weiteren historischen Kontext wurde damit die Frage nach den als legitim anzusehenden Grundlagen für wissenschaftliche Modelle und Behauptungen in einer Weise gestellt, die auf allgemeine Kriterien abzielten. Noch weit in das 19. Jahrhundert hinein war es üblich, die Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft wissenschaftlicher Behauptungen von Status und Ansehen der Person des Wissenschaftlers abhängig zu machen.<sup>20</sup>

In *Die Verwandlung der Welt*, einer Weltgeschichte des 19. Jahrhunderts, weist Jürgen Osterhammel unter anderem darauf hin, dass die Alphabetisierung und die Verbreitung transnationaler Sprachen überhaupt erst die grundlegende Voraussetzung für das uns noch heute bekannte Universitäts- und Wissenschaftssystem geschaffen haben.<sup>21</sup> Die Konzeption der Berliner Humboldt-Universität beschreibt er als prototypische Umsetzung einer neuen Universitäts- und Wissenschaftskultur, in der Wissenschaftler bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zu ‚Profis‘ werden und von ihrer Arbeit als Wissenschaftler leben konnten. (Vgl. Osterhammel 2009: 1107) Die Verknüpfung von Wirtschaftlichkeit mit Wissenschaft wurde zwar einerseits von dem Ideal der Forschungsuniversität Humboldts explizit abgelehnt, war aber eine immer stärker werdende Verbindung, die großen Einfluss auf die Art und Weise des Umgangs zwischen Wissenschaftlern hatte, auch und vor allem in politischer Bedeutung auf internationaler Ebene mit Auswirkungen bis heute.

---

<sup>19</sup> Es gäbe ausreichend Parallelen zur heutigen Wissenschaftskultur, in der zwar ein sicherlich verbreiteter Konsens über grundlegendes wissenschaftliches Arbeiten besteht, in der aber auch Randbereiche möglich sind, in denen Grundannahmen in Frage gestellt werden (können).

<sup>20</sup> Auch hier ließe sich sicherlich eine interessante Parallele zu heutiger Wissenschaftspraxis ziehen.

<sup>21</sup> Vgl. Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, C. H. Beck, München <sup>3</sup>2009, S. 1107ff.

Wissenschaft war zu einer Weltdeutungsmacht und zu einer kulturellen Instanz von außerordentlichem Prestige geworden. Wer sich nicht auf wissenschaftliche Standards des Argumentierens und Begründens einließ, fand sich in der Defensive. Selbst gläubige Christen mussten wissenschaftlichem Denken Zugeständnisse machen. In den Schulen wurde es allgemeinverbindlich gelehrt. (Osterhammel 2009: 1107)

Der große Unterschied des gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Status der Wissenschaft zwischen dem Beginn und dem Ende des 19. Jahrhunderts sollte hierbei allerdings nicht vergessen werden. In Korrelation zu dieser Entwicklung hatte sich die Verbreitung gedruckter Bücher, von Zeitungen und wissenschaftlicher Periodika im Verlauf und insbesondere seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von wenigen Lesezirkeln hin zu überregionalen und transnationalen Auflagen gewandelt. Damit konnte sich auch eine internationale wissenschaftliche Konkurrenz entwickeln. Man könnte vermuten, dass die wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu Beginn des Jahrhunderts eher im Sinne von Enzyklopädien und Kompendien angelegt waren, die auf lange Sicht aktuell bleiben sollten. Zum Ende des Jahrhunderts hin war es aber die Notwendigkeit, immer wieder neue Erkenntnisse zu produzieren und zu veröffentlichen, um weiter entwickelt und fortschrittlicher als die anderen (Wissenschafts-)Nationen gelten zu können.

Die deutschen Wissenschaftler bildeten schon Jahrzehnte vor der Gründung des Nationalstaates eine Gemeinschaft, die dank eigener Leistung und der wissenschaftsdiplomatischen Bemühungen Alexander von Humboldts in Europa gut integriert war. Seit etwa der Mitte des Jahrhunderts beobachteten sich die wissenschaftlichen *communities* der einzelnen Länder gegenseitig. Wissenschaft wurde zur öffentlichen Arena nationalen Wettbewerbs, etwa zwischen den Mikrobiologen Louis Pasteur und Robert Koch. Als Wilhelm Röntgens Entdeckung der X-Strahlen 1896 begann, telegraphierte Kaiser Wilhelm II. dem späteren Nobelpreisträger, er danke Gott für diesen Triumph des deutschen Vaterlandes. (Osterhammel 2009: 1142–1143)

Was als wissenschaftlich glaubwürdig und vor allem als legitim angesehen wurde, wandelte sich rapide: Der Rekurs auf Ansehen und Status des Wissenschaftlers und seiner Gläubiger, wenn es um die Beweiskraft und Legitimität wissenschaftlicher Versuche und Aussagen ging, wurde im Laufe des Jahrhunderts von dem Prinzip der rhetorisch glaubwürdigeren Darstellung und später von der Definition wissenschaftlicher Veri- und Falsifizierbarkeit abgelöst. Es ist

im Grunde genommen gerade für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts unmöglich Aussagen bezüglich des (einen) Wissenschaftssystems zu treffen, die über das jeweilige Land zu einem bestimmten Zeitpunkt hinaus Geltung hätten. In Deutschland war die Entwicklung mit den Forschungsuniversitäten eine ganz andere als in England und Frankreich. In England war der ‚Gentleman Scholar‘, wie beispielsweise verkörpert durch Charles Darwin, noch sehr viel länger ein angesehenerer Wissenschaftler als es in Deutschland mit dem Humboldtschen Universitätssystem der Fall war. (Vgl. Osterhammel 2009: 1142)

Der Wechsel vom 18. zum 19. Jahrhundert ist von Reinhard Koselleck als *Sattelzeit* bezeichnet worden, mit der der Übergang von der frühen Neuzeit zur Moderne markiert sein soll. Der Mesmerismus würde demnach mitten in diesen Beginn der Moderne fallen. Nach Jürgen Barkhoff ist er sogar als besonders markant für diese Zeit anzusehen:

Die unkritische Begeisterung wie die heftige Ablehnung, die der Mesmerismus dabei von Anfang an erfuhr, sind Indiz dafür, daß er den Nerv seiner Zeit traf: indem er ebenso an vormodernen hermetisch-magischen Wissensformen wie der neuzeitlichen Naturwissenschaft im Gefolge Descartes partizipierte, stand er in seinen spätaufklärerischen wie in seinen romantischen Varianten mitten im spannungsvollen Konstitutionsprozeß der Moderne. Angesichts solcher Ungleichzeitigkeiten kann sein Schicksal als kulturelle Praxis und Symbolsystem im Prozeß der Ausdifferenzierung der Wissensstrukturen der „Sattelzeit“ geradezu als Modellfall der dieser Epoche inhärenten Dialektik gesehen werden, denn viele ihrer Ambivalenzen und ihrer Widersprüche treten am Mesmerismus exemplarisch zutage.<sup>22</sup>

Aber auch ohne den Begriff der Sattelzeit lässt sich schon anhand weniger Ereignisse veranschaulichen, wie viel sich in den Jahren zwischen 1760 und 1900 politisch und kulturell verändert hat. Der direkte Kontext der französischen Revolution für Mesmer selbst in Paris ist dabei, auch für spätere die Rezeption des Mesmerismus, nur eines unter vielen einflussreichen Ereignissen. James Watt verbesserte die Dampfmaschine, die damit, metaphorisch ausgedrückt, zum Motor der Industrialisierung zuerst in England und später auf dem Kontinent wurde. Die Vereinigten Staaten erklärten sich am 4. Juli 1776 für unabhängig. 1817 wurde die Arbeit am 1825 fertiggestellten Erie Kanal in den USA begonnen. 1819 kam es zu einer der vielen Wirtschaftskrisen des 19. Jahrhunderts. Ab den 1820er Jahren kam es zum sogenannten *second great awakening*

---

<sup>22</sup> Jürgen Barkhoff: Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik, Metzler, Stuttgart 1995, S. XI–XII.



in den USA. 1825 gründete Robert Owen die nach seinen utopischen Idealen strukturierte Stadt *New Harmony*. 1830 gründete Joseph Smith, jr (1805–1844) die *Church of Christ*, die später zur *Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* wurde, und rief damit die Religionsgemeinschaft der Mormonen ins Leben. Im gleichen Jahr wurde die bis dato längste Eisenbahnstrecke Englands zwischen Liverpool und Manchester eröffnet. Von 1831–1836 umreiste Charles Darwin auf der *HMS Beagle* die Welt. Durch die Verfassungsreform von 1832 verlor die Monarchie in England einen großen Teil ihrer Macht. Neben den ausschließlich kirchlichen Universitäten Englands „durfte die neu gegründete *University of London* [seit 1832] akademische Grade verleihen.“<sup>23</sup> 1848 wurde die erste Telegrafienlinie zwischen Baltimore und Washington, D.C. eröffnet. In den Vereinigten Staaten wurde 1848 die utopische *Oneida Community* gegründet. 1848/49 kam es in Wien und Berlin zu politischen Revolutionen. 1862 gab es weltweit schon über 150.000 Meilen Telegrafendrähte. Zwischen 1861 und 1865 kam es zum Bürgerkrieg in den USA und 1873 zu einer erneuten Wirtschaftskrise.

Diese (und viele andere) eher in den allgemeinen Zeitkontext gehörenden Ereignisse des 18. und 19. Jahrhunderts bilden das sich rapide wandelnde Umfeld, in dem der Mesmerismus sich befindet. Und diese Ereignisse werden sehr viel zeitnäher als in allen Epochen zuvor weltweit wahrgenommen.

Noch universaler als der realistische Roman, die Statistik und die empirische Gesellschaftsbeschreibung verbreitete sich im 19. Jahrhundert die Presse. Wöchentlich oder täglich erscheinende Zeitungen sowie Zeitschriften und Magazine öffneten Kommunikationsräume aller denkbaren Reichweiten: vom Lokalblatt bis zur Londoner *Times*, die am Ende des Jahrhunderts Nachrichten aus aller Welt brachte und umgekehrt auf allen Kontinenten gelesen wurde. (Osterhammel 2009: 63)

Es ließe sich sehr viel mehr über den Wandel und den Einfluss des Pressewesens auf Politik und Gesellschaft sagen. Die Drucktechniken wurden verbessert, so dass

Auflagen von bis dahin unbekannter Höhe [...] mit der Geburt der *penny press* in den 1830er Jahren an der Ostküste der USA erreicht [wurden]: Zeitungen für die Massen, billig, auf schlechtem Papier gedruckt, ohne Börsenkurse, dafür mit umso mehr Polizeiberichten und anderen Sensationsgeschichten. Um die gleiche Zeit begann auch der «investigative» Journalismus, jenes Untersuchen von Mordfäl-

---

<sup>23</sup> Michael Maurer: *Kleine Geschichte Englands*, Reclam, Stuttgart 2007, S. 349.

len, Sündhaftigkeit und politischen Skandalen durch eigene Reporter, die der amerikanischen Presse jahrzehntlang die naserümpfende Kritik europäischer Besucher eintrug, bis auch in Großbritannien und dann bald in anderen Ländern journalistische Recherchen vor Ort üblich wurden. (Osterhammel 2009: 71)

Die Erfindung der Fernübertragung durch die Telegrafie weckt für einen heutigen Beobachter den Eindruck, dass schon im 19. Jahrhundert gewisse Strukturen eines weltweiten Kommunikationsnetzes vorhanden gewesen wären. Dieser Eindruck ist allerdings allzu anachronistisch, denn

[d]er Telegraphenverkehr war viel zu schwerfällig, überlastungsgefährdet und teuer (1898 gab die *Times* 15 Prozent ihres Jahreserlöses für Telegraphiegebühren aus), um schon als ein «viktorianisches Internet» bezeichnet werden zu können, aber zumindest die Grundmuster eines historisch beispiellosen *world wide web* waren gelegt. Es war viel stärker zentralisiert als das heutige Internet. Die Telegraphenleitungen und ebenso die finanziellen Fäden eines weltweiten Kabelgeschäftes, das stärker den Bedürfnissen des Handels als denen der Presse diente, liefen in London zusammen. (Osterhammel 2009: 74)

Nichtsdestotrotz war ‚das Netz‘ eine Metapher, die sich im 19. Jahrhundert zu etablieren begann. Die Eisenbahnlinien, die Straßen und die Telegrafverbindungen wurden mehr und mehr als Netz mit Knotenpunkten interpretiert und wahrgenommen. Diese Wahrnehmung wurde in der Medizin auch auf den menschlichen Körper übertragen. Die Begriffe ‚Netz‘, ‚Labyrinth‘ und ‚Raster (Grid)‘ bestanden aber zunächst konkurrierend nebeneinander. Die Selbstbeobachtung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert hat hingegen nicht zu einer soziologischen Annahme eines ‚sozialen Netzes‘ geführt, wenn auch die Bedingungen dafür hier entstanden sind. (Vgl. Osterhammel 2009: 1011)

Gerade die Wahrnehmungen des menschlichen Körpers mit der Metapher vom zirkulären Blutkreislauf einerseits und dem Nervenlabyrinth oder -geflecht andererseits als einem möglichen Sitz des Geistes oder Seele, wie sie im ausgehenden 18. Jahrhundert vorhanden waren, stehen in engstem Kontext zur Geschichte des Mesmerismus. Immer wieder sind die vermeintlichen magnetischen Einflüsse mit Hilfe des Nervengeflechtes erklärt worden.

Der Medizingeschichte muss im Kontext des Mesmerismus hier noch einmal besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Auseinandersetzungen zwischen Vertretern des animalischen Magnetismus und ihren Gegnern waren Auseinandersetzungen mit gleichen Waffen. Bei der Behandlung vieler Krankheiten hatte man bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zwar schon viel Routine

und Erfahrungswissen innerhalb einer orthodoxen Medizinpraxis systematisiert und zum Stoff wissenschaftlicher Ausbildung gemacht, doch war auf vielen Gebieten das meiste noch im Unklaren. Vor allem wusste man so gut wie nichts darüber, wie Krankheiten übertragen und wodurch sie überhaupt ausgelöst werden. Diskutiert wurde etwa die *Theorie vom Versehen*, nach der u. a. Schwangere durch schockartige oder ungünstige psychische Eindrücke direkten Einfluss auf die Entwicklung ihres Kindes nehmen konnten. Mit Hilfe dieser Theorie wurden beispielsweise Phänomene wie Missbildungen oder auch unerwartete Hautfarben der Kinder erklärt.<sup>24</sup>

Besonders schwerwiegend waren noch im 19. Jahrhundert die großen Seuchen, denen man lange Zeit wenig entgegenzusetzen hatte, und die durch die Kolonialisierung eine ständige Bedrohung sowohl Europas als auch der Kolonialländer darstellten.

Impffreudige Kolonialbehörden verstanden, dass sie mehrere Fliegen mit einer Klappe schlagen konnten: die Arbeitskraft der Kolonialbevölkerung stärken, sich einen guten Ruf als wohltätige Kolonialmacht erwerben und das Mutterland vor Erregerimporten schützen. Welche Rolle spielten dabei wissenschaftliche Erkenntnisse? Auch hier ist wieder auf die Chronologie zu achten. Die wichtigen Durchbrüche geschahen erst nach der Jahrhundertmitte. Seit den späten 1850er Jahren entdeckten Louis Pasteur und Robert Koch, dass einige Krankheiten durch Mikroben übertragen werden, und entwickelten für einige Fälle medikamentöse Therapien. Der erste Impfstoff *nach* Jenner wurde aber erst 1861 gefunden, als Pasteur den Anthrax-Bazillus isolierte; 1890 fand Robert Koch ein Antitoxin gegen Diphtherie. Um 1900 besaß die Medizin erst wenige Drogen von verlässlicher Wirkung; dazu gehörten Chinin, Digitalis und Opium. Aspirin war 1899 auf den Markt gekommen. Erst das 20. Jahrhundert war die große Epoche der Massenimmunsierung gegen Infektionskrankheiten und des erfolgreichen Kampfes gegen Bakterien durch Sulfonamide und Antibiotika. (Osterhammel 2009: 275–276; Hervorh. im Original)

Zwei der drei ‚Drogen von verlässlicher Wirkung‘ sind mit großen Nebenwirkungen behaftet. Neben dem bekannten, nebenwirkungsreichen und Sucht verursachenden Opium, besonders in der Form von Laudanum, führt Chinin bei einer Einnahme von wenigen Gramm zum Tod, wird aber auch heute noch als Malaria-Medikament verwendet.

---

<sup>24</sup> Vgl. Carl Gustav Carus: *Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt*, Brockhaus, Leipzig 1857, S. 160ff. Im Folgenden zitiert als: *Carus Lebensmagnetismus* (1857).

Osterhammel schreibt deshalb auch, dass es weniger die medizinischen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts waren, die besonders kennzeichnend für diese Zeit sind, sondern mehr die Entwicklungen in der Krankheitsprävention und Hygiene. So gehörte

[z]u den großen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts [...] die Einsicht in die Hintergründe entzündlicher Prozesse. Die allgemeine Anwendung von Antisepsis und Desinfektion senkte in den westlichen Ländern – aber nur dort – seit etwa 1880 vor allem die Sterblichkeit im Kindbett. Der wichtigste Beitrag zur Verbesserung gesamtgesellschaftlicher Lebensqualität lag insgesamt eher in der Prävention als in der Heilung von Krankheiten. Hier brachte erst das 20. Jahrhundert eine Trendwende. Die Generation derjenigen, die in westlichen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg aufwuchs, war die erste überhaupt, die nicht unter dem Damoklesschwert der Ansteckung lebte. In den USA zum Beispiel fiel zwischen 1900 und 1980 das Risiko, an einer Infektionskrankheit zu sterben, auf weniger als ein Zwanzigstel. (Osterhammel 2009: 276)

Den Einfluss des *Westens* auf den *Osten* schätzt Osterhammel sehr viel höher ein als die umgekehrte Richtung, und macht dies an der erst im 20. Jahrhundert sichtbaren und ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch zum Teil politisch anerkannten Aufnahme östlicher Heilpraktiken fest. Zu vermuten ist hier wohl, dass auch schon im 19. Jahrhundert durchaus eine wechselseitige Rezeption stattgefunden hat, die sich in Japan beispielsweise in der Medizinerbildung nach deutschem Vorbild ausdrückte, (vgl. Osterhammel 2009: 276) in Europa sich hingegen eher in anderen Systemen, wie eben dem Mesmerismus, niedergeschlagen hat.<sup>25</sup> Resümierend verortet Osterhammel das 19. Jahrhundert an „den Anfang vom Ende des medizinischen Ancien Régime“ (Osterhammel 2009: 291) und macht dies an drei Aspekten fest:

Der *erste* Aspekt umfasst die weltweite Zurückdrängung der Pocken durch den Erfolg der Jennerschen Vakzination sowie die Prophylaxe und Therapie der Malaria durch Entwicklung und Einsatz von Alkaloiden, die aus der Cinchona-Rinde gewonnen wurden. [...] Dies waren freilich die beiden einzigen global wirksamen medizinischen Innovationen vor dem Entstehen der Mikrobiologie.

*Zweitens* war die wissenschaftliche Labormedizin, für die Namen wie Louis Pasteur und Robert Koch stehen, eine der großen Innovationen der Epoche. Sie erzielte ihre ersten großen Erfolge in den 1870er Jahren [...]

---

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch Karl Baier: *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, 2 Bände, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.

Zwischen diesen beiden Zäsuren, gewissermaßen dem Jennerschen und dem Pasteurschen Moment der Medizingeschichte, lag eine Zwischenphase oder ein *dritter* Aspekt, der eher einen Triumph der Praxis als einen solchen der Theorie bedeutete. Für ihn stehen eher die Namen von Sozialreform und medizinisch-sanitären Praktikern als die von Forschern hinter dem Mikroskop. Gemeint ist die sanitäre Bewegung, die um die Mitte des Jahrhunderts in Westeuropa und Nordamerika begann und bald in vielen anderen Teilen der Welt zumindest sporadisch Wirkungen zeigte: Lange bevor Kausalitäten wissenschaftlich abgesichert waren, zeigte die Erfahrung, dass es gesünder sei, in Städten mit sauberem Wasser, Kanalisation, organisierter Müllbeseitigung und Straßenreinigung [...] zu leben. Dieses Erkenntnis setzte sich bereits durch, bevor man überhaupt in der Lage war, sauberes Wasser bakteriologisch als solches zu erkennen. (Osterhammel 2009: 291–292)

Neben dieser ‚Sanitätsreform‘, oder ‚Hygienerevolution‘, wie Osterhammel es nennt, macht er noch die Abkehr von der religiösen Begründung von Krankheit und Seuchen als Strafen für einen sündigen oder falschen Lebensstil als entscheidenden Aspekt des 19. Jahrhunderts aus. (Vgl. ebd.)

Durch die hier zusammengefasst dargestellten Entwicklungen im 19. Jahrhundert konnte, trotz fehlender Kenntnisse über die genaue Beschaffenheit von Krankheiten, die Lebenserwartung von Männern innerhalb weniger Jahrzehnte von knapp unter 40 Jahren zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf über 60 Jahre am Ende ansteigen. Die Angst vor Seuchen blieb allerdings bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts bestehen, denn die Cholera war in Europa genauso schlecht zu behandeln, wie in allen anderen Regionen der Erde, die nicht über die *westliche Medizin* verfügten. Mit der Pest des Mittelalters und der frühen Neuzeit hatte man umzugehen gelernt und konnte sie effektiv eindämmen, der Cholera war man aber zunächst relativ hilflos ausgeliefert.

Die Medizin des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts ist also keineswegs durch eine schon feststehende Orthodoxie oder durch einen Kanon an wirksamen Medikationen und Heilmethoden gekennzeichnet. Mesmer und der Mesmerismus stehen in diesem Kontext ganz und gar nicht als exotische Außenseiter da. Die Art und Weise, wie sich die Magnetiseure einerseits den Regeln konform am Diskurs beteiligen, andererseits aber die Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit, legitime Medizin und Heilmethoden bestimmen und ändern wollten, ist vermutlich ein Faktor, der, in großer Distanz betrachtet, im Verlauf des Jahrhunderts erst zur wissenschaftlichen Marginalisierung und schließlich zu ihrer Ausgrenzung führt.

In der Literatur wird immer wieder darauf hingewiesen, wie sehr die Geschichte der Wissenschaft(en) und die Religionsgeschichte im Europa (und Amerika) des 19. Jahrhunderts miteinander verwoben sind, ja geradezu in wechselseitiger Abhängigkeit stehen. Als einer von vielen schreibt Burkhard Gladigow:

Geschichte der Naturwissenschaften und Religionsgeschichte sind in der europäischen Tradition aufs Engste miteinander verbunden: Ein „vertikaler Transfer“ zwischen Wissenschaften und Religion scheint ein weiteres Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte zu sein, Konflikte und gegenseitige Exklusionen stellen, zumindest in der Neuzeit, Sonderfälle dar (Liberalismus, Creationismus). Eher scheint eine diffuse Vereinbarkeit von Religion und Religionen mit naturwissenschaftlichen Theorien und Ergebnissen das allgemeine kulturelle Programm vorzugeben.<sup>26</sup>

Den Mesmerismus im Kontext der Medizingeschichte, der wissenschaftlichen Professionalisierung der Medizin sowie wissenschafts- oder universitätspolitischer Prozesse und Debatten wahrzunehmen und dabei gleichzeitig die religiösen Aspekte im Sinne einer nicht am ‚herkömmlichen Begriff von Religion‘ (Knoblauch) orientierten Perspektive auf die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts zu beschreiben, folgt eben jenen Annahmen über die enge Beziehung von Naturwissenschaft und Religion sowie Religion und Ausbildung von Kulturwissenschaften.

Beide Begriffe, der der Religion als auch der der Naturwissenschaft, erhalten erst innerhalb des 19. Jahrhunderts eine Bedeutung, die unserem heutigen Verständnis von ihnen ähnlich ist. Die erwähnte Darstellung, dass der Mesmerismus von der orthodoxen (medizinischen) Wissenschaft ausgegrenzt wurde, parallelisiert sich mit dem was Kocku von Stuckrad allgemeiner sagt:

Die Geschichte des Begriffs „Naturwissenschaft“ ist erstaunlich kurz. Sie ist das Ergebnis eines Ausgrenzungsdiskurses, der sich im Zuge der so genannten „wissenschaftlichen Revolution“ und vor allem der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts vollzog, als ein wissenschaftliches Paradigma die Oberhand gewann, welches die Empirie und die mathematisch-mechanische Erklärung von

---

<sup>26</sup> Burkhard Gladigow: Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit, in: Hans Gerhard Kippenberg (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, S. 15–37, hier: S. 23.

Naturprozessen in den Vordergrund rückte. Die Physik wurde zur Leitdisziplin, zugleich gerieten Modelle und Disziplinen, die mit unsichtbaren – „okkulten“ – Kräften operierten, in Erklärungsnotstand.<sup>27</sup>

Nicht nur Wouter Hanegraaff hat schon ausführlich im Kontext einer Religionsgeschichte des ‚Western Esotericism‘ darauf hingewiesen, dass Romantik und Naturphilosophie sowie auch das populäre Verständnis der Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert als religiös-philosophische Weltanschauungen beschrieben werden können.<sup>28</sup> Dass der Mesmerismus in der Geschichte der modernen Esoterik, des New Age des 20. Jahrhunderts und allgemeiner in einer amerikanischen Religiosität verortet werden kann, stellt auch Hanegraaff in Bezug auf die Arbeiten Robert F. Fullers heraus. Diese vom 20. Jahrhundert ausgehenden und auf dieses ausgerichtete Darstellungen der Esoterik- und Religionsgeschichte der Neuzeit und Moderne orientieren sich explizit nicht an einer theologisch-soziologischen Religionsgeschichte, welche sich auf (christlich-)konfessionelle Entwicklungen stützt. Statt dessen wird seit einigen Jahrzehnten die Komplexität auch und gerade für das 18. und 19. Jahrhundert deutlich, für welche in der Konsequenz nicht mehr von *einer*, sondern von verschiedensten vom Erkenntnisinteresse der Forschung abhängigen Religionsgeschichten ausgegangen werden sollte. Kocku von Stuckrad schreibt programmatisch:

Aus dem von mir behandelten Material kann im Grunde nur die Konsequenz gezogen werden, dass wir dichotomisierende Charakterisierungen von Religion und Naturwissenschaft aufgeben sollten. Sie krankten vor allem an der Voraussetzung, es gebe so etwas wie „reine Religion“ und „reine Naturwissenschaft“. Dieser Einwand gilt selbst dann, wenn man beide Größen als Idealtypen behandelt, denn auch Idealtypen müssen aus dem historischen Material heraus entwickelt werden. Darüber hinaus sollte man wissenssoziologische Analysen ernst nehmen, die deutlich machen, dass das, was Naturwissenschaftler als eine akzeptierte Theorie der Natur betrachten, das Ergebnis von Aushandlungsprozessen ist, die nicht mehr innerhalb der Grenzen der Theorie stattfinden, sondern im sozialen Raum. Dasselbe gilt für religiöse Überzeugungen, die ebenfalls die Grenzen des Systems verlassen und kulturelle Aushandlungsprozesse implizieren. Um das Prozesshafte dieser Dis-

---

<sup>27</sup> Kocku von Stuckrad: Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers, in: Hans Gerhard Kippenberg (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, S. 441.

<sup>28</sup> Vgl. Wouter J. Hanegraaff: New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Studies in the history of religions, 72), Brill, Leiden 1996, S. 463.

kurse zu analysieren, brauchen wir ein Modell, das beide Seiten systematisch aufeinander bezieht und damit die Übergänge zwischen den Systemen in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Die Konstruktion von Grenzen ist dann das eigentliche Reflexionsgebiet religionswissenschaftlicher Analyse, wobei die eigenen modernen Identitäten von Religionswissenschaftlern nicht ausgespart bleiben dürfen. (Stuckrad 2009: 461)

Im Grunde genommen nehme ich genau dies ernst: Mit rigoroser Selbstreflexivität wird der Fokus auf den Grenzbereich zwischen Wissenschaft und Religion gelegt, wie er sich – aus der spezifisch erarbeiteten Perspektive, was unter dem Begriff Religion gefasst wird – in den Texten über den Mesmerismus darstellt. Auch deshalb ist die vorliegende Untersuchung des Mesmerismus grundlegend verschieden von allen bisherigen Darstellungen zu diesem Gegenstandsbereich.

Dass der Mesmerismus von mir als religionsgeschichtlich relevant wahrgenommen wird, hängt mit Arbeiten wie denen von Hanegraaff (bspw. 1996) zusammen. Religionsgeschichten des 19. Jahrhunderts, auch solche, die sich in (christlich-) konfessionellen Milieus zutragen, sind durchaus relevant in diesem Kontext. An dieser Stelle muss aber deutlich gemacht werden, dass es nicht um eine Institutionengeschichte geht. Relevant werden die in den Kommunikationen auftretenden religiösen Bezüge einerseits und die mit Hilfe der Religionsdefinition als solche wahrgenommenen religiösen Kommunikationen andererseits. Dies kann nur innerhalb der konkreten Untersuchungsgegenstände geschehen und bildet erst danach einen (unabgeschlossenen) Rahmen, in dem die Mesmerismustexte auch religionsgeschichtlich verortet werden können. Hier schon zu behaupten, der Mesmerismus würde seine Religiosität etwa durch den Spiritismus des 19. Jahrhunderts gewinnen, wäre eine Reproduktion der Annahmen und Ergebnisse bisheriger Forschungsliteratur – würde aber dem hier praktizierten Vorgehen der Kontextbildung aus den Texten heraus widersprechen.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Osterhammel formuliert in seiner von mir für die Geschichte des 19. Jahrhunderts grundlegenden Arbeit: „Man muss nicht so weit gehen wie manche Vertreter der Religionswissenschaft, die sich nur noch für das *Reden* über Religion interessieren und religiöse Phänomene in der historischen Wirklichkeit für unerkennbar halten. Solch radikale Skepsis im Zeichen der «linguistischen Wende» in der Geschichtswissenschaft geht zu weit. Die Einsicht in die Konstruiertheit von Namen und Begriffen kann dann leicht in einen Gegensatz zu ihrer lebenspraktischen Wirkung führen. Was bedeutet es für jemanden, der eine Identität als «Hindu» kultiviert, sich sagen zu lassen, «Hinduismus»



Noch einmal deutlich formuliert: Die Religionsgeschichte(n), in denen der Mesmerismus in dieser Arbeit verortet wird, ergeben sich erst durch die Definition des Religionsbegriffes. Damit wird aber Religion nicht zu einem Begriff reduziert und die Möglichkeit von Religionsgeschichtsschreibung negiert, sondern auf die gegenseitige Abhängigkeit verwiesen.

Ein Aspekt der konfessionellen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts, die religiöse und politische Veränderung der Rolle der Frauen, wird an dieser Stelle als ein exemplarischer Kontext kurz angerissen, in dem der Mesmerismus im 19. Jahrhundert sowohl in Bezug auf institutionalisierte Religion als auch auf Wissenschaft und Politik hin untersucht werden kann. Lucian Hölscher folgend, war es für Frauen im gebildeten Protestantismus des 19. Jahrhunderts eine große Ausnahme über ihre Rolle als Hausfrau und Mutter hinaus Anerkennung zu erhalten.

Das weibliche Frömmigkeitsprofil des 19. Jahrhunderts tat sich in einer als spezifisch bürgerlich empfundenen Rollenverteilung der Geschlechter kund. Ein bis in die höchsten Schichten des Bürgertums und Adels wirkendes Rollenstereotyp achtete an Frauen vor allem ihr ruhiges und duldsames Wesen, Fleiß und Aufopferungsbereitschaft für die Familie, und tadelte umgekehrt die grüblerischen und

---

sei eine europäische «Erfindung»? Es wäre problematisch, aus der Tatsache, dass der Religionsbegriff im Europa des 19. Jahrhunderts geschaffen wurde, den Schluss zu ziehen, es «gebe» keine Religionen, der Begriff sei nichts als ein Instrument «hegemonialer» Ordnungsstiftung durch einen arroganten Okzident.“ (Osterhammel 2009: 1241) Mit dieser Abkanzlung vermittelt Osterhammel den Eindruck, dass relativ unreflektiert mit den Konsequenzen des *linguistic turn* in der Religionswissenschaft umgegangen würde und verweist in einer Fußnote auf die von Friedrich Wilhelm Graf in diese Richtung gehende Kritik. Damit ist leider nicht genau nachvollziehbar, wen oder welche Position Osterhammel genau meint. (Schon bei Graf, auf den er sich bezieht, ist dies nicht eindeutig! [Vgl. Graf 2007]) Grundlegend liegt hier aber vermutlich auch ein Missverständnis vor. Sicherlich gibt es wissenschaftliche Positionen (*auch* in der Religionswissenschaft) von denen aus behauptet würde, Religion bestehe allein aus der Kommunikation über Religion, doch wird in der Regel mit den von Osterhammel genannten vermeintlichen Schlüssen, die in der Religionswissenschaft gezogen würden, auf etwas anderes abgezielt: Es geht um das selbstreflexive Bewusstsein, den Gegenstand, den man untersucht, gerade erst durch die Untersuchung zu konstruieren. Da Osterhammel aber auch kein Religionsexperte ist – er weist in der ersten Anmerkung des Religionskapitels direkt darauf hin, dass er sich vornehmlich auf die Studie von Peter Beyer (*Religions in Global Society*) aus dem Jahr 2006 stützen würde –, und er mit Friedrich Wilhelm Graf gerade keinen Religionswissenschaftler, sondern einen evangelischen Theologen ins Feld führt, dessen Urteil er sich anschließt, ist seine Darstellung dieser fachfremden Perspektive geschuldet.

sprunghaften Charaktere. Friderike Baldinger, Gattin eines Göttinger Geheimrats, schilderte schon 1783 die ungeheuren Schwierigkeiten selbst für Töchter aus gehobenen bürgerlichen Familien, sich dem Druck dieser weiblichen Rollenerwartung zu entziehen: Meine Mutter „erzog mich nach ihren Einsichten, fromm und christlich. Aber all ihre Lehren konnte ich unter folgende Wörter bringen: Fromm und keusch mußt du sein“. Für die Bildung des Verstandes fiel dabei nichts ab und nur durch die heimliche Hilfe ihres Bruders gelang es Friderike, in ihrer privaten Lektüre an der für Männer reservierten Bildung teilzunehmen.<sup>30</sup>

Innerhalb solcher konfessioneller Kontexte lässt sich die Frage formulieren, inwiefern der Mesmerismus besonders für junge Frauen die Möglichkeit bot, ihre festgelegte Rolle zu verlassen, religiöse Autonomie zu erlangen *und* innerhalb wissenschaftlicher Diskurse wahr- und ernstgenommen zu werden. Allerdings ergibt sich dabei sogleich das Problem der Frage nach dem Autor des Textes: Wer konstruiert die vermeintlich neuen Rollen der Frauen? Wer nimmt letztlich an den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen teil? Unabhängig davon ergeben sich andersherum damit auch Fragen nach einer gesellschaftspolitischen *Verweiblichung* des Mesmerismus: Wird dieser möglicherweise letztlich wissenschaftlich nicht akzeptiert und anerkannt, weil den Frauen hier *zu viel* Autorität eingeräumt wird? Solche Fragen können zwar nicht befriedigend beantwortet werden, aber sie bieten einen Hinweis auf die Kontexte und Argumentationsstrategien, in denen über den Mesmerismus verhandelt wurde.

---

<sup>30</sup> Lucian Hölscher: Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Schieder (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Klett-Cotta, Stuttgart 1993, S. 191–215, hier: S. 207.



## 2. Forschungsliteratur

Wiederholte Betonungen in der Forschungsliteratur, dass der Einfluss des Mesmerismus auf die Religionsgeschichte Europas kaum zu überschätzen sei (vgl. Hanegraaff 1996), dass „der Mesmerismus [...] nicht die Vernachlässigung durch die Historiker“ rechtfertige, da er den „Interessen der gebildeten Franzosen nach 1789“<sup>31</sup> vollständig entsprochen habe und dass sich am Mesmerismus als „Modellfall der Sattelzeit“ bezüglich der Ambiguität wissenschaftlicher Konzepte viele die Geschichte der Wissenschaft prägenden Faktoren ablesen und aufzeigen ließen (Barkhoff 1995), belegen ein immer wieder aufkommendes Interesse einzelner Forscher am Mesmerismus. Die Ansammlung der wissenschaftlich wechselhaft anspruchsvollen Literatur zum Thema ist durch dieses immer wieder aufkommende Einzelinteresse schon so weit angewachsen, dass sich Katharine Weder in ihrer Dissertation zu Kleist aus dem Jahr 2008 nach Sichtung der literaturwissenschaftlichen Arbeiten zum Mesmerismus berufen fühlt zu schreiben: „Es gehört zu den Voraussetzungen meines Vorhabens, dass die Konjunktur des Mesmerismus inzwischen ziemlich ‚dicht beschrieben‘ und in ihren verschiedenen Phasen erschlossen ist.“<sup>32</sup> Zumindest in Bezug auf die für ihre Dissertation zu Kleist relevante literaturwissenschaftliche Romantikforschung kann man ihr vermutlich zustimmen.

### 2.1 Allgemeiner Überblick

Mit einem ersten Blick auf die bekanntere Forschungsliteratur zum Mesmerismus lassen sich anhand einiger Beispiele die Tendenzen in den Darstellungsperspektiven verdeutlichen. Henri Ellenberger hat in *The Discovery of the Unconscious* (1970) die historische Einordnung des Mesmerismus hinsichtlich des übergeordneten Ziels der Nachzeichnung der Traditionslinie der Erforschung des Unbewussten (von Mesmer zu Freud) überformt. Neben Stefan Zweigs Buch *Die Heilung durch den Geist* (1931) sind viele Darstellungen aus dem frühen 20. Jahrhundert relativ unreflektiert durch die persönlichen Einstellungen

---

<sup>31</sup> Robert Darnton: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*, Hanser, München 1983. Originaltitel: *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass 1968.

<sup>32</sup> Katharine Weder: *Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus*, Wallstein-Verl., Göttingen 2008, S. 10.

gegenüber dem Mesmerismus geprägt. Zu nennen sind vor allem Frank Podmore *From Mesmer to Christian Science* (1963 [1909]) sowie Rudolf Tischners und Karl Bittels *Mesmer und sein Problem* (1941); in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auch die beiden Arbeiten *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des „animalischen Magnetismus“* (1977) und *Franz Anton Mesmer (1734–1815) und seine Ausstrahlung in Europa und Amerika* (1976) von Ernst Benz. Analysen die nicht zentral dem Mesmerismus gewidmet sind, diesen aber zum Teil recht ausführlich am Rande thematisieren, stammen größtenteils aus dem Bereich der Wissenschaftsgeschichte und bieten oftmals Darstellungen, die sich an der Fragestellung nach dem Wechselverhältnis von Wissenschaft und Literatur abarbeiten. Zum Beispiel tun dies Marcus Krause und Nicolas Pethes in *Literarische Experimentalkulturen* (2005) sowie Joseph Vogl in *Poetologien des Wissens um 1800* (1999).

Besonders viel Aufmerksamkeit ist dem Mesmerismus in der englischen und deutschen Literaturwissenschaft zu Teil geworden. Gerade innerhalb dieser Analysen sind Aspekte des Mesmerismus verdeutlicht worden, die ihn sehr differenziert präsentiert haben aber insgesamt eher funktional hinsichtlich der zu interpretierenden Literatur orientiert sind. Jürgen Barkhoffs *Magnetische Fiktionen* (1995), Ingrid Kollaks *Literatur und Hypnose* (1997) sowie Katharine Weders *Kleists magnetische Poesie* (2008) sind jeweils positive Beispiele einer solchen zentralen Thematisierung. Albrecht Koschorkes *Körperströme und Schriftverkehr* (1999) ist als Beispiel einer Thematisierung am Rande (im Kontext der historischen Körper- und Krankheitsmetaphern) zu nennen. Auch aus literaturwissenschaftlicher Perspektive – aber mit einem etwas weiteren Fokus – ist die Studie zum *romantischen Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur*, so der Untertitel von Bettina Grubers *Die Seherin von Prevorst* (2000), ebenfalls erwähnenswert. Eine bekanntere Studie, die innerhalb der späteren Darstellungen immer wieder als Referenz angeführt wird, ist Anneliese Egos *Animalischer Magnetismus oder Aufklärung* (1991).

Robert Darnton hat mit seiner Arbeit *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (1968) den Einfluss des Mesmerismus auf politische Bewegungen herausgestellt. Vor allem ist es seiner Arbeit geschuldet, dass der Mesmerismus nicht leichtfertig als exotischer Auswuchs in einer ansonsten vermeintlich rationalisierten und aufgeklärten Umwelt betrachtet werden kann.

Dennoch gibt es bis heute immer wieder (populär-)wissenschaftliche Darstellungen Mesmers, in denen dieser beispielsweise als ‚zu spät gekommener Renaissancemagier‘ dargestellt wird. Genannt werden können hier etwa Ernst Floreys *Ars magnetica* (1995) und Vincent Buranellis *The Wizard from Vienna* (1975).

Neben dem schon genannten Henri Ellenberger ist für die medizingeschichtliche Darstellung und Kontextualisierung der Medizinhistoriker Heinz Schott zu nennen. Immer wieder verdeutlicht dieser seit den 1980er Jahren in seinen Arbeiten den immensen Einfluss des animalischen Magnetismus und Mesmerismus auf die Geschichte der Medizin: u. a. in dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus* (1985). Wouter Hanegraaff hat schon in *New Age Religion and Western Culture* (1996) auf den besonderen Einfluss des Mesmerismus auf die Geschichte der Esoterik und des sogenannten ‚New Age‘ hingewiesen. Er wiederholt diesen Nachdruck ausführlicher und deutlicher in seinem jüngsten Buch *Esotericism and the Academy* (2012), in welchem er ein langes Kapitel (*Magnetic historiography: German Romantic mesmerism and Evolution* als erstes Unterkapitel des vierten Kapitels *The truth of History: entering the academy*) dem Mesmerismus widmet. Die us-amerikanische Religionsgeschichte hat Robert Fuller in *Mesmerism and the American Cure of Souls* (1982) besonders deutlich mit dem Mesmerismus und den aus dessen Rezeption hervorgegangenen Strömungen herausgestellt.

Die jüngste mir bekannte größere Arbeit eines Religionswissenschaftlers, die sich zentral mit dem Mesmerismus beschäftigt, ist Tilman Hannemanns *Die Bremer Magnetiseure* (2007). Das salopp geschriebene Buch, vermutlich mit etlichen augenzwinkernden Anspielungen auf die Bremer Lokalgeschichte, behandelt die Verbindung von Theologie und Religion mit dem Mesmerismus. In Bremen war vor allem der Arzt Arnold Wienholt (1749–1804) als praktizierender Magnetiseur bekannt. Hannemann zufolge hatte besonders der Besuch des geistlichen Magnetiseurs Johann Caspar Lavaters (1741–1801) für ein Aufsehen und eine öffentliche Wahrnehmung des lokal praktizierten Mesmerismus gesorgt.

Erwähnenswert ist auch die Thematisierung des Mesmerismus in Karl Baiers theologischer Habilitationsschrift *Meditation und Moderne* (2009), in der er eine sehr ausführliche geschichtliche Darstellung des Mesmerismus im Kontext

des Spiritismus und Okkultismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts liefert. Sein Fokus liegt dabei im Kontext der Geschichte der modernen Meditationsbewegung auf den Einflüssen, die Carl Joseph Windischmann (1775–1839) in seine Theorie über den Mesmerismus integriert hatte. Besonders der Hinweis auf die Rezeption ‚indischen Denkens‘, die er bei verschiedenen Vertretern des Mesmerismus im 19. Jahrhundert nachweist, ist ein Aspekt dem in der bisherigen Literatur nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Darüber hinaus gibt es verschiedene kleinere religionswissenschaftliche Arbeiten, Artikel und Lexikonbeiträge zum Mesmerismus etwa im *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Brill, 2005). In Kocku von Stuckrads Buch *Was ist Esoterik?* (2004) gibt es eine kurze Zusammenfassung des Mesmerismus im Kontext der Esoterikgeschichte und Antoine Faivre hat sich in dem Artikel *Borrowings and Misreading: Edgar Allan Poe's "Mesmeric" Tales and the Strange Case of their Reception*<sup>33</sup> mit der literarischen Verarbeitung und Wirkung des Mesmerismus auseinandergesetzt.

Zwar nicht von einem Religionswissenschaftler verfasst, aber im religionswissenschaftlichen Kontext äußerst relevant, ist die ausgezeichnete Studie *Leben mit den Toten* (2002) von Diethard Sawicki. Er zeichnet die Geschichte des Geisterglaubens und Spiritismus in Deutschland nach und zeigt in diesem Kontext ausführlich die Zusammenhänge mit dem Mesmerismus auf und in welchen Formen dieser rezipiert wurde.

Weitere Arbeiten zum Mesmerismus stammen aus verschiedensten Bereichen, wie etwa Adam Crabtrees Buch *From Mesmer to Freud* (1994), das insgesamt relativ oberflächlich bleibt und wenig mehr bietet, als bei Ellenberger zu finden ist. Crabtree ist ehemaliger Benediktinermönch, hat Philosophie studiert, arbeitet als Psychotherapeut und stellt den Mesmerismus in einem für seine Praktik ausgelegten Bezug auf das ‚Alternate-Consciousness Paradigm‘ dar. Auf die explizit politische Ausprägung des Mesmerismus in Großbritannien geht der Wissenschaftshistoriker Roger Cooter in seinem Artikel *The History of*

---

<sup>33</sup> Antoine Faivre: *Borrowings and Misreading: Edgar Allan Poe's "Mesmeric" Tales and the Strange Case of their Reception*, in: *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* (1, 2007), S. 21–62.

*Mesmerism in Britain: Poverty and Promise*<sup>34</sup> ein. Cooter thematisiert in verschiedenen Veröffentlichungen den Mesmerismus und setzt sich immer wieder mit tagesaktuellen politischen Themen im Bereich der Wissenschafts- und Medizingeschichte sowie genderspezifischen Themen auseinander.

Mit einer Fokussierung auf die englischsprachige Literatur versucht die Anglistin Betsy van Schlun in *Science and the Imagination* (2004) eine von Ellenbergers psychiatriehistorischem Paradigma verschiedene Geschichte des Mesmerismus zu erzählen: Nicht von Mesmer zu Freud, sondern von Mesmer zu Maxwell, vom animalischen Magnetismus zum Elektromagnetismus. Damit stellt sie den Mesmerismus einerseits stärker in den Kontext einer Technikgeschichte und thematisiert andererseits die utopischen Elemente der Mesmeristexte. Maria Tatar hatte sich bereits 1978 in *Spellbound* mit dem Mesmerismus in der Literatur beschäftigt. Ihre Studie bleibt allerdings hinsichtlich der untersuchten Literatur weit hinter den genannten neueren deutschen literaturwissenschaftlichen Arbeiten sowie der Dissertation von van Schlun zurück. In welcher Weise und wie sehr Charles Dickens mit dem Mesmerismus zu tun hatte, und wie er diesen in vielen seiner Romane hat einfließen lassen, hat schon 1975 Fred Kaplan mit seinem Buch *Dickens and Mesmerism* dargestellt.

Im Bereich der Medizingeschichte und Geschichte der Psychoanalyse gibt es in den medizinischen Fachzeitschriften eine unüberschaubare Zahl an Veröffentlichungen, die hier unmöglich genannt werden können. Einen guten allgemeinen Querschnitt über die Themenbreite bieten sicherlich weiterhin die Beiträge in den Sammelbänden *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus* (Schott 1985) und *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus* (Gereon Wolters 1988), da die einzelnen Beiträge in diesen Bänden aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven heraus verfasst wurden.

## **2.2 Von wissenschaftskritischer zu historisch-kritischer Literatur**

Es existieren schon ausgezeichnete Darstellungen der Forschungsliteratur zum Mesmerismus, die sowohl kritisch als auch (zumindest zusammengefasst)

---

<sup>34</sup> Roger Cooter: *The History of Mesmerism in Britain: Poverty and Promise*, in: Heinz Schott (Hg.): *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus. Beiträge ... anläßl. des 250. Geburtstages von Mesmer*, Steiner, Stuttgart 1985, S. 152–162.



sehr umfassend sind. Ich beziehe mich damit vor allem auf die eher neueren Arbeiten von Darnton, Kollak, Ego, Gruber, Barkhoff, van Schlun und Weder. Es erscheint darüber hinaus zunächst relativ leicht, die ältere Forschungsliteratur in größere zeitliche Blöcke zu unterteilen.

In der Zeit, die etwa von 1890 bis in die 1920er Jahre hinein reicht, wurde zum Teil sehr ausführlich die Wissenschaftlichkeit des Mesmerismus diskutiert. Frank Podmores Arbeit *Mesmerism and Christian Science* von 1909<sup>35</sup> beschreibt einerseits Rezeptionslinien des Mesmerismus bis hin zu religiösen Bewegungen wie der Christlichen Wissenschaft, womit er auf die religionsgeschichtlichen Kontexte in den USA hinweist, in denen der Mesmerismus ab etwa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von ihm verortet wird. Andererseits diskutiert er aber auch immer wieder Fragen nach der Relevanz bzw. wissenschaftlichen Korrektheit der Entdeckungen der Magnetiseure des frühen 19. Jahrhunderts. Obwohl der Mesmerismus zu diesem Zeitpunkt (1909) als ausgemachte Pseudowissenschaft galt, gibt es doch Tendenzen die diesen – zumindest in einer in die zeitgenössische Wissenschaftssprache übersetzten Form – zu rehabilitieren versuchten. Aus diesem Grund zählt das Buch Podmores für die Zwecke meiner Arbeit sowohl zur frühen Forschungsliteratur als auch zu den von mir im ausgehenden 19. Jahrhundert im Kontext der Rezeption des Mesmerismus untersuchten Texten. Alfred Binet und Charles Féré sind weniger historisch interessiert und argumentieren in *Animal Magnetism* (1888 [frz.: 1887])<sup>36</sup>, dass die Aufzeichnungen der Magnetiseure wissenschaftlich ernst genommen werden sollten. Sie kontextualisieren den animalischen Magnetismus mit ihrer in Salpêtrière unter der Leitung von Jean-Martin Charcot (1825–1893) entwickelten Suggestionstheorie und versuchen damit ganz konkret die Arbeiten der Magnetiseure seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts – aber auch ausgewählte frühere Schriften von Magnetiseuren – kritisch wissenschaftlich zu rehabilitieren. Podmore stellt also zeitgenössisch keinen Einzelfall dar. Auch das Buch von Binet und Féré gehört zu den von mir untersuchten Texten.

---

<sup>35</sup> Frank Podmore: *From Mesmer to Christian Science. A Short History of Mental Healing*, Univ. Books, New York, NY 1963 (1909).

<sup>36</sup> Alfred Binet – Charles Féré: *Animal magnetism*, D. Appleton and Company, New York 1888. Originaltitel: *Le Magnétisme Animal*, Paris 1887. Im Folgenden zitiert als: Binet – Féré *Animal Magnetism* (1888).

Die ab etwa den 1930er Jahren entstandenen Arbeiten zum Mesmerismus waren viel weniger an einer zeitgenössisch relevanten wissenschaftlichen Einordnungen interessiert. Die in Podmores Arbeit schon ausgeführte Darstellung einer Entwicklungsgeschichte von der ausgegrenzten Wissenschaft hin zu Religion wird von Stefan Zweig in ganz ähnlicher Weise vorgenommen. In *Die Heilung durch den Geist. Mesmer · Mary Baker-Eddy · Freud (1931)*<sup>37</sup> suggeriert Zweig eine Rezeptions- oder Entwicklungslinie, die genau in diese Richtung geht und eine zweite Entwicklungslinie hin zur Psychoanalyse eröffnet. Er spricht sich frei von einer durch persönliche Erfahrung erzeugten Haltung gegenüber jeder „dieser Heilmethoden [, die ich] weder als Arzt [habe] erproben können, noch ist sie an mir als Patient erprobt worden; an keine bindet mich Fanatismus der Überzeugung oder private Dankbarkeit. So hoffe ich, indem ich ausschließlich aus psychologischer Gestaltungsfreude diese Gestalten darstelle, unabhängig geblieben und im Bilde Mesmers nicht Mesmerist, in jenem Baker-Eddys nicht Christian-Scientist, in jenem Freuds nicht restloser Psychoanalytiker geworden zu sein.“ (Zweig 1931: 25) Zweig ist eher an einer Ideengeschichte interessiert und unterstellt den von ihm ausgewählten und als solche bezeichneten Heilmethoden jeweils dasselbe Prinzip:

Dieses Buch will keineswegs eine systematische Geschichte sämtlicher seelischer Heilmethoden sein. Mir ist es nur gegeben, Ideen in Gestalten darzustellen. Wie ein Gedanke in einem Menschen Wachstum gewinnt und dann über diesen Menschen hinaus in die Welt, dieses geistig-seelische Geschehnis scheint mir immer eine Idee sinnlicher zu veranschaulichen als jedes historisch-kritische Referieren. Darum habe ich mich begnügt, nur drei Menschen zu wählen, die, jeder auf anderem und sogar gegensätzlichem Wege, das gleiche Prinzip der Heilung durch den Geist an Hunderttausenden verwirklichten: Mesmer durch suggestive Verstärkung des Gesundheitswillens, Mary Baker-Eddy durch die chloroformierende Ekstase der Glaubenskraft, Freud durch Selbsterkennung und damit Selbstbeseitigung der unbewußt lastenden Seelenkonflikte. (Ebd.)

Was Zweig hier ideengeschichtlich konstruiert, ist in der Folge zu grundlegenden in der Mesmerismusforschung aufgenommen und zum Teil bis heute akzeptierten Paradigmen geworden: Mesmer als Vorläufer der durch Freud begründeten modernen Psychoanalyse. Bei seiner Darstellung Mesmers erscheint

---

<sup>37</sup> Stefan Zweig: *Die Heilung durch den Geist. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*, Insel-Verl., Leipzig 1931.

Zweig dann allerdings doch als ‚Mesmerist im Bilde Mesmers‘, indem er Mesmer als vereinzelt Außerer stilisiert, der sich den unmenschlichen Methoden der damaligen Medizin entgegengestellt hätte und gehört zu denjenigen, die Mesmer als „zu früh gekommen oder zu spät“ (ebd.: 33) beschreiben.

Purgieren, Aderlassen und kaltes Wasser. Geistesgestörte schnallt man auf das Drehrad, kurbelt sie so lange um, bis ihnen der Schaum vom Mund läuft oder prügelt sie bis zur Erschöpfung. Epileptikern pumpt man den Magen mit Quacksalbereien voll, alle nervösen Affekte erklärt man als einfach nicht existent, weil man ihnen nicht beizukommen weiß. (Ebd.)

Wolfgang Kupsch stellt die in der Literatur über Mesmer immer wieder ausformulierte Perspektive, dass Mesmer zu früh oder zu spät für seine Zeit gekommen wäre, sehr treffend dar:

Franz Anton Mesmer, zu früh gekommener Romantiker oder spät geborener Magier? In der Mesmer-Biographik läßt sich seit dem ersten Versuch von Justinus Kerner im Jahr 1856 die Tendenz ausmachen, ihn als Einzelfall aus dem wissenschaftshistorischen Kontinuum herausheben zu wollen. [...] Will man sich mit dieser „Verschleierungstheorie“ unter Rekurs auf die Volksweisheit nicht zufrieden geben, bleibt als Ausweg, Mesmers Schriften mit den Werken der Autoren zu vergleichen, die er nachweislich gelesen hat. Ähnlichkeiten, die so augenfällig werden, vermögen Einflüsse und geistige Abhängigkeiten wahrscheinlich zu machen. Vermieden wird damit der bloße Analogieschluß, der, wie Tischner selbst kritisch bemerkt, „wohl unter Umständen täuscht“.<sup>38</sup>

An dieser Stelle ist auf eine einflussreiche Studie zum Mesmerismus genauer hinzuweisen: *Mesmer und sein Problem. Magnetismus, Suggestion, Hypnose* von Rudolf Tischner und Karl Bittel aus dem Jahr 1941. Jürgen Barkhoff bezeichnet diese Arbeit als „fundierteste und bei aller Sympathie mit dem Gegenstand auch sachlichste Darstellung“ (Barkhoff 1995: 11, Anmerkung 24). Was Barkhoff hier mit ‚Sympathie‘ zusammenfasst spielt u. a. auf den biographischen Hintergrund Rudolf Tischners als Okkultismusforscher *und* Okkultist an. Trotz des attestierten wissenschaftlichen Wertes handelt es sich bei der Darstellung Tischners und Bittels dem Untersuchungsgegenstand gegenüber keineswegs um eine neutrale Perspektive. Allerdings bildet Tischners und Bittels Buch für viele

---

<sup>38</sup> Wolfgang Kupsch: Bemerkungen zur Wissenschaftstheoretischen Einordnung F.A. Mesmers, in: Heinz Schott (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus. Beiträge ... anläßl. des 250. Geburtstages von Mesmer, Steiner, Stuttgart 1985, 44–50, hier: S. 44.

spätere Arbeiten eine wichtige Referenz in der kritischen Diskussion der Biographie Mesmers.

Eine der ersten literaturwissenschaftlich-kritischen Arbeiten zum Mesmerismus ist vermutlich Sidney E. Linds *Poe and Mesmerism*<sup>39</sup> aus dem Jahr 1947. In dieser Arbeit liefert er erstmalig eine Interpretation dreier Erzählungen von Poe in Bezug auf den Mesmerismus, die diesen als Interpretationsfilter ernst nimmt und sich damit von auf *hypnotism* als Filter festgelegten Interpretationen absetzt. Lind wird 1969 von Doris V. Falk in ihrem Aufsatz *Poe and the Power of Animal Magnetism*<sup>40</sup> kritisch rezipiert. Falk weist auf vermeintliche Schwächen bei Lind hin, die in der Festlegung auf die *hypnotic suggestion* als Interpretationsfilter begründet seien. Sie möchte weniger eine Suggestion seitens der von Poe beschriebenen Magnetiseure als bewusste Lenker der Geschehnisse sehen, sondern weist auf den aktiven Willen der Magnetisierten hin. Es geht ihr insgesamt um eine Rekontextualisierung der in der Forschung isolierten Erzählungen innerhalb des Gesamtwerks von Poe. Auf diese Weise könnten bestimmte Erzählstrukturen und Charakterkonfigurationen durch Parallelstellen in Poes anderen Texten erklärt werden. Dem ist sicherlich zuzustimmen, dennoch ist es ein großes Verdienst Linds, seinerseits auf die Parallelstellen in Poes Erzählungen zu Chauncy Hare Townshends *Facts in Mesmerism*<sup>41</sup> einerseits und zur ersten englischen Übersetzung der *Seherin von Prevorst* von 1845<sup>42</sup> hingewiesen zu haben. In diesem Kontext kann Lind sehr überzeugend nachweisen, dass die von Poe als Scherz bezeichneten Erzählungen durchaus ernsthaft als reale wissenschaftliche Experimentardarstellungen diskutiert werden konnten.

In der Mesmerismusforschung hat man sich zumeist auf die Lebenszeit Mesmers und die direkt folgenden Jahre bis maximal in die Mitte des 19. Jahrhunderts konzentriert. Dies hat dazu geführt, dass der Eindruck entstanden ist, der

---

<sup>39</sup> Sidney E. Lind: *Poe and Mesmerism*, in: Percy Waldron Long (Hg.): *PMLA. Publications of the Modern Language Association of America* (62, 4), 1947, S. 1077–1094.

<sup>40</sup> Doris V. Falk: *Poe and the Power of Animal Magnetism*, in: John Hurt Fisher (Hg.): *PMLA* (84, 3), 1969, S. 536–546.

<sup>41</sup> Chauncy Hare Townshend: *Facts in Mesmerism, with Reasons for a Dispassionate Inquiry Into it*, Longman u. a., London 1840. Im Folgenden zitiert als: Townshend *Facts* (1840).

<sup>42</sup> Catherine Crowe: *The Seeress of Prevorst. Being Revelations Concerning the Inner-Life of Man, and the Inter-Diffusion of a World of Spirits in the One we Inhabit*. Communicated by Justinus Kerner, J. C. Moore, London 1845. Im Folgenden zitiert als: Crowe *Seeress* (1845).

Mesmerismus wäre spätestens ab 1850 nahezu vollständig verschwunden. Erste Hinweise auf eine Geschichte des Mesmerismus auch zum Ende des 19. Jahrhunderts hin finden sich aber schon bei Podmore und Zweig. Einschlägige Titel aus der deutschen Forschung der 1940er bis 1960er Jahre beschäftigen sich aber vor allem mit Mesmer und konzentrieren sich häufig auf die Behandlungsgeschichte der Maria Theresia von Paradis.<sup>43</sup>

In den Jahren um 1970 kam es zu einer auffälligen Häufung von Arbeiten zum Mesmerismus. In ihnen ist die ältere Forschungsliteratur zwar weiterhin präsent, wird aber im Kontext neuer Schwerpunktsetzungen eher kritisch aufgenommen. Als Eckdaten kann man die 1963 veröffentlichte Neuauflage von Podmores *From Mesmer to Christian Science* und das 1978 herausgebrachte Buch *Spellbound. Studies on Mesmerism and Literature* von Maria Tatar<sup>44</sup> auffassen. Zwei der bis heute in Bezug auf die Erforschung und Kontextualisierung des Mesmerismus einflussreichsten Studien sind in diesem Zeitraum erschienen: *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* von Robert Darnton (1968)<sup>45</sup> und *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* von Henri Ellenberger (1970)<sup>46</sup>. Obwohl Darnton im Vergleich mit der älteren Forschungsliteratur gar nicht so viel Neues zum Mesmerismus präsentiert, gelingt es ihm überzeugend darzustellen, dass der animalische Magnetismus Mesmers in der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft keine exotische Ausnahme darstellte:

Extravagant as it seems today, mesmerism has not warranted the neglect of historians, for it corresponded perfectly to the interests of literate Frenchmen in the 1780's. Science had captivated Mesmer's contemporaries by revealing to them that they were surrounded by wonderful, invisible forces: Newton's gravity, made intelligible by Voltaire; Franklin's electricity, popularized by a fad lightning rods and by demonstrations in the fashionable lyceums and museums of Paris; and the miraculous gases of the Charlières and Montgolfières that astonished Europe by

---

<sup>43</sup> Bspw.: Emil Schneider: *Der animale Magnetismus. Seine Geschichte und seine Beziehungen zur Heilkunst*, Konrad Lampert, Zürich 1950.

<sup>44</sup> Maria Tatar: *Spellbound. Studies on Mesmerism and Literature*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1978.

<sup>45</sup> Robert Darnton: *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass 1968.

<sup>46</sup> Henri Frédéric Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970.

lifting man into the air for the first time in 1783. Mesmer's invisible fluid seemed no more miraculous, and who could say that it was less real than the phlogiston that Lavoisier was attempting to banish from the universe, or the caloric he was apparently substituting for it, or the ether, the 'animal heat,' the 'inner cold,' the 'organic molecules,' the fire soul, and other fictitious powers that one meets like ghosts inhabiting the dead treatises of such respectable eighteenth-century scientists as Bailly, Buffon, Euler, La Place, and Macquer. Frenchmen could read descriptions of fluids very like Mesmer's under the articles 'fire' and 'electricity' in the *Encyclopédie*. If they desired inspiration from a still greater authority, they could read Newton's description of the 'most subtle spirit which pervades and lies hid in all gross bodies' in the fantastic last paragraph of his *Principia* (1713 edition) or in the later queries of his *Opticks*. (Darnton 1968: 10–11; Hervorh. im Original)

Mit Blick auf die vor Darnton erschienene Literatur zum Mesmerismus ist ihm zuzustimmen, dass sich vor allem im englischen Sprachraum kaum Historiker mit dem Thema befasst haben. Genau genommen hat sich daran auch in der Folge wenig geändert, da der Mesmerismus vor allem in der Literaturwissenschaft und Medizingeschichte thematisiert wird. Darnton hat den Schwerpunkt seiner Darstellung auf die im Kontext der französischen Revolution entstandene und propagierte *radikale politische Theorie* einiger Mesmeristen gelegt. Im Grunde genommen geht es dabei um die Auffassung, die Gesellschaft magnetisch heilen zu können, indem sie in einen *harmonischen Zustand* gebracht würde. Eine Angleichung der Rechte der unterschiedlichen Stände und Individuen wäre Ausdruck dieser Harmonie. Den Mesmeristen um Nicolas Bergasse (1750–1832), aber auch Mesmer selbst, sind sowohl zeitgenössisch als auch in späterer Forschungsliteratur Verbindungen zu den Jakobinern unterstellt und nachgewiesen worden. Darntons Buch ist 1983 ins Deutsche übersetzt worden und stellt bis heute eine der differenziertesten und fundiertesten Standardwerke bezüglich des frühen Mesmerismus dar.

Die u. a. schon von Stefan Zweig aufgezeigte Verbindung und Entwicklungslinie von Mesmer zu Freud ist von Henri Ellenberger 1970 aufgegriffen und ausführlich dargelegt worden. In nahezu allen danach erschienen (nicht nur medienhistorischen) Publikationen zum Mesmerismus wird diese Entwicklung als historisches Paradigma der Psychoanalyse angesehen und auf diese Weise auf

den Einfluss des Mesmerismus im Kontext der Geschichte der Medizin hingewiesen.<sup>47</sup> Erst in jüngeren Arbeiten wird dieses Paradigma im Detail in Frage gestellt, da Ellenbergers Darstellung in Rückprojektion von Freud ausgeht und somit anachronistische Tendenzen in der Kontextualisierung aufweist. Nichtsdestotrotz sind die von Ellenberger herausgearbeiteten Verbindungen des Mesmerismus, den er als „first dynamic psychiatry“ bezeichnet, mit der Psychoanalyse so immens, dass ihm auch in kritischer Rezeption zugestimmt werden kann, wenn er sagt: „[T]he cultural impact of the first dynamic psychiatry was far greater than is generally believed.“ (Ellenberger 1970: vii) Darüber hinaus ist er einer der wenigen, die auch die Verbindungen zur Analytischen Psychologie Carl Gustav Jungs gesehen und dargestellt haben. Die Parallelisierung der von Jung für seine Dissertation als Versuchsperson verwendeten Helene Preiswerk mit Justinus Kerners Friedericke Hauffe, der *Seherin von Prevorst*, stellt im Prinzip sogar eine viel deutlichere Verknüpfung mit dem Mesmerismus dar, als die implizit konstruierte Traditionslinie von Mesmer zu Freud. Ellenberger weißt darauf hin, dass Jung Helene Kerners Buch zu lesen gab und diese daraufhin ähnliche Verhaltensweisen und Visionen wie die Seherin von Prevorst an den legte und hatte. Sie behauptete sogar sie sei in einem ihrer früheren Leben die Seherin von Prevorst selbst gewesen. (Vgl. ebd.: 689–690)

Das Interesse von Charles Dickens am Mesmerismus und die literarische Verarbeitung in vielen seiner Werke wurde 1975 ausführlich von Fred Kaplan in *Dickens and Mesmerism*<sup>48</sup> dargestellt. Kaplan gelingt es Dickens praktische Auseinandersetzungen mit dem Mesmerismus biographisch aufzuarbeiten und in

---

<sup>47</sup> Was Ellenberger vorgeworfen werden kann – die teleologisch auf die späteren Konzepte ausgerichtete Deutung chronologisch früherer Ansätze – lässt sich auch in einigen späteren Werken anderer Autoren nachweisen. Zum Beispiel schreibt Vincent Buranelli in *The Wizard from Vienna* (1975), seinem biographischen Buch über Mesmer: „The reputation of Franz Anton Mesmer has had its ups and downs during the two centuries since he came forward as a new kind of specialist in psychotherapy and abnormal psychology. Today that reputation is on the upgrade. Hypnotism, the offspring of Mesmerism, is flourishing once again after a long eclipse by psychoanalysis, and Mesmer’s place as an earlier Freud is increasingly accepted by members of the psychiatric profession that he did more than anyone else to found.“ Vincent Buranelli: *The wizard from Vienna*. Franz Anton Mesmer, Coward McCann & Geoghegan, New York 1975, S. 1.

<sup>48</sup> Fred Kaplan: *Dickens and Mesmerism*. The Hidden Springs of Fiction, Princeton University Press, Princeton N.J. 1975.

vielen seiner literarischen Werke erfolgreich als Interpretationsschlüssel zu verwenden. Etwas zu enthusiastisch klingen allerdings die Stellen in denen er Dickens als Genie darstellt, das sich bewusst des Mesmerismus bedient um ihn literarisch zu verarbeiten, oder Stellen, in denen Kaplan wiedergeben zu können meint, was Dickens sich gefragt hat und welche Erkenntnisse er aus seinen Erfahrungen mit dem Mesmerismus gezogen habe: „Despite the cosmic complexities of much of formal mesmeric theory, Dickens learned from mesmerism what he needed to know, what he was learning from other sources as well, about human nature and the human situation.“ (Kaplan 1975: 240)

Der Theologe Ernst Benz hat sich intensiv mit dem Mesmerismus beschäftigt. In verschiedenen Veröffentlichungen geht er detailliert auf *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des animalischen Magnetismus* (1977) und auch auf die *Ausstrahlung des Mesmerismus in Europa und Amerika* (1976)<sup>49</sup> ein. Benz gelingt es die inhaltlichen Bezüge zwischen der Theologie des Jesuitenmönchs Athanasius Kircher (1602–1680) und Mesmers Ansatz aufzuarbeiten und auf vielfältige Rezeptionen in der deutschen Naturphilosophie und amerikanischen Religionsgeschichte hinzuweisen. Ähnlich wie Zweig tendiert Benz in seinen Darstellung dazu ein ‚Mesmerist im Bilde Mesmers‘ zu sein, indem er diesen als verkannten, ‚tragischen Helden der Geschichte‘ stilisiert, der noch in dieser Metapher eine Ausnahmeerscheinung bleibt, da er anstelle eines „durch Mord, Selbstmord, Hinrichtung oder Irrenhaus“ beendeten Lebens einen „ruhigen Lebensabend“ (Benz 1977: 42–43) in Meersburg am Bodensee verbracht habe. Er vermittelt den Eindruck Mesmer persönlich gekannt, oder zumindest einen sehr persönlichen Zugang zu Mesmer gefunden zu haben. Seine Bewunderung für diesen ist in seinen Arbeiten allgegenwärtig:

Mesmer verlor durch die Revolution in Paris sein ganzes riesiges Vermögen, aber er rettete wenigstens seinen Kopf. Indes wurde er in Wien sofort als Jakobiner eingesperrt. Gewisse Ansätze zu dem von der Nachwelt geforderten tragischen Lebens-Ende waren also auch bei ihm durchaus gegeben. Aber sein Schicksal führte ihn aus den Stürmen von Paris und Wien in die stille Mitte des Taifuns der Revolutionsära und der napoleonischen Kriege, nach Meersburg, und hier hat

---

<sup>49</sup> Ernst Benz: *Franz Anton Mesmer (1734 - 1815) und seine Ausstrahlung in Europa und Amerika*, Fink, München 1976; Ders.: *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des „animalischen Magnetismus“*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1977.



Mesmer seine Naturphilosophie, seine Lehre von der Harmonie des Universums und der Harmonie der mit der Natur in Einklang lebenden Persönlichkeit nicht nur in seiner ärztlichen Tätigkeit praktiziert und in seinen Werken dargestellt, sondern auch in seinem Leben verwirklicht. [...] Das alles innerlich getragen von dem Bewußtsein seiner einzigartigen Gabe und Aufgabe, die sich in jenem mythischen Zeugnis, das ich vorhin zitiert habe, in den Worten ausspricht: „Ich habe mein Leben dem Glück der Menschheit gewidmet ... O Wahrheit! Wahrheit! Unumstößlich wirst du siegen [...]“ (Ebd.: 44–45)

*Spellbound* von Maria Tatar ist die erste umfassende literaturwissenschaftliche Untersuchung des Mesmerismus in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Tatar kann zur Kontextualisierung u. a. auf die Arbeiten von Darnton und Ellenberger zurückgreifen und ist damit in der Lage innerhalb eines kurzen ersten Kapitels die schon etablierten Forschungsparadigmen darzustellen. Obwohl sie nur eine kleine Auswahl an Texten ausführlich behandelt, weist sie schon auf die meisten der in der späteren Literatur in Kontext zum Mesmerismus untersuchten Texte hin. Sie behandelt Werke von Heinrich von Kleist, E.T.A. Hoffmann, Honoré de Balzac und Nathaniel Hawthorne in ausführlichen Kapiteln und verweist fundiert auf viele weitere Autoren der deutsch-, englisch- und französischsprachigen Literatur. Dazu zählen Edgar Allan Poe, Victor Hugo, Charles Dickens, Jean Paul, Achim von Arnim und Justinus Kerner. Ähnlich wie Ellenberger für die Geschichte der Psychoanalyse als Standardwerk galt, so galt auch Tatars Arbeit eine lange Zeit als gute Referenz in der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Mesmerismus. Ihr Buch ist auch heute noch ein sehr gutes Einstiegswerk in das Thema.

Von großer Wichtigkeit für einen Perspektivenwechsel innerhalb der Mesmerismusforschung sind zwei historische Arbeiten zur Geschichte der Medizin und Psychiatrie, die ebenfalls in dem Zeitraum um 1970 entstanden sind. Klaus Dörner geht auf den Mesmerismus in *Bürger und Irre* (1968)<sup>50</sup> nur ganz am Rande ein, stellt ihn aber in einen Kontext zur Entwicklung der Psychiatrischen Anstalten, in denen Hysterische und ‚Irre‘ als Ausgegrenzte aufgenommen und andersherum auch präsentiert wurden, um – so Dörners Interpretation der historischen Intentionen – die Notwendigkeit staatlicher Gewalt zu unterstreichen: „Daß der absoluten tierischen Freiheit der Irren nur mit absolutem Zwang zu begegnen war, [...], und daß ihre soziale Gefährlichkeit in realer Ohnmacht

---

<sup>50</sup> Klaus Dörner: *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Europ. Verl.-Anst, Hamburg <sup>2</sup>1999 [1968].

vorgeführt wurde, gab den Zielen und den Sanktionen dieses moralisch-politischen Aufruhrs exemplarischen und anschaulichen Nachdruck.“ (Dörner 1999: 22–23) Mesmers Konzept des animalischen Magnetismus stellt Dörner demgegenüber als aufklärerisch und vernunftgeleitet dar, was in Kontrast zur allgemeinen zeitgenössischen Tendenz gestanden hätte. Nicht das durch Gewalt herauszutreibende Übel wird von Mesmer in den Kranken gesehen, er führt sie nicht vor, sondern nimmt sie ernst und geht auf sie ein. In etwa so konstruiert Dörner den Gegensatz. (Vgl. ebd.: 128)

Mit Michel Foucaults *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*<sup>51</sup> kann Mesmers Heilkonzept in den Kontext eines grundlegenden Wandels in der Betrachtung und Behandlung von Krankheit und Kranken gebracht werden. Foucault zeigt die Bedingungen auf, nach denen Kranke von Gesunden unterschieden wurden. Er stellt dar, dass die Hospitäler und Kliniken ihr Aussehen und ihre Funktion veränderten; Krankheit wurde immer häufiger unabhängig vom einzelnen Menschen diagnostiziert; Kliniken wurden zu Untersuchungsanstalten zur Erforschung der Krankheiten anhand der Patienten; Hospitäler wurden zu Umgebungen für Kranke, die den Verlust der (heilsamen) familiären Umgebung ersetzen sollten. Foucaults Arbeit bietet einen Filter um auch in den Ausprägungen des Mesmerismus diese Veränderungen und Fokussierungen wahrzunehmen und diesen damit in den verschiedenen medizinischen Paradigmen des 18. und 19. Jahrhunderts zu verorten.

Ab ungefähr den 1980er Jahren entstand Literatur zum Mesmerismus, in welcher dieser aus einem immer breiteren Spektrum von Perspektiven betrachtet wurde. Die beiden Sammelbände *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus* (1985), herausgegeben von Heinz Schott, und *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus* (1988), herausgegeben von Gereon Wolters, bieten sowohl für die deutschsprachige als auch die internationale Forschung einen sehr guten Überblick.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Michel Foucault: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Fischer-Taschenbuch-Verl, Frankfurt a. M. <sup>8</sup>2008. Originaltitel: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963.

<sup>52</sup> Heinz Schott (Hg.): *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus. Beiträge ... anläßl. des 250. Geburtstages von Mesmer*, Steiner, Stuttgart 1985; Gereon Wolters (Hg.): *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie* (Konstanzer Bibliothek, 12), Univ.-Verl., Konstanz 1988.

In Wolters Band liegt der Schwerpunkt auf der medizin- sowie literaturgeschichtlichen Darstellung des Einflusses des Mesmerismus; was sich schon an der Auswahl der Autoren widerspiegelt: u. a. Walter Bongartz, Heinz Schott, Götz Müller und Gereon Wolters. Programmatisch soll der Einfluss des Mesmerismus in drei Richtungen dargestellt werden: „Erstens haben sich *Scharlatane* und *Pseudowissenschaftler* der unerklärlichen, mesmeristischen Phänomene angenommen. Zweitens haben seriöse *Wissenschaftler* versucht, diese Phänomene im Rahmen neuer Theorien zu deuten. Und drittens haben *Dichter* versucht, Unerklärliches, ja oft Unheimliches unter Rückgriff auf diese Phänomene und die mit ihnen verknüpften Deutungsmuster literarisch darzustellen.“ (Wolters 1988: 8) Die Beiträge des Bandes sind im Kontext einer im Wintersemester 1986/1987 organisierten Ausstellung zu Mesmer in Konstanz als Vorträge gehalten worden (vgl. ebd.) und bewegen sich in diesem programmatisch abgesteckten Rahmen. Gleichzeitig sind sie damit auch stärker an ein außeruniversitäres Publikum gerichtet. Wolters selbst untersucht in seinem abschließenden Beitrag *Mesmer und sein Problem: Wissenschaftliche Rationalität*<sup>53</sup> nach welchen Kriterien rationale Wissenschaft von Pseudowissenschaft im Kontext des Mesmerismus unterschieden werden könne. Dazu schlüsselt er die Theorie Mesmers auf und widerspricht der These Darntons, dass die Pariser Kommission von 1784 zu Unrecht die Wissenschaftlichkeit Mesmers diskreditiert hätte. Ganz konkret widerspricht er der impliziten Auffassung Darntons, dass Lavoisiers Wärmefluidum den gleichen Kritiken ausgesetzt werden müsste wie das Fluidum Mesmers. Es wäre, Wolters paraphrasierend, eher so, dass Mesmer im Gegensatz zu Lavoisier sein Fluidum als a-priori gesetzt und eben nicht als Hypothese aus seinen Beobachtungen geschlossen hätte. Wolters begibt sich mit einer solch starken Beurteilung hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit des historischen Ansatzes auf schwer nachzuprüfendes Terrain, führt aber vor, dass auch Darntons gegensätzliche Annahmen ebenso spekulativ sind und (diskursanalytisch betrachtet) keinesfalls als *historische Fakten* angenommen werden sollten.

Die Beiträge in dem Band von Schott sind als Vorträge während des *internationalen wissenschaftlichen Symposiums anlässlich des 250. Geburtstages von*

---

<sup>53</sup> Gereon Wolters: Mesmer und sein Problem: Wissenschaftliche Rationalität, in: Wolters 1988: 121–137.

*Mesmer vom 10. bis 13. Mai 1984 in Meersburg* (so der Untertitel des Sammelbandes von 1985) gehalten worden. Sie spiegeln eine relativ große Bandbreite an Perspektiven wider und befassen sich auch mit erweiterten Kontexten in denen Mesmer und der Mesmerismus verortet werden können. Ein Schwerpunkt liegt dennoch auf der medizinhistorischen Perspektive.

Johanna Geyer-Kordesch rekontextualisiert in ihrem Beitrag *Die Nachtseite der Naturwissenschaft: Die ‚okkulte‘ Vorgeschichte zu Franz Anton Mesmer*<sup>54</sup> den Mesmerismus und seine Thematisierung in der Literatur innerhalb eines „zentralen Bewußtseinswandel[s], in dem sich das Okkulte mit dem Negativen verschwistert. Es wird um eine Dimension des Dämonischen erweitert. Eben das war das entscheidende Unbehagen, von dem zum Beispiel E.T.A. Hoffmann und die Rezeption von Franz Anton Mesmer zeugen.“ (Geyer-Kordesch 1985: 18) Die Auswirkungen des Wandels des ärztlichen Blickes auf die Krankheit (vgl. Foucault 2008) führt, so könnte man Geyer-Kordesch lesen, zu einer Hinwendung zum Geheimnis, zum undurchdringlichen ‚Okkulten‘ (vgl. Geyer-Kordesch 1985: 18). „Hinzu kommt die Erkenntnis der ‚Dämonie‘ des Lebens unterhalb der Bewußtseinsschwelle. Historisch läßt sie sich festmachen in der Hinwendung zu Heilungspraktiken wie Hypnose, Magnetismus (frühes 19. Jahrhundert) oder Psychoanalyse und der Erforschung des kollektiv Unbewußten (spätes 19. Jahrhundert).“ (Geyer-Kordesch 1985: 15)

Im Vergleich zum Energiekonzept Freuds stellt Heinrich Feldt die *Vorstellungen von physikalischer und psychischer Energie zur Zeit Mesmers*<sup>55</sup> dar und rekurriert auf den Wandel der physikalischen Kraftvorstellung innerhalb des 19. Jahrhunderts. Dieser Wandel hätte erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zu dem Energiekonzept führen können, dessen Nachweis Freud erspart geblieben wäre. Mesmers Schicksal wäre es hingegen gewesen innerhalb des früheren naturwissenschaftlichen Konzepts von Kraft vor ‚einer Prüfungskommission‘ dessen Existenz beweisen zu müssen. (Vgl. Feldt 1985: 40) Mit seinem Beitrag weist Feldt darauf hin, dass bei der Beurteilung von wissenschaftlicher Relevanz und der Positionierung eines Ansatzes im wissenschaftlichen Feld in historischen Kontexten immer auch die jeweils zeitgenössisch gültigen wissenschaftlichen

---

<sup>54</sup> Johanna Geyer-Kordesch: *Die Nachtseite der Naturwissenschaft: Die ‚okkulte‘ Vorgeschichte zu Franz Anton Mesmer*, in: Schott 1985: 13–30.

<sup>55</sup> Heinrich Feldt: *Vorstellungen von Physikalischer und Psychischer Energie zur Zeit Mesmers*, in: Schott 1985: 31–43.

Paradigmen beachtet werden müssen, um nicht zu schnell anachronistische Schlussfolgerungen zu ziehen. Genau in diese Richtung geht auch der Beitrag von Wolfgang Kupsch, der als *Bemerkung zur wissenschaftshistorischen Einordnung F. A. Mesmers* fordert, die zeitgenössisch verfügbaren und von Mesmer rezipierten Autoren und Werke als Kontext zur Beurteilung der Schriften Mesmers heranzuziehen. (Vgl. Kupsch 1985: 44)

Auch in Schotts Sammelband kommen jene verehrenden und bewundernden Positionen zu Wort, die einen großen Teil der Mesmerismusforschung prägen. (Vgl. etwa: Dietrich von Engelhardt: *Mesmer in der Naturforschung und Medizin der Romantik*<sup>56</sup>) Etwas weniger persönlich-emotional deutet Eberhard Bauer in seinem Beitrag *Mesmerismus, Spiritismus und die Anfänge der „Psychical Research“ – Zur Rezeption des Mesmerismus in der parapsychologischen Forschung*<sup>57</sup> das Problem der Mesmeristen als entscheidendes und aktuelles Problem der Experimentalpsychologie: „Wie kann sich ein Experimentator gegen Fehlerquellen wappnen, von denen er nicht einmal weiß, daß er sie begeht?“ (Bauer 1985: 125) Bauer resümiert fast schon resignierend die Nichtanerkennung mesmeristischer und späterer experimentalpsychologischer Versuche in der Wissenschaft:

Hier stoßen wir auf eine wichtige soziologische Randbedingung der Rezeptionsgeschichte des Mesmerismus in der Parapsychologie: all die genannten Experimentatoren, die sich durchaus dem Objektivitätsideal der „wissenschaftlichen Methode“ verpflichtet fühlten, arbeiteten auf sich gestellt in ihrer Freizeit an parapsychologischen Experimenten, ihre Ergebnisse, zumal wenn sie positiv ausfielen, hatten kaum Chancen, in den Publikationsorganen der wissenschaftlichen Orthodoxie Gehör zu finden. Mit anderen Worten: Es fehlte für die Aufnahme solcher Experimente eine soziologisch faßbare Rezeptionsbasis und Referenzgruppe interessierter Forscher, die solche Ergebnisse zwar kritisch, aber wohlwollend beurteilte. (Ebd.: 129–130)

Roger Cooters Beitrag *The history of Mesmerism in Britain: poverty and promise* verweist auf die politische Relevanz und den politischen Einfluss des Mesmerismus, der sich eben nicht nur, wie es bei Robert Darnton erscheint, auf die

---

<sup>56</sup> Dietrich von Engelhardt: *Mesmer in der Naturforschung und Medizin der Romantik*, in: Schott 1985: 88–107.

<sup>57</sup> Eberhard Bauer: *Mesmerismus, Spiritismus und die Anfänge der "Psychical Research" - Zur Rezeption des Mesmerismus in der Parapsychologischen Forschung*, in: Schott 1985: 116–132.

Zeit der Französischen Revolution beschränkt. Am Beispiel des Owenismus zeigt Cooter dies beispielhaft auf und weist auf den weiteren Kontext hin, in dem der Mesmerismus noch untersucht werden könnte, wenn man die schon ausgetretenen Pfade verlassen und sich mehr auf die noch nicht geschriebene Geschichte des Mesmerismus („its unwritten history“ [Cooter 1985, 162]) konzentrieren würde. (Vgl. ebd.)

Neben den medizinhistorischen und die Geschichte der Psychoanalyse betreffenden Themen, die u. a. von Adam Crabtree mit seinem Beitrag *Mesmerism, divided consciousness, and multiple personality*, von Helmut Siefert mit dem Beitrag *Mesmer und die „Jungfer Paradis“: Überlegungen zum Abbruch einer Psychotherapie aus heutiger Sicht* sowie von Heinz Schott mit dem Beitrag *Mesmers Heilungskonzept und seine Nachwirkungen in der Medizin*<sup>58</sup> besonders behandelt werden, gibt es auch zwei Beiträge, die sich literaturwissenschaftlich mit dem Mesmerismus auseinandersetzen. Götz Müller behandelt *Die Literarisierung des Mesmerismus in Jean Pauls Roman „Der Komet“* und Wolfgang Müller-Funk untersucht *E.T.A. Hoffmanns Erzählung Der Magnetiseur, ein poetisches Lehrstück zwischen Dämonisierung und neuzeitlicher Wissenschaft*.<sup>59</sup> Müller-Funk weist dabei in seinem Beitrag auf das in der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Mesmerismus in den 1990er Jahren wichtig erscheinende Verhältnis von Literatur und Wissenschaft sowie deren gegenseitige Beeinflussung hin, merkt aber auch an, „wie funktional Wissenschaft für Stoffwahl und Formgebung von Literatur sein kann. Das muß im Rahmen dieser kleinen Untersuchung eine schüchterne Andeutung bleiben.“ (Müller-Funk 1985: 214) Götz Müller versucht in seinem Beitrag auf die realen politischen Hintergründe in Jean Pauls Texten aufmerksam zu machen, bleibt allerdings mit dem Verweis auf die Verfolgung Mesmers als Jakobiner sehr an der Oberfläche. (Vgl. Müller 1985: 189)

---

<sup>58</sup> Adam Crabtree: *Mesmerism, divided consciousness, and multiple personality*, in: Schott 1985: 133–143; Helmut Siefert: *Mesmer und die „Jungfer Paradis“: Überlegungen zum Abbruch einer Psychotherapie aus heutiger Sicht*, in: Schott 1985: 174–184; Heinz Schott: *Mesmers Heilungskonzept und seine Nachwirkungen in der Medizin*. Festvortrag, gehalten bei der Mesmer-Feier der Stadt Meersburg am 13. Mai 1984, die sich an das Symposium anschloß, in: Ders. 1985: 233–252.

<sup>59</sup> Götz Müller: *Die Literarisierung des Mesmerismus in Jean Pauls Roman "Der Komet"*, in: Schott 1985: 185–199; Wolfgang Müller-Funk: *E.T.A. Hoffmanns Erzählung Der Magnetiseur. Ein poetisches Lehrstück zwischen Dämonisierung und neuzeitlicher Wissenschaftskritik*, in: Schott 1985: 200–214.

Heinz Schott ist der abschließende Beitrag vorbehalten. Sein Schlusskommentar verrät die Sympathie gegenüber seinem Untersuchungsgegenstand, wobei der Rahmen des Symposiums zum 250. Geburtstag von Mesmer sicherlich nicht außer Acht gelassen werden sollte:

Vielleicht übt Mesmer deshalb eine gewisse Anziehungskraft auf uns aus, weil wir in einer spürbaren und vieldiskutierten „Wendezeit“ leben: angesichts einer weit hin ruinierten Lebenswelt und ihrer apokalyptischen Bedrohung erwacht die alte Sehnsucht nach einer Versöhnung des Menschen mit seiner abgespaltenen inneren und äußeren Natur, die Suche nach neuen Heilungskonzepten beginnt. (Schott 1985: 250)

Ein sehr großes Verdienst kommt ihm für die systematisierte Bibliographie zu, die er dem Band angehängt hat und die bis heute eine unabdingbare Referenz zum Einstieg und zur Vertiefung in das Thema Mesmerismus darstellt.

Mit der von Annelise Ego verfassten Dissertation „Animalischer Magnetismus“ oder „Aufklärung“. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert (1991)<sup>60</sup> ist eine weitere Arbeit genannt, die zum Teil zu einer Neuperspektivierung in der Mesmerismusforschung geführt hat und mit der sich endgültig von den Paradigmen der älteren Forschungsliteratur – zumindest programmatisch – verabschiedet wurde. Der eingängige knapp sechsseitige Überblick über die Forschungsliteratur bis 1988 gruppiert überzeugend einzelne Forschungstraditionen und Perspektiven: „In neuerer Zeit ging man vor allem der Mesmerismus-Rezeption durch die Literaten nach, wobei die des 18. Jahrhunderts allerdings vernachlässigt wurden. [...] So wird auch in diesem Teilbereich der Mesmerismusforschung Mesmers Heilkonzept vom Standpunkt seines Gewordenseins betrachtet und die Rezeption ebendieses auf dem Weg vom Absender zum Empfänger bereits verändertes Konzept verarbeitet.“ (Ego 1991: VI)

Ego öffnet den Blick dafür, dass in den meisten Arbeiten bis in die 1980er Jahre hinein der Mesmerismus so dargestellt wurde, als wenn viele der erst später erfolgten Entwicklungen schon in den frühesten Konzepten angelegt gewesen wären. Sehr bescheiden ist Ego aber, wenn sie sagt, dass ihre

---

<sup>60</sup> Anneliese Ego: „Animalischer Magnetismus“ oder „Aufklärung“. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

kursorische Darstellung des derzeitigen Forschungsstandes [...] nicht mehr [will], als einen ungefähren Eindruck darüber vermitteln, aus welchen Blickwinkeln das Phänomen des Mesmerismus/Magnetismus bisher vornehmlich betrachtet wurde, welche seiner Aspekte bislang im Vordergrund des Interesses standen, welche Teilbereiche Gegenstand der Untersuchungen waren und welche demzufolge vernachlässigt wurden. (Ego 1991: VII)

Nicht ganz so kursorisch wie Ego, aber mit dem gleichen Hintergrund ist die hier ausgeführte Darstellung der Forschungsliteratur angelegt. Sie kann nur einen ausgewählten Teil der Literatur abdecken und verweist auf die Zugangsweisen und Untersuchungsfelder, die bislang im Vordergrund standen. Auch die von Ego programmatisch formulierte Zugangsweise erscheint dem in meiner Arbeit gewählten Zugang recht nah zu stehen, wenn sie darauf hinweist, dass

besondere Bedeutung [...] dabei überdies den Nebenbemerkungen, den Aussagen am Rande, die nicht Gegenstand der Reflexion des Autors waren, da es sich um ein passant erwähnte „Selbstverständlichkeiten“ handelte, zu[kommt]. Gerade sie sagen häufig sehr viel mehr über das Denken, die geistige Haltung, die zu gegebener Zeit herrschende Mentalität aus als die problematisierten, im Zentrum der jeweiligen Ausführung stehenden „statements“. (Ego 1991: XV–XVI)

Trotz dieser historisch-kritischen Programmatik, die Ego ihrer Arbeit voranstellt, muss sie sich gefallen lassen, dass auch ihrer Arbeit eklatante Schwächen unterstellt werden. Albrecht Koschorke bringt es in seiner Habilitationsschrift *Körperströme und Schriftverkehr* (1999)<sup>61</sup> ungeschönt auf den Punkt:

Ältere Geistesgeschichten rechnen den Magnetismus der irrationalistischen oder obskurantistischen Schattenseite der Aufklärung zu. [In einer Fußnote wird dazu u. a. auf Anneliese Ego verwiesen; K.B.] Die Schwäche solcher dialektischen Konstruktionen liegt allerdings darin, sogar im besten Fall nur den Meinungsansatz der Epoche mit dessen eigenem Instrumentarium weiterzuführen, ohne das *Feld* zu analysieren, von dem her die widerstreitenden Varianten sowohl ihren Spielraum als auch ihre strukturelle Determinierung erhalten. (Koschorke 1999a: 102–103)

Anderen Arbeiten wirft Koschorke ebenfalls die Rückprojektion späterer Entwicklungen auf frühere vor:

»Rückblickend gibt Freud Mesmer Sinn«, heißt die entsprechende Formel (Michel Neyraut, *Die Übertragung*, nach Siefert, *Mesmer und die »Jungfer Paradis«*, 183).

---

<sup>61</sup> Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr*. Mediologie des 18. Jahrhunderts, Fink, München 1999. (Koschorke 1999a)



Das Problem ist, daß auf dem Weg einer solchen Sinnstiftung der historische Abstand zwischen den Phänomenen, den Protagonisten, den Theorien und den Strukturen des Denkens, der keine Frage der Reformulierbarkeit ist, hermeneutisch kassiert wird. (Ebd.: 104, Anmerkung 60)

Ego vermeide zwar diesen Fehler, zählt aber für Koschorke zur älteren Forschungsliteratur, die besonders durch eine zu geringe Distanz zum Forschungsgegenstand ausgezeichnet sei und deshalb keine adäquate Kontextualisierung mit in den Blick nehmen würde. Sie selbst würde sich vermutlich vehement gegen eine solche Verortung wehren, und so soll sie hier auch noch einmal mit ihrer eigenen Programmatik zu Wort kommen:

Thema wie Gegenstand verlangen eine Kombination von Diachronie und Synchronie; so nur kann das wellenförmige Auftreten bestimmter Phänomene gezeigt und ihre Einbettung in das geistig-mentale Klima der Zeit geleistet werden. Ein Ausgreifen auf jenseits des eigentlichen Untersuchungszeitraums (1774-1800) liegende Ereignisse und Entwicklungen ist dabei insofern nötig, als nur so das innerhalb der hier vornehmlich interessierenden Zeitspanne Abgelaufene und Dargestellte in seinem Gewordensein und Werden – das meint: Als Folge und Voraussetzung – begriffen, mithin adäquat beurteilt werden kann. (Ego 1991: XVI)

Die von Ego festgestellte Konzentration der Mesmerismusforschung im Bereich der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Literatur zumeist des 19. Jahrhunderts in den 1980er Jahren setzt sich auch in den 1990er und 2000er Jahren fort. Dem sich wandelnden Selbstverständnis der Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft entsprechend, gehen die Studien aber zumeist in großer Ausführlichkeit auch auf außerliterarische Kontexte ein – oder gehen sogar von diesen aus. Jürgen Barkhoffs Arbeit *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik* (1995) ist als erste zu nennen, u. a. da er in der Bewertung der älteren Forschungsliteratur noch einmal über Ego hinaus geht. Er stellt die frühe Forschungsliteratur in die biographischen Kontexte ihrer Autoren:

Die Informationen über Mesmer sind spärlich und konnten seit Justinus Kerners erstem biographischen Versuch von 1856 *Kerner*, Franz Anton Mesmer, kaum ergänzt werden. [...] Das gilt insbesondere für die beiden von praktizierenden Magnetopathen geschriebenen Bücher *Schürer-Waldheim*, Naturforscher, und *Schneider*, Der animalische Magnetismus, deren heroisierende Perspektive ihren wissenschaftlichen Nutzen sehr einschränkt. Die gleiche Einschränkung gilt, allerdings wegen der umgekehrten Perspektive, für *Sierke*, Schwindler und Schwärmer; eine Polemik, die allenfalls als Dokument des krassen Negativbildes des späten 19.

Jahrhunderts interessiert. Die neueren Arbeiten *Buranelli*, *The Wizard from Vienna*, und *Treichler*, die magnetische Zeit, sind populäre Darstellungen ohne wissenschaftlichen Wert. *Thuillier*, Die Entdeckung des Lebensfeuers, ist trotz des Untertitels „Eine Biographie“ eine romanhafte und entstellende Bearbeitung von Mesmers Leben. Die fundierteste und bei aller Sympathie mit dem Gegenstand auch sachlichste Darstellung bleibt *Tischner, Bittel*, Mesmer und sein Problem. (Barkhoff 1995: 10, Anmerkung 24)

So deutlich hat es sonst niemand ausgesprochen. Barkhoff ist sich gleichzeitig aber über seine eigene *Verortung* durchaus bewusst und reflektiert in programmatischer Weise, dass seine historische Untersuchung immer von einem gegenwärtigen Erkenntnisinteresse geleitet ist. (Vgl. Ebd.: XV) Auch den Wandel zur Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft hat Barkhoff verinnerlicht und er richtet die Programmatik seiner Arbeit darauf aus:

Am konkreten historischen Beispiel will interdisziplinäre Kulturwissenschaft beitragen „zur Reflexion unserer gesamt-kulturellen Situation“; so jedenfalls hat Karl Pestalozzi ihre Aufgabe und Chance benannt. Mehr noch: Wenn Wissenschaft, wie Wolfgang Iepenies fordert, angesichts ihrer Selbstverabsolutierung in zunehmendem Maße „Wissenschaftsskepsis und Wissenschaftskritik“ miteinzuschließen hat, so kommt historischen Untersuchungen zur Genealogie unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation dabei die wichtige Funktion zu, diese auch als ‚Geschichte des Vergessens und der Unterdrückung‘ zu reflektieren. (Barkhoff 1995: XV)

Erst im Kontext solcher Selbstverortungen und kritischen Reflexionen der Darstellung und Kritik von Wissenschaft und Wissenschaftsgeschichte werden Arbeiten möglich, wie die Beiträge in Joseph Vogls Sammelband *Poetologien des Wissens um 1800* (1999)<sup>62</sup>. Vogl selbst macht in der Einleitung auf die Unterscheidung von Wissen und Wissenschaft sowie deren jeweils gegenseitig abhängige Produktion aufmerksam. Ausgehend von einer Bezugnahme auf Foucault schreibt Vogl:

Eine Geschichte des Wissens schreibt also keine Geschichte der wissenschaftlichen Gegenstände und Referenten, sondern führt Problematisierungsweisen dessen vor, was man Wahrheit oder Erkenntnis nennen könnte. [...] Sie umschließt vielmehr eine poetologische Dimension, sie ermöglicht eine Poetologie des Wissens, die das Auftauchen neuer Wissensobjekte und Erkenntnisbereiche zugleich als Form ihrer Inszenierung begreift. Sie folgt der These, daß jede Wissensordnung bestimmte Repräsentationsweisen ausbildet und privilegiert, und sie interessiert

---

<sup>62</sup> Joseph Vogl (Hg.): *Poetologien des Wissens um 1800*, Fink, München 1999.

sich demnach für die Regeln und Verfahren, nach denen sich ein Äußerungszusammenhang ausbildet und abschließt und die Darstellungen diktiert, in denen er seine performative Kraft sichert. (Vogl 1999: 13)

Eine Untersuchung des Mesmerismus kann also in dieser selbstreflexiven Perspektive gar nicht anders, als die eigene Position mit einzubeziehen. Was Barkhoff in seiner Arbeit zum Mesmerismus gemacht hat, ist das, auf was auch Hayden White aufmerksam gemacht hat: Jede wissenschaftliche Arbeit konstruiert den Gegenstand unweigerlich aus einer bestimmten Perspektive; es gibt keine neutrale Wissenschaft. (Vgl. dazu auch: Vogl 1999: 13–14)

Mit dem Band zur *Poetologie des Wissens* ist – allerspätestens – die selbstreflexive Perspektive als grundlegendes Paradigma in der historischen Analyse von Wissensproduktion und Wissenschaft in die Forschung eingeführt worden. Gleichzeitig weist Vogl auch darauf hin, dass „das Wissen des 18. Jahrhunderts [...] offenbar in der Perspektive Humboldts so organisiert [ist], daß es an seinem Ende die Frage nach seinem Wissen selbst möglich gemacht hat.“ (Vogl 1999: 8) Dies ist ein wichtiger Hinweis, der auch in der Betrachtung des Mesmerismus nicht vergessen werden sollte: Inwiefern beobachten die Magnetiseure selbst ihre Wissensproduktion als Produktion von Wissen. Der Beitrag *Wissenschaften des Arbiträren* von Albrecht Koschorke<sup>63</sup> macht den auch von Vogl angesprochenen ‚tiefgreifenden Paradigmenwechsel‘ explizit: „Allgemein ausgedrückt wird ein Wechsel von *analogischen* Relationierungen zwischen Vorstellungen und Sachen zu nichtanalogen, in gewisser Hinsicht *arbiträren* Perzeptionsabläufen vollzogen.“ (Koschorke 1999b: 20)

Die 1997 veröffentlichte Dissertation *Literatur und Hypnose. Der Mesmerismus und sein Einfluß auf die Literatur des 19. Jahrhunderts* von Ingrid Kollak<sup>64</sup> ist eine der am besten recherchierten, fokussierten und lesbar geschriebenen jüngeren Arbeiten zum Mesmerismus. Ihr zentraler Fokus liegt auf der Zeit Mesmers selbst und der romantischen Literatur. Sehr ausführlich erörtert sie die Behandlungsgeschichte der blinden Komponistin Maria Theresia Paradis, versteht es aber durchaus auch darüber hinausgehende fundierte Darstellungen zu

---

<sup>63</sup> Albrecht Koschorke: *Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800*, in: Vogl 1999: 19–52.

<sup>64</sup> Ingrid Kollak: *Literatur und Hypnose. Der Mesmerismus und sein Einfluß auf die Literatur des 19. Jahrhunderts*, Campus-Verl., Frankfurt a. M. 1997.

den weiteren Kontexten und Rezeptionen des Mesmerismus einzufügen. Der Forschungsliteratur gegenüber ist sie kritisch eingestellt und prüft vergleichend die vorhandenen Arbeiten. Vor allem in Bezug auf die Biographie Mesmers und die Darstellung der Behandlung der blinden Komponistin gelingt es ihr auf viele Ungenauigkeiten in früheren Arbeiten hinweisen. Sie verlässt sich in der Bewertung der Behandlung nicht allein auf die Zeugnisse von Mesmer und den Beteiligten Ärzten sowie den Vater Theresias, sondern zieht noch die autobiographischen Notizen von Caroline Pichler (1769–1843), einer Freundin von Maria Theresia, vergleichend hinzu. Hinsichtlich der kritischen Haltung gegenüber der Literatur zu Mesmer ist besonders die Zusammenfassung der Positionen zur Ursache der Blindheit Maria Theresias paradigmatisch für Kollaks Vorgehen (Vgl. Kollak 1997: 34), denn sie enthält sich abschließender Bewertungen und liefert im Anhang statt dessen die den Interpretationen zugrunde liegenden zeitgenössische Zeitungsartikel und Briefe. Damit ist auch auf ein weiteres positives Merkmal ihrer Arbeit hingewiesen: Sie versteht es durch ihre ausführlichen und detaillierten Darstellungen, die immer in kritischer Distanz bleiben und wo möglich und nötig zeitgenössische und wissenschaftshistorische Kontexte mitpräsentieren, den Leser nicht zu bevormunden, sondern einen kritischen Einblick und Überblick zu ermöglichen.

Schon Kollaks Arbeit hat im Grunde genommen vor Augen geführt, dass der Mesmerismus – und vor allem die Protokolle und Berichte über die Behandlungen – im Kontext von Geschlechterrollenkonstruktionen wahrgenommen werden müssen. Heike Scheuerbrandt macht sich genau dies zu ihrer kritischen Aufgabe in dem Aufsatz „... ich rede mit dir in Geheimnissen, schreckliche Sachen.“ *Vergessen und Erinnern im Kontext des Mesmerismus*.<sup>65</sup> Scheuerbrandt muss zunächst erst einmal feststellen, dass die für die Mesmerismusdebatten so wichtigen Krankengeschichten für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts bisher kaum ausgewertet wurden. (Vgl. Scheuerbrandt 1997: 99) Ihre Vermutung ist:

Krankengeschichten, insbesondere solche, die von psychischen Erkrankungen und deren Heilung(sversuchen) handeln, sind eine problematische Textsorte, in der

---

<sup>65</sup> Heike Scheuerbrandt: „... ich rede mit dir in Geheimnissen, schreckliche Sachen.“ *Vergessen und Erinnern im Kontext des Mesmerismus*, in: Claudia Öhlschläger – Birgit Wiens (Hgg.): *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung (Geschlechterdifferenz & Literatur, 7)*, Schmidt, Berlin 1997, S. 93–121.

die Umschrift der Symptom- und Körpersprache in einen kohärenten Text mit literarischem Charakter stattfindet und sich mit den bewußten und unbewußten Intentionen des Autors vermengt. [...] In ihnen erschreibt sich der Magnetiseur auf dem Weg einer „erzählerische[n] Sinnstiftung“ seine Subjektposition, die ihn als kompetenten Teilnehmer des Magnetismus-Diskurses und dessen Deutungsmacht ausweist. (Scheuerbrandt 1997: 99)

Scheuerbrandt macht damit auf einen Umstand aufmerksam, der vor allem in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts (und in der den Mesmerismus hinsichtlich seiner Wissenschaftlichkeit bewertenden Literatur des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts) überhaupt noch nicht bedacht worden ist: Die Frage danach, was eigentlich in den Protokollen und Berichten beschrieben wird – und in welchen Kontexten es relevant wurde. Waren es die Patientinnen und ihre Krankengeschichten, oder doch eher die Projektionen und Vorstellungen der Ärzte? Dass dies historisch-kritisch nur sehr schwer zu untersuchende Fragen sind, deren Antworten niemals eindimensional ausfallen können, ist auch Scheuerbrandt bewusst. Sie weißt deshalb darauf hin, dass auch die „Analyse kulturhistorischer Diskursivierungsprozesse“ in der Gefahr steht, den historischen Diskurs nur fortzuschreiben und damit „die Hysterikerin noch im Nachhinein als Konstrukt zu degradieren.“ (Scheuerbrandt 1997: 100)

Eine besonders auf die politischen Implikationen, Auswirkungen und Bezüge des Mesmerismus im viktorianischen England eingehende Studie ist Alison Winters *Mesmerized. Powers of Mind in Victorian Britain* (1998)<sup>66</sup>. Ihr Ziel ist es, die Facetten der kulturhistorischen Beschreibung der viktorianischen Zeit zu erweitern und mit Hilfe des Mesmerismus als Wahrnehmungsfilter darzustellen. Sie grenzt sich dabei von der bisherigen Forschungsliteratur ab, der sie drei grundlegende Schemata unterstellt: Die Beschreibung des Mesmerismus aus der Sicht moderner Hypnose und Kognitionspsychologie, die Beschreibung des Mesmerismus als frühe Form der Psychoanalyse (Mesmer-Freud-Paradigma) und die Beschreibung des Mesmerismus als Marginalphänomen. (Vgl. Winter 1998: 10) Obwohl Winter die Forschungsliteratur auf diese Weise pejorativ darstellt, ist ihr dennoch bewusst, dass sie sich auf die Ergebnisse der älteren Arbeiten beziehen muss und wendet für ihre Untersuchung die Wendung ‚altered state of mind‘ an, um nicht mit der Verwendung des anachronistischen Begriffs

---

<sup>66</sup> Alison Winter: *Mesmerized. Powers of Mind in Victorian Britain*, Univ. of Chicago Press, Chicago, Ill. 1998.

‚unconsciousness‘ arbeiten zu müssen. (Vgl. ebd.) Mit dem Begriff des ‚altered state of consciousness/mind‘ bedient sich Winter zwar ebenfalls eines Begriffes der schon stark mit Bedeutung aufgeladen ist (beispielsweise im esoterischen New Age-Bereich), sie macht aber mit ihrer Ablehnung des *Ellenberger-Paradigmas* deutlich, dass der Mesmerismus ihrer Ansicht nach eben nicht aus dieser retrospektiven Entwicklungsgeschichte hin zu Entdeckung des Unbewussten beschrieben werden sollte. Auch möchte sie die Beschreibung der viktorianischen Gesellschaft mit Hilfe des Mesmerismus nicht auf ein stereotypes Bild festlegen:

Several studies have shown how conventions of class, gender, or political orientation could be adapted to the task of establishing people’s legitimacy and that of their work. This book draws on such studies, but avoids an emphasis on one theme (such as gender) in particular, because mesmerism’s reflexivity about the nature of influence made for a wider range of characterizations of power itself than in other sciences. An unusually flexible approach is necessary to reconstruct them. (Ebd.)

Winter beschreibt die Experimente des Mesmerismus in der viktorianischen Zeit als soziale Experimente, mit denen man seine eigene Gesellschaft versucht hat zu verstehen. Dabei wäre der Mesmerismus nicht ein krudes Randphänomen gewesen, sondern wäre ganz im Gegenteil in jeder sozialen Schicht von der Universität bis hin zur Kirche wahrgenommen und praktiziert worden und hatte einen politisch brisanten Charakter. (Vgl. ebd.: 4–5)

In ähnlicher Weise wie Scheuerbrandt stellt Bettina Gruber in *Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur* (2000)<sup>67</sup> die Bewertung und Frage nach den Sprechern und Kontexten in den Texten der Ärzte auf den Prüfstand. Anhand der im Nachhinein als für den Spiritismus in Deutschland besonders einflussreich betrachteten Schrift Justinus Kerners von 1829 verdeutlicht Gruber die intertextuellen Bedeutungsgebungen und Abhängigkeiten vom jeweiligen kulturellen Kontext im Zusammenhang mit den Bewertungen und Verortungen der Somnambulen des 19. Jahrhunderts. Gruber sieht für Kerner und seine Zeitgenossen die Möglichkeit mittels der Somnambulen einen Zugang zum Religiösen zu erhalten, der sich innerhalb der Aufklärungstheologie nicht mehr geboten hätte. (Vgl. Gruber 2000: 56) Die

---

<sup>67</sup> Bettina Gruber: *Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur*, Schöningh, Paderborn 2000.

Somnambulen würden in der zeitgenössischen Wahrnehmung damit zu Prophetinnen und die Heiligen zu Somnambulen. „Friederike Hauffe [Kerners Seherin von Prevorst; K.B.] stellt das lebende Bindeglied zu einer versunkenen Zeit der Frömmigkeit dar, in welcher der Glaube sich unmittelbar eindrucksvoll zu äußern vermochte.“ (Gruber 2000: 19) Was Scheuerbrandt noch in engeren Bezug zur Bewertung der Krankheiten und Äußerungen in den ‚Krankengeschichten der Romantik‘ setzt, bekommt in Grubers Arbeit einen noch weiteren Kontext. Nicht mehr nur die Aufpfropfung der Vorstellung über Krankheit würde jetzt vom Arzt vollzogen, sondern auch noch die theologischen Vorstellungen und Frömmigkeitsideale. Grubers Interpretation dieses Verhältnisses wird in dieser Arbeit im *Intermezzo: Die Seherin von Prevorst* noch einmal kritisch aufgegriffen. Sie weist, wie auch Heike Scheuerbrandt, zunächst aber einmal auf die weiterhin nicht adäquat erforschte Situation der vielen in den Krankengeschichten auftauchenden *Seherinnen* hin, anhand derer rollenspezifische Selbst- und Fremdkonstruktionen kritisch aufgezeigt werden können. (Vgl. Gruber 2000: 84–54)

Die Kontextualisierung des Mesmerismus mit Theologie und Religion, und noch mehr mit Wissenschaft und Okkultismus, wie Gruber in ihrer Arbeit vorführt, ist auch ein Aspekt, der in der schon erwähnten Habilitationsschrift *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts* von Albrecht Koschorke (1999) dargestellt wird. (Vgl. Koschorke 1999a: 121) Koschorke sieht in seiner kulturwissenschaftlich ausgerichteten Untersuchung im Mesmerismus ein Grenzphänomen, das sich zumindest explizit „unterhalb der gemiedenen theologischen Schwelle“ (ebd.: 116) bewegt. Der enge Zusammenhang zwischen zeitgenössischen religiösen Vorstellungen und dem Mesmerismus wird bei Koschorke schon angedeutet – und zwar unabhängig von der expliziten Rezeption im Spiritismus.

Von Harald Neumeyer ist der Begriff ‚Experimenten-Schriften-Kultur‘ im Zusammenhang der Untersuchung von Mesmerismustexten verwendet worden. In seinem Aufsatz *Magnetische Fälle um 1800. Experimenten-Schriften-Kultur zur Produktion eines Unbewußten* stellt er ähnlich wie Heike Scheuerbrandt die Konstruiertheit der Krankengeschichten heraus. Er spricht vom „Aufschreibesystem Magnetismus“ und meint damit:

Die Verschiebung zur systematisierenden Lektüre der Experimenten-Schriften impliziert zwei Aspekte. Zum einen tritt an die Stelle des Experimentators der Leser,

an die Stelle der actio, des Versuchs mit Physis und Psyche Kranker, die lectio, die Deutung der Experimenten-Schriften über Kranke. [...] Die Experimenten-Schriften fungieren jetzt als Datenbanken einer Systematisierung qua Lektüre. (Neumeyer 2005: 265)<sup>68</sup>

Neumeyer untersucht die mesmeristischen Texte von Mesmer über Wolfart bis hin zu Kleist und Hoffmann und sieht in den späteren Schriften eine ‚zweite Phase‘, in der in Rekurs auf die älteren Darstellungen alle weiteren Schriften als immer wieder neue Lesarten der älteren interpretiert werden. In dieser Rezeption der älteren Schriften etablierte sich seiner Ansicht nach ein Diskurs über ‚das Unbewusste‘ als ‚Aufschreibesystem Magnetismus‘. Neumeyer verortet sich damit in der Rezeptionstradition des von Ellenberger etablierten Paradigmas der Entdeckung der Geschichte des Unbewussten. (Vgl. Neumeyer 2005: 285) So scharfsinnig und wichtig für eine neue Forschungsperspektive Neumeyers Beobachtungen auch sind, nimmt er die Möglichkeit zu einer ebenso scharfsinnigen und kritischen zeitgenössisch kontextualisierenden Neubewertung leider nicht wahr.

Wenn man von der Darstellung der Forschungsliteratur ausgeht, die Betsy van Schlun in der Einleitung zu ihrer 2007 veröffentlichten Dissertation *Science and the Imagination. Mesmerism, Media and the Mind in Nineteenth-Century English and American Literature*<sup>69</sup> bietet, dann hat sie sich vor allem an der englischsprachigen Forschungsliteratur zum Mesmerismus orientiert. Neben den allgemeinen Darstellungen von Darnton (1968) und Goldsmith (1934)<sup>70</sup> bezieht sie sich vor allem auf literaturwissenschaftliche Publikationen. Dazu zählen Tartar (1978) sowie Kollak (1997) als einziges im Fließtext erwähntes deutschsprachiges Buch. Tatsächlich hat sie für die Gesamtdarstellung des Mesmerismus auch einen großen Teil der hier schon erwähnten deutschsprachigen Literatur

---

<sup>68</sup> Mit dem „Aufschreibesystem Magnetismus“ spielt Neumeyer auf einen Begriff von Friedrich Kittler an. Ein „Aufschreibesystem“ umfasst bei Kittler sowohl die Schreib- und Speichermedien, als auch bestimmte Normierungen etwa von Autorschaft oder auch Sprachstilen. Vgl. dazu etwa: Friedrich Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, Fink, München 1985.

<sup>69</sup> Betsy van Schlun: *Science and the Imagination. Mesmerism, Media and the Mind in Nineteenth-Century English and American Literature* (Leipzig explorations in literature and culture, 13), Galda + Wilch, Glienicke/Berlin 2007.

<sup>70</sup> Margaret Goldsmith: *Franz Anton Mesmer. The History of an Idea*, Arthur Barker, London 1934.



wahrgenommen, erachtet es aber nicht als notwendig diese explizit zu erwähnen. Neben den wirklich guten und ausführlichen Darstellungen zu Hawthorne, Dickens und Du Maurier bietet sie mit dem Kapitel *Imagination and Information: Mesmerism and Telecommunication* eine nicht ganz neuartige aber doch neu fokussierte Kontextualisierung des Mesmerismus. Van Schlun macht damit auf Zusammenhänge zwischen technischen Entwicklungen, ihrer Rezeption seitens literarischer Autoren und den Auswirkungen auf die literarische Verarbeitung des Mesmerismus aufmerksam. Sie bietet im Anhang eine für die Forschung sehr hilfreiche, wenn auch ergänzungsbedürftige Auflistung mesmeristischer englisch-, deutsch- und französischsprachiger Literatur. Parallel dazu führt sie auch Veröffentlichungen aus „Science and related fields“ an. Hier findet sich neben Mesmers Dissertation auch Freuds *Die Traumdeutung* sowie die Erfindung des Telefons durch Bell. Der Medienbezug, in dem der Spiritismus des 19. Jahrhunderts wahrgenommen werden kann, wird in van Schluns Arbeit für den Mesmerismus damit erstmalig sehr greifbar beschrieben.

Aus dem Bereich der allgemeinen Kultur- und Literaturwissenschaften ist noch Katharine Weders Dissertation *Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus* (2008) zu nennen. Weder bietet eine ausführliche und gut recherchierte Interpretation Kleistscher Werke im Kontext und mit Hilfe des Mesmerismus. Ihre Arbeit stellt damit die Untersuchung einer sehr spezifischen Rezeption und Transformation des Mesmerismus dar, was sich in ihren grundlegenden Forschungsfragen nach dem direkten Zusammenhang von Kleists Werken und dem Mesmerismus widerspiegelt. (Vgl. Weder 2008: 8) Ihre Einordnung Kleists und des Mesmerismus im kulturgeschichtlichen Kontext ist im Hinblick auf die bei Kleist untersuchten oder als relevant angesehenen Motive angelegt. Da Kleist 1811 Selbstmord begangen hat, bewegt sich ihre Darstellung mehr oder weniger um die Jahre der Lebenszeit Mesmers bis 1815. Eben dieser Zeitraum ist in der Literatur zum Mesmerismus schon sehr häufig bearbeitet worden, und so weist Weder zurecht darauf hin, dass es zu ihren „Voraussetzungen“ gehöre, „dass die Konjunktur des Mesmerismus inzwischen ziemlich ‚dicht beschrieben‘ und in ihren verschiedenen Phasen erschlossen ist.“ (Ebd.: 10) Weder sieht aber auch die noch vorhandenen Lücken in der Forschung, die sie vor allem in der Vorgeschichte des Mesmerismus und etwa der Beschreibung der Verzahnung „geisterkundlicher Spekulationen mit innovativen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen“ (ebd.: 11) ausmacht. Anhand von Kleist

macht sie ebenfalls – und für Kleist auf besonders überzeugende Weise – darauf aufmerksam, dass sich die romantische Literatur, auch und gerade im Kontext des Mesmerismus, in der Form von Gedankenexperimenten lesen lässt und sie seine Literatur als Teil der „Experimentalkultur um 1800“ ansieht. (Vgl. ebd.: 16) Was von Krause und Pethes oder auch von Vogl allgemeiner für die Zeit vor und nach 1800 beschrieben worden ist, wird von Weder hier am konkreten Fall Heinrich von Kleists sehr genau aufgezeigt. Im Hintergrund steht dabei der Gedanke: „Im risikofrei(er)en fiktiven Raum können deshalb insbesondere Experimente samt ihren Folgen beobachtbar werden, die (noch) nicht realisierbar sind, die in unbekannte oder auch gefährliche Gebiete vorstoßen.“ (Ebd.: 17) Weder bietet damit für diese Arbeit einen wichtigen Hinweis und Ausgangspunkt, der zusammen mit den Ansätzen von Scheurbrandt und Neumeyer eine vielleicht neue Perspektive auf die Mesmerismuskurse bietet.

### **2.3 Religionsgeschichtlich und religionswissenschaftlich ausgerichtete Literatur**

Auf die weitreichenden Zusammenhänge zwischen religionsgeschichtlichen Entwicklungen und dem Mesmerismus hatte nach früheren vereinzelt Ausführungen (beispielsweise bei Podmore und Zweig) besonders Ernst Benz hingewiesen. Im engeren Sinne religionswissenschaftliche Arbeiten, die sich mit den Bezügen zwischen Mesmerismus, Religion, Religiosität und Spiritualität beschäftigen, sind erst ab etwa den 1980er Jahren zu finden.

Den amerikanischen Raum, und damit einen Teil der internationalen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Mesmerismus, erforscht Robert Fuller. Vor allem die Verbindung des Mesmerismus mit religiös-philosophischen und spiritualistischen Bewegungen in den USA werden von Fuller in *Mesmerism and the American Cure of Souls* (1982) beschrieben. In seinem Buch *Spiritual but not Religious. Understanding Unchurched America* (2001)<sup>71</sup> wird der Mesmerismus dann in einer breiteren Darstellung mit außerkirchlicher Spiritualität innerhalb der amerikanischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts kontextualisiert. Fullers Darstellung des Mesmerismus von 1982 ist eine von ihm in

---

<sup>71</sup> Robert C. Fuller: *Mesmerism and the American Cure of Souls*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1982; Ders.: *Spiritual, but not Religious. Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, Oxford, New York 2001.

ihrer Entwicklung sehr deutlich auf gegenwärtige religiöse Phänomene ausgerichtete Rezeptionsgeschichte. (Vgl. etwa: Fuller 1982: x–xi) Damit muss er sich den gleichen Vorwurf gefallen lassen, der auch einen großen Teil der älteren Literatur trifft, nämlich Früheres aus Späterem zu erklären. Für ihn ist es aber nicht von vornherein selbstverständlich den Mesmerismus als religiöses Phänomen zu betrachten. Deshalb erklärt er:

To label the cultural functions performed by a movement such as mesmerism *religious* is, of course, to employ a very particular conception of the term *religion*. While mesmerist psychology obviously lacked the institutional structures ordinarily associated with religious commitment, it nonetheless provided the general public with a “means of ultimate transformation.” That is, both in its doctrines (belief) and therapeutic practices (ritual) [...] (Ebd.: xi–xii; Hervorh. im Original)

Dieses Verständnis von Religion ist sehr an einem christlichen Modell von Religion orientiert. Gerade dadurch kann Fuller aber von der Kontrastierung ‚churched‘ und ‚unchurched religion‘ ausgehen, um den Mesmerismus zu kontextualisieren. Fuller möchte sich auf den amerikanischen Mesmerismus konzentrieren, den er vom europäischen als durchaus unterschieden ansieht, ebenso wie er auch zwischen dem animalischen Magnetismus Mesmers und dem künstlichen Somnambulismus Puységurs klar unterscheiden möchte. In seinen zum Teil sehr oberflächlichen und übergreifenden Darstellungen und Argumentationen verwischen diese Unterschiede aber immer wieder, so dass eher der Eindruck entsteht, dass sich Fuller je nach Bedarf der verschiedenen Textstellen bei Mesmer oder Puységur bedient. Im Kontext der reichhaltigen Forschungsliteratur zum Mesmerismus in Europa wirken zudem Aussagen wie „the European fascination with mesmerism never really moved beyond the level of parlor-room frivolity. Mesmerism became just one more passing fad that entertained an idle upper class.“ (Ebd.: 14) extrem verkürzend, wenn nicht sogar einfach falsch.

Da sein Fokus aber auf der Religionsgeschichte und den Rezeptionslinien in den amerikanischen Mind Cure- und New Thought-Bewegungen liegt, fallen solche Aussagen nicht so sehr ins Gewicht. Für eine auch über diese Arbeit hinausgehende Perspektive ist der Hinweis auf die Parallelität des Mesmerismus mit *TM*, *Scientology*, *Psychosynthesis* oder *Silva Mind Control* (vgl. ebd.: 167f.) durchaus hilfreich, auch wenn man selbstverständlich sehr vorsichtig mit anachronistischen Erklärungsmustern sein sollte. Zeitgenössisch für das 19. Jahrhundert stellt Fuller fest:

The mesmerists' early successes, we might recall, owed much to the period's revivalist metaphysical climate. The New England popular mind had become so familiar with the revivalists' practices that magnetic cures were readily understood to be but a curious permutation of wellknown principles of spiritual renewal. The mesmerists, like the revivalists, made it possible for individuals to come into experiential contact with nonmaterialistic forces that govern their lives. The mesmeric state of consciousness transmitted regenerative doses of what Victor Turner calls spontaneous or existential *communitas*. In other words, it temporarily displaced individuals from the mental and emotional stress of social existence so as to allow them to be inwardly connected with superhuman powers. (Fuller 1982: 174)

Solche zeitgenössisch rekonstruierten Verbindungen von Religion und Mesmerismus sind zwar von der Art und Weise zu unterscheiden wie in dieser Arbeit der Mesmerismus aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive dargestellt wird, sie sind aber zumindest als deutliche Indizien anzusehen, dass diese Verbindung auch in einem Alltagsverständnis des 19. Jahrhunderts durchaus nahe liegen konnte.

Fullers Aufsatz von 1985, *The American Mesmerists*<sup>72</sup>, bleibt insgesamt bei der Darstellung von 1982, fügt aber die interessante Erklärung hinzu, dass der Mesmerismus in den Geschichtswissenschaften bis dato nur unzureichend behandelt wurde weil er weder eine religiöse noch eine organisierte soziale Bewegung gewesen sei („neither a religious sect nor an organized social movement“) (Vgl. Fuller 1985: 163)

Die kurze Zusammenfassung des Mesmerismus in *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1996) von Wouter Hanegraaff ist wohl als mehr oder weniger paradigmatisch für die Wahrnehmung des Mesmerismus in der Religionswissenschaft anzusehen. Der Mesmerismus wird von ihm als ein Übergangsphänomen beschrieben, das zwischen materialistischer Wissenschaft, Renaissance-Magie und romantisch-esoterischer Religion steht. (Vgl. Hanegraaff 1996: 430) Für Hanegraaff liegt hierin auch die Begründung warum der Mesmerismus gleichzeitig von den einen wegen seiner ‚mystischen Elemente‘, von anderen wegen seines ‚Materialismus‘ abgelehnt werden konnte. (Vgl. Ebd.: 432f.) Obwohl auch er den Mesmerismus in eine Kontinuität von Esoterik hin zum Okkultismus (vgl. ebd.: 433) stellt und

---

<sup>72</sup> Robert C. Fuller: *The American Mesmerists*, in: Schott 1985: 163–173.

ihn als „a modern presentation of *magia naturalis*“ (Ebd.) bezeichnet, konstruiert er doch eher eine Rezeptionsgeschichte, ohne zu sehr von den späteren Entwicklungen her zu denken:

This enthusiastic defender of Mesmerism [John Elliotson (1791–1868)] espoused a philosophy of materialism for reasons similar to the early Swedenborg: not out of atheism but out of a concern with keeping science and religion from interfering with one another. To many of its defenders who were influenced by Enlightenment ideas of progress, mesmerism was just one more exponent of the triumph of science over nature. As such, it could lead to a millenarianism reminiscent of the New Age [...] (Ebd.: 434)

Aufgrund dieser breiten Wahrnehmung und Rezeption des Mesmerismus auch – oder vielleicht auch: gerade – in esoterischen, spiritistischen oder einfach religiösen Kontexten kommt Hanegraaff zu der Auffassung:

It is hardly possible to overestimate the relevance of Mesmerism for religious and cultural history after the end of the 18th century. It seems probable that its wide dissemination was due in large part to its essential simplicity: an invisible fluid connects all parts of the universe, whether “spiritual” or “material”, and this fluid is the universal key to health and harmony. Scientists, physicians, psychologists, philosophers, or occultists could all adapt such a proposition to their own purposes, and draw from it implications undreamt-of by its originator. In all cases, the theory suggested (even if it did not prove) a unification of opposites: religion and science, mind and matter, even God and the universe; and to many people such a unification held the promise of a new society, in which humanity would have progressed from fragmentation to wholeness. (Ebd.: 435)

Zwar nicht auf den Mesmerismus bezogen, aber in dem gerade ausgeführten Kontext ebenfalls relevant ist Hanegraaffs Aufsatz *New Age Religion and Secularization*. Seine Rückbindung der religiösen Form des New Age an den Okkultismus des 19. Jahrhunderts, den er als „secularized esotericism“ (Hanegraaff 2000: 294) definiert, versetzt auch den Mesmerismus in einen spezifisch religiösen Kontext:

New Age, then, is a form of religion as well. [...] we may speak of New Age as religion, but not of New Age as *a* religion. Evidently this is not to deny that a group of New Agers may decide to come together in some kind of institutional form, either of rudimentary or a more developed kind. The result is then “a New Age religion” (although perhaps a very small one): the equivalent of what is often referred to as a New Age “cult”. (Ebd.: 296)

Hanegraaff eröffnet damit eine Perspektive, die hier in ähnlicher Form auch für den Mesmerismus zu Anwendung kommt: Aufgrund bestimmter Merkmale kann Mesmerismus als Religion oder als religiöse Form wahrgenommen und beschrieben werden, auch wenn der Mesmerismus selbst dadurch nicht zu *einer* Religion wird – ohne damit auszuschließen, dass es nicht auch Anhänger des Mesmerismus gegeben haben kann, die ihn als eine Religion oder sich selbst als religiöse Gemeinschaft wahrgenommen haben könnten. Hanegraaff führt die auch hier anwendbare Unterscheidung von „religion“, „a religion“ und „a spirituality“ ein. Letzteres definiert er als: „any human practice which maintains contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning by way of the individual manipulation of symbolic systems.“ (Ebd.: 296; Hervorh. im Original)

Für Hanegraaff steht dies in dem größeren Zusammenhang der Beschreibung der westlichen Gesellschaft als unterschiedlich zu allen anderen (voraufklärerischen) Gesellschaften. Religion ist für ihn in der aktuellen Gesellschaft immer weniger Sache von Religionen (etwa im Sinne von großen Gemeinschaften oder Institutionen), sondern immer mehr von Spiritualität(en). (Vgl. Hanegraaff 2000: 302) Hanegraaff bietet eine gute Ausgangslage zur Diskussion inwiefern sich bestimmte Entwicklungen die als modern gelten, wie eben die auf der Differenzierungstheorie aufbauende Säkularisierungsthese,<sup>73</sup> an konkreten Beispielen, wie eben dem Mesmerismus, hinterfragt werden können.

Wieder im engsten Sinne mit dem Mesmerismus setzt sich Hanegraaff in seinem Artikel *A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe née Wanner (1801-1829)*<sup>74</sup> auseinander. Im Kontext des Sammelbands *Women and Miracle Stories*<sup>75</sup> beschäftigt sich Hanegraaff hier mit der in Justinus Kerners *Die Seherin*

---

<sup>73</sup> Vgl. dazu Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, S. 255ff. Luhmann geht von dem Beginn der Säkularisierung in der Mitte des 18. Jahrhunderts als Reaktion auf die Binnendifferenzierung des Religionssystems aus. Nach Luhmann bedeutete das für das christliche Europa die Konfessionalisierung – gleichzeitig aber auch die schärfere Trennung und sich entwickelnde Unabhängigkeit der Teilsysteme untereinander insgesamt; speziell auch die steigende Unabhängigkeit des politischen und wirtschaftlichen System vom religiösen.

<sup>74</sup> Wouter J. Hanegraaff: *A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe née Wanner (1801-1829)*, in: Anne-Marie Korte (Hg.): *Women and miracle stories. A multidisciplinary exploration (Studies in the History of Religions, 88)*, Brill, Leiden 2001, S. 211–247.

<sup>75</sup> Korte 2001, siehe Anm. 74.

von Prevorst (1829) dargestellten Geschichte von Friederike Hauffe. In diesem Kontext macht er bewusst, wie sehr sowohl die historischen Personen und Texte als auch die Rekonstruktion durch den Historiker den jeweiligen zeitgenössischen ‚Mythen‘ unterworfen seien, und dass eine ‚Wahrheit‘ über Personen oder Ereignisse niemals rekonstruktiv erreicht werden könne. (Vgl. Hanegraaff 2001: 231–232) Hanegraaff hat in seinen Publikationen zumeist ein übergeordnetes Interpretationsparadigma zur Kontextualisierung der unterschiedlichen Phänomene – von denen der Mesmerismus nur eines unter vielen darstellt –, so dass seine Rezeptionsgeschichten nie ganz sauber zu trennen sind von Traditionskonstruktionen, die doch wieder Früheres aus Späterem erklären. Nichtsdestotrotz stellen Hanegraaffs Arbeiten für den weiteren Kontext des Mesmerismus innerhalb der religionswissenschaftlichen Wahrnehmung eine der differenziertesten Referenzen dar.

Eher am Rande, aber auch im größeren Kontext der Esoterikgeschichte, wird der Mesmerismus von Antoine Faivre thematisiert. Dies ist besonders deshalb im Vergleich mit Wouter Hanegraaffs Darstellungen wichtig, da Faivre andere Merkmale zur Bestimmung von Esoterik entwickelt hat.<sup>76</sup> Hanegraaffs Einwand gegen diese war, dass sie sich nur für den Zeitraum vom 15. bis zum 18. Jahrhundert anwenden ließen, da sie sich ausschließlich aus Beispielen dieser Zeit ergeben würden. (Vgl. Faivre – Neugebauer-Wölk 2006) Interessanter Weise macht dies für den Mesmerismus als im Kontext von Esoterik wahrnehmbares Phänomen nur wenig Unterschied. 2007 hat Faivre in dem Artikel *Borrowings and Misreading* Edgar Allan Poes mesmeristische Erzählungen analysiert. Er diskutiert den Mesmerismus allerdings weniger als religiöses Phänomen. Vielmehr

---

<sup>76</sup> Faivres Merkmale von Esoterik: „Die vier grundlegenden sind die folgenden: 1. Die Entsprechungen, [...] 2. Die lebende Natur. [...] 3. Imagination und Mediation. [...] 4. Die Erfahrung der Transmutation. [...] Diesen vier grundlegenden Komponenten gesellen sich zwei weitere hinzu, die nicht als unabdingbare Bestandteile der Definition gelten können. Sie treten aber häufig im Verein mit den vier anderen auf. Das sind also 5. Die Konkordanzbildung. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass es gilt, gemeinsame Nenner zwischen zwei, drei oder mehr, ja zwischen sämtlichen Traditionen überhaupt zu finden, in der Hoffnung, eine Erleuchtung, eine 'Erkenntnis', höheren Ranges zu erreichen, und 6. Die Transmission. Eine esoterische Lehre kann auf einem vorgezeichneten Weg und unter Einhaltung bestimmter Stadien vom Meister an einen Schüler weitergegeben werden.“ Antoine Faivre – Monika Neugebauer-Wölk: Ein neues Feld europäischer Religionsgeschichte. Antoine Faivre gibt Auskunft zur Esoterikforschung, in: *zeitenblicke* (5, 2006).

geht es um die um 1840 als wissenschaftlich akzeptierbaren Fakten, wie sie in Poes Texten beschrieben werden und scheinbar als wissenschaftlich rezipiert werden konnten. Es geht Faivre hier also um die Literarizität und Wahrnehmung von Fiktivität. Der literarische Text Poes konnte scheinbar als wissenschaftlich rezipiert werden – was implizit auf die umgekehrte Frage hinweist, inwiefern zeitgenössische wissenschaftliche Texte (über den Mesmerismus) als literarisch und fiktiv wahrgenommen werden konnten.

Ganz ähnlich wie Hanegraaff äußert sich Kocku von Stuckrad in seinem 2004 erschienen Buch *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*<sup>77</sup> zum Mesmerismus im Kontext des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion. Von Stuckrad schreibt etwas pointierter als Hanegraaff:

Auf die Geschichte der modernen Esoterik jedenfalls hatte Mesmer einen nicht zu unterschätzenden Einfluss. Erstens formulierte er eine Theorie, die verborgene, «okkulte» Kräfte der menschlichen Verfügung zugänglich machte, womit er viele Okkultisten des neunzehnten Jahrhunderts beeinflusste. Zweitens hatte Mesmer eine starke Wirkung auf die «metaphysische Bewegung», die sich vor allem in den USA im Kontext der transzendentalistischen Philosophie entwickelte; der Spiritismus, der in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts auf großes Interesse stieß, hat Swedenborg und Mesmer einiges zu verdanken. Und drittens steht Mesmer am Beginn der tiefenpsychologischen Forschung: Die romantische Idee des «Unbewussten» - zuerst von Carl Gustav Carus in die Diskussion gebracht – und insbesondere die amerikanische *mind-cure*-Bewegung, in der die Selbstheilungskraft des Menschen durch aktive Suggestion «positiver Gedanken» im Vordergrund stand, weist eine enge Verbindung zum Mesmerismus auf. Diese Beispiele zeigen ferner, dass die sogenannte «New Age»-Bewegung des zwanzigsten Jahrhunderts ihre Wurzeln im neunzehnten Jahrhundert hat. (Stuckrad 2004: 168)

Neben Hanegraaff macht damit auch von Stuckrad auf die Rezeption des Mesmerismus im New Age des 20. Jahrhunderts aufmerksam. Die Konzentration auf Mesmer selbst ist der Kürze der Darstellung geschuldet, blendet aber deshalb die Komplexität des Phänomens im 19. Jahrhundert etwas aus und lässt den Mesmerismus etwas zu einheitlich und gleichzeitig zu sehr auf die späteren mit diesem in Verbindung gebrachten Phänomene hin erscheinen. Gerade in Bezug auf die späteren Phänomene im Kontext des Mesmerismus ist von Stuckrad aber einer der wenigen der ebenfalls die Verbindung zu Carl Gustav Jung konstruiert – wenn auch nicht direkt, sondern über die Vermittlung durch Carl

---

<sup>77</sup> Kocku von Stuckrad: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, Beck, München 2004.



Gustav Carus (1789–1869). (Vgl. ebd.: 178) So kurz die Behandlung des Mesmerismus bei Stuckrad ist, wird doch der Kontext in dem sich dieser in der Esoterikgeschichte auf verschiedenste Arten verorten lässt besonders deutlich.

Diethard Sawicki geht in seiner Studie *Leben mit den Toten* (2002)<sup>78</sup> von dem Esoterikmodell Antoine Faivres aus und verortet unter dieser Voraussetzung den Mesmerismus innerhalb der Geschichte des Spiritismus in Deutschland. Sawicki vermeidet es allerdings den Mesmerismus vom Spiritismus her darzustellen, sondern schaut sich jenen selbst genauer an. Ausgehend von dem zweiten Element aus Faivres Modell, der Vorstellung von einer lebenden Natur, verortet er den Mesmerismus im größeren Kontext der Vorstellung eines Äthers (Vgl. Sawicki 2002: 21–22) Es ist dabei klar, dass Sawickis Schwerpunkt auf einer Art Kulturgeschichte des Geisterglaubens liegt, innerhalb derer der Mesmerismus nur eine Ausprägung unter vielen anderen darstellt. Gerade diese Kontextualisierung innerhalb des Spiritismus, der als dem orthodoxen Denken entgegengesetzter Diskurs wahrgenommen werden kann, eröffnet, dass auch der Mesmerismus subversives und utopisches Potential besaß – und das viel deutlicher im Mesmerismus selbst als in von diesem beeinflussten Bewegungen (wie es Roger Cooter anhand des Owenismus dargestellt hat). (Vgl. ebd.: 24) Sawicki ist sehr reflektiert bezüglich der Gefahr einer impliziten Fortschreibung der untersuchten Diskurse und schreibt:

Will man die weltanschaulich gebundene Perspektive der Mediziner und Juristen des 19. Jahrhunderts, die sich kritisch mit nekromantischen Praktiken befaßten, nicht zur Perspektive der historischen Untersuchung selbst werden lassen, ist an folgendem Punkt einzuhaaken: Die starre Unterscheidung zwischen Betrügern und Personen, die von ihren eigenen übernatürlichen Fähigkeiten überzeugt sind, widerspricht grundlegenden Ergebnissen ethnologischer Forschungen über Magie. Insbesondere vernachlässigt diese Konzeption die Tatsache, daß magische Praktiken nur als inszeniertes Wechselspiel zwischen Magier bzw. Medium und den Personen, die sie aufsuchen, verstanden werden können. Dieses Wechselspiel besitzt eine rituelle Struktur, beruht auf gegenseitigen Erwartungen und findet auf eine Weise statt, die keine unbeteiligten Zuschauer zuläßt. Dementsprechend werden die Geistererscheinungen und spiritistischen Kulte, von denen im folgenden die Rede ist, als rein soziale Phänomene verstanden. (Ebd.: 32)

---

<sup>78</sup> Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770 – 1900*, Schöningh, Paderborn 2002.

Im Prinzip könnte hier bezüglich der Untersuchung des Mesmerismus gleiches gesagt werden. Es sind soziale Phänomene, und möglicherweise zeitgenössisch als solche anzusehende soziale Tatsachen, deren Bewertung hinsichtlich ihrer *Echtheit* nur den zeitgenössischen Diskurs fortschreiben, nicht aber eine wissenschaftlich distanzierte Perspektive bieten würde.

Auch in Bezug auf die Konstruktionen von Geschlechterrollen, vor allem in Bezug auf die Weiblichkeitskonstruktionen im Mesmerismus, bietet Sawicki eine differenzierte Perspektive. Er weist darauf hin, dass die in den Texten zu findenden Frauen nicht als Abbilder der Wirklichkeit verstanden werden dürfen. (Vgl. ebd.: 181) Dadurch bekommt die Diskussion um den möglichen Autoritätsgewinn der weiblichen Medien noch einmal eine neue Dimension. Im Kontext des Spiritismus findet nach Sawicki in der Mitte des 19. Jahrhunderts bezüglich der Geschlechterkonstruktionen ein Wandel statt, da der geschlechterbezogene Subtext im frühen 19. Jahrhundert viel stärker vorhanden gewesen sei, als ab etwa den 1850er und 1860er Jahren. (Vgl. ebd.: 247) Insgesamt bleibt die Darstellung des Mesmerismus in *Leben mit den Toten* ein dem Hauptthema Spiritismus und Geisterglauben nur untergeordneter Aspekt. Dennoch ist Sawickis Studie eine religionswissenschaftlich differenzierte und anschlussfähige Arbeit zum Mesmerismus.

Die schon erwähnte Arbeit von Karl Baier, *Mediation und Moderne*, ist zwar ebenfalls sehr hilfreich, aber für einen religionswissenschaftlichen Zugang nicht ohne weiteres anschlussfähig, da Baier seine Darstellung deutlich hinsichtlich seines eigenen Mediationskonzeptes überformt. Der Mesmerismus ist innerhalb seines Ansatzes eine der ersten westlichen Bewegungen in denen östliche Philosophie und Religion aufgenommen, integriert und transformiert wurde.

Die kleine religionswissenschaftliche Arbeit Tilmann Hannemanns zum animalischen Magnetismus in Bremen (*Die Bremer Magnetiseure*<sup>79</sup>) ist inhaltlich durchaus sauber erarbeitet und stellt eine Mikrostudie dar, die den Anfang des Mesmerismus in Bremen und auch in Deutschland betrifft. Obwohl er es explizit anders behauptet, stellt Hannemann die Verbindung des Mesmerismus mit Religion über theologische bzw. christliche Bezüge und vor allem über den Geistlichen Johann Casper Lavater (1741–1801) her:

---

<sup>79</sup> Tilmann Hannemann: *Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung*, Kleio Humanities, Bremen 2007.

Von dieser Zeit handelt dieses Buch. In ihm wird viel von Religion die Rede sein, denn tatsächlich ist der tierische Magnetismus eine Erscheinung, die nicht von den Vorstellungen getrennt werden kann, die sich Magnetiseur und Magnetisierte von den hier auftretenden unsichtbaren Wirkmächten machen. Häufig sind diese Ideen von der Geschichtsforschung in den Schubladen „Okkultismus“ oder „Obskurantismus“ einsortiert worden. Gerade das Bremer Beispiel wird aber zeigen, dass diejenigen, um die es hier geht, durchaus darum bemüht waren, ihre Praktiken mit den damaligen Fortschritten von Naturwissenschaft und Aufklärung in Einklang zu bringen. Dafür konnte es jedoch keinen Raum geben. (Hannemann 2007: viii)

Hannemann hat zwar Recht, und die hier vorgestellten religionsgeschichtlich orientierten Arbeiten bestätigen auch, dass der Mesmerismus in der Forschung mit Okkultismus in Verbindung gebracht wird, aber dass dies in einem Gegensatz zu Aufklärung und Naturwissenschaft stehen würde, hat schon Darnton und später auch Hanegraaff überzeugend widerlegt. Nichtsdestotrotz bietet die Arbeit zu den *Bremer Magnetiseuren* reichhaltiges Material zum historischen Kontext und zur Vorgeschichte der von mir untersuchten Mesmerismustexte im 19. Jahrhundert.

## 2.4 Kritische Selbstverortung

Die Darstellung des Mesmerismus geschieht in dieser Arbeit im Kontext der kritischen Auseinandersetzung mit dem religionssoziologischen Konzept der *Populären Religion* und *populären Spiritualität* von Hubert Knoblauch. Die Darstellung und Analyse des Mesmerismus dient insofern als Exempel, um eine auf die Theorie gerichtete Argumentation zu unterstützen.

Meine kulturhistorische Einordnung und Kontextualisierung des Mesmerismus ist abhängig von der oben dargestellten Forschungsliteratur. Konkrete Kritiken, die auf Schwächen hingewiesen haben, sind in der Regel (wenn nicht anders gesagt) nicht als vollständige Ablehnung der jeweiligen Arbeiten zu verstehen.

Die ausführliche und kritische Besprechung der Forschungsliteratur sollte umreißen, in welcher Weise der Mesmerismus bislang untersucht und dargestellt wurde. Deutlich werden sollte dabei, dass der Mesmerismus seit dem Ende des 18. und bis in das 20. Jahrhundert hinein von medizinhistorischen über wissenschaftsgeschichtliche Darstellungen bis hin zu Beschreibungen politischer und religiöser oder spiritueller Strömungen nicht nur am Rande, sondern zum Teil auch an zentraler Stelle verhandelt wurde. Unter anderem wurde auf

den Zusammenhang des Mesmerismus mit der Geschichte der Ausbildung der Psychoanalyse und seine Verquickung mit spirituell-religiösen Strömungen in Nordamerika hingewiesen; auf die Behandlung und Weiterführung in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts – mit besonderem Fokus auf der romantischen Literatur –, vornehmlich in der älteren Literatur; auch die Fragen nach der Pseudo-Wissenschaftlichkeit, den philosophischen, theologischen und alchemisch-wissenschaftlichen Grundlagen des animalischen Magnetismus Mesmers, nach seinem Leben und seinem ‚Kampf um wissenschaftliche Anerkennung‘, sowie den Mesmerismus als Vorbereiter des Spiritismus und Okkultismus des 19. Jahrhunderts sind als Thema der Forschungsliteratur dargestellt worden.

Albrecht Koschorke und Jürgen Barkhoff haben es wohl am deutlichsten formuliert: Ein sehr großer Teil der älteren Literatur zum Mesmerismus verschreibt sich einem Paradigma, das in der Konsequenz zu einer teleologischen Geschichte der Entwicklung des Mesmerismus führt, deren Ende schon zu Beginn festgelegt ist. Die von Koschorke gerade deshalb kritisierte Annelise Ego beschreibt ein solches Vorgehen als Forschung, die „vom Standpunkt [des] Gewordenseins“ (Ego 1991: VI) ausgeht. Eben diese Kritik wird in dieser Arbeit in der folgenden historischen Kontextualisierung leitmotivisch als kritische Perspektive konzeptionalisiert: Die vorliegende Literatur zum Mesmerismus wird kritisch hinterfragt, ohne aber deren Ergebnisse vollständig zu negieren. Damit ist gemeint, dass etwa die ‚Geschichte der Entdeckung des Unbewussten‘ im Sinne einer *Rezeptionsgeschichte* durchaus Sinn ergibt. Dass also Freud und Jung durch bestimmte Aspekte in ihren Arbeiten beeinflusst sind, die sich aus spezifischen Rezeptionen des Mesmerismus ergeben, wird nicht in Frage gestellt. Mesmer aber als Psychoanalytiker oder Vertreter einer ‚ersten Dynamischen Psychiatrie‘ (Ellenberger 1970) zu charakterisieren hingegen schon.

Es konnten bei Weitem nicht alle Arbeiten besprochen werden, die in den verschiedenen Disziplinen und aus den unterschiedlichsten Perspektiven heraus zum Mesmerismus bislang angefertigt wurden. Die präsentierten und kritisch besprochenen Arbeiten sind deshalb ein Querschnitt, der vor allem die Bandbreite und die wichtigsten Positionen der Forschungsliteratur repräsentieren soll.

Die Analysen des Mesmerismus sind pointiert auf die übergeordnete Frage nach der Möglichkeit der Beschreibung der in den Texten kommunizierten mesmeristischen Praktiken, Erscheinungen und Erfahrungen als religiöse oder spirituelle Phänomene im Sinne der aus der Perspektive der Religionswissenschaft kritisch rezipierten Religionssoziologie Hubert Knoblauchs ausgerichtet. Es ist nicht Ziel der vorliegenden Arbeit eine vollständige Beschreibung oder Kulturgeschichte des Mesmerismus zu bieten. Statt dessen werden, aufbauend auf die schon geleisteten kultur- und religionsgeschichtlichen Arbeiten, in vier Analysezeiträumen ausgewählte *Mesmerismustexte* zeitgenössisch untersucht. Der von der bisherigen Forschung zentral gesetzten religionsgeschichtliche Relevanz des Mesmerismus als Vorläufer des Spiritismus und Okkultismus – was fast schon den kritisierten Erklären des Früheren aus Späterem entspricht – wird die Hypothese entgegengesetzt, dass die Merkmale der populären Spiritualität auch schon im 19. Jahrhundert, namentlich in der Kommunikation im Kontext des Mesmerismus, aufzufinden sind. Auf diese Weise wird der Mesmerismus, mit Hanegraaff ausgedrückt (vgl. Hanegraaff 2000: 296), als religiös bzw. spirituell beschreibbar aber *nicht* als *eine* Religion. Ebenso, wie auch Spiritismus nicht *eine* Religion ist, aber Formen von Spiritismus als religiös beschrieben werden können.

Selbstkritisch betrachtet bedeutet diese Anwendung des Ansatzes Knoblauchs, der anhand und für religiöse Gegenwartsphänomene seit den 1960er Jahren angelegt ist, eine Kontextualisierung des Mesmerismus mit gegenwärtigen Formen von Religiosität. Die Einnahme dieser Perspektive geschieht selbstreflexiv in dem Bewusstsein, dass auf diese Weise der Gegenstand auf eine spezifische Weise strukturiert wird. Es wird nicht behauptet, es gäbe eine irgendwie geartete überzeitliche Form von Religion oder Spiritualität, deren Substanz oder Essenz sowohl im Mesmerismus als auch im New Age des 20. Jahrhunderts aufgefunden werden könnte. Statt dessen wird es auf diese Weise möglich, Behauptungen die etwas als spezifisch modern oder gegenwärtig annehmen, kritisch zu hinterfragen. Gleichzeitig wird die Verstehensperspektive, aus der die Vergangenheit untersucht wird, aktiv und selbstreflexiv offen gelegt. Es läuft darauf hinaus, dass am Beispiel des Mesmerismus die Möglichkeit einer (historischen) Erweiterung des Ansatzes von Knoblauch nahegelegt wird.

## 2.5 Mesmerismus in Literatur und populärer Kultur der Gegenwart

Als Anfang des Jahres 2010 in Feuilletons und literarischen Sendungen<sup>80</sup> der Roman *Am Anfang war die Nacht Musik* von Alissa Walser<sup>81</sup> besprochen wurde, wurde häufig auch auf Peter Sloterdijks Roman *Der Zauberbaum*<sup>82</sup> verwiesen. Dieser Roman ist wohl die bekannteste und vermutlich elaborierteste Verarbeitung des Mesmerismus in der Gegenwartsliteratur. Aber auch in der sogenannten Popkultur, wie beispielsweise in verschiedenen Filmen, ist der Mesmerismus thematisiert worden. Der Fernsehfilm *Mesmer* von Roger Spottiswoode<sup>83</sup> mit dem Schauspieler Alan Rickman in der Hauptrolle ist in diesem Kontext ein bekannteres Beispiel.

Sowohl in Spottiswoodes Film als auch in Walsers Roman wird die Geschichte des Arztes Franz Anton Mesmer erzählt, wie er Ende des 18. Jahrhunderts mit Hilfe von magnetisierenden Berührungen und Worten seine Patientinnen zu heilen versprach. Der Spannungsbogen wird um die Behandlung der blinden Komponistin Maria Theresia Paradis (1759–1824) aufgebaut, deren mögliche kurzzeitige Heilung von vielen zeitgenössischen Ärzten bezweifelt oder als reine Schwindelei abgetan wurde. Im *Zauberbaum*, der den Untertitel *Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785* trägt, wird von Sloterdijk hingegen der Mesmerismus im Kontext des Marquis von Puységur erzählt. In direktem Vergleich erscheinen sowohl der Film als auch Walsers Buch als sehr eindimensional, da sie sich auf ein Ereignis konzentrieren, wohingegen Sloterdijk versucht die weiteren historischen Zusammenhänge einfließen zu lassen.

---

<sup>80</sup> Etwa in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 11. Januar 2010 (Bleibe lieber in der Nacht: In ihrem elektrisierenden Romandebüt über den Wiener Skandalarzt Franz Anton Mesmer erforscht Alissa Walser das Fluidum Sprache von Sandra Kegel), in der Zeit vom 21. Januar 2010 (Was fließt denn da? Raffiniert: Alissa Walsers Roman über den Wiener Heiler Mesmer und eine Art Liebe von Ina Hartwig) und im NDR Kultur-Programm Am Morgen vorgelesen im Juni 2010.

<sup>81</sup> Alissa Walser: *Am Anfang war die Nacht Musik*, Piper, München 2010.

<sup>82</sup> Peter Sloterdijk: *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985.

<sup>83</sup> Roger Spottiswoode: *Mesmer*, Zentertain, Österreich – Kanada – Großbritannien – Deutschland 2007 [1994].

Die Anspielungen und kulturellen Zitate in der gegenwärtigen Sprache und Popkultur (wie Musik, Filme und Bücher), in denen auf Mesmer, den Magnetismus und damit zusammenhängend auf den Hypnotismus, auf Puységur oder andere Magnetiseure verwiesen wird, sind meinem Eindruck nach zwar durchaus zahlreich, aber meistens eher kurz und unspezifisch. Damit soll keine Wertung oder gar Enttäuschung ausgedrückt, sondern vielmehr darauf hingewiesen werden, dass das Thema im Gegensatz zur Fülle an Literatur, die im 19. Jahrhundert dazu entstanden ist, im 20. Jahrhundert nur noch sehr marginal und selten in der Literatur oder anderen erzählenden Medien in Erscheinung tritt.

### 3. Zentrale Begriffe

Sowohl in der Forschungsliteratur als auch in den historischen Texten werden die Begriffe Mesmerismus, animalischer Magnetismus, thierischer Magnetismus, Lebensmagnetismus, vitaler Magnetismus, organischer Magnetismus, Mesmerthum, Somnambulismus und ‚hypnotism‘ in manchen Fällen sehr undifferenziert verwendet, ohne dies zu erklären. Aus diesem Grund werden sie hier im Vorfeld einmal kritisch besprochen. Mesmerismus, animalischer Magnetismus und thierischer Magnetismus<sup>84</sup> sind über den gesamten betrachteten Zeitraum häufig synonym verwendet worden, auch wenn es immer wieder bis in die spätere Forschungsliteratur des 20. und 21. Jahrhunderts hinein, Versuche zur Bestimmung eines als eigentlich einzig korrekt anzusehenden Begriffs gegeben hat. Um es in Anlehnung an das Zitat von Katharine Weder zu sagen: Es gehört zu den Voraussetzungen meines Vorhabens, dass sich aus der bisherigen Forschungsliteratur genügend Hinweise ergeben, diese Begriffe weder als in ihrem Inhalt synonym, noch als für den gesamten betrachteten Zeitraum für alle Regionen in gleicher Weise gültig und gebräuchlich zu betrachten.

Da die Begriffe *Mesmerismus* und *animalischer Magnetismus* in allen Sprachen der untersuchten Regionen und Zeiträume verwendet werden, sind es diese beiden, die ich pragmatisch als übergeordnete Bezeichnungen verwende – in dem (selbstreflexiven) Wissen, dass sich Mesmerismus und Mesmerismus, animalischer Magnetismus und Mesmerismus sowie animalischer Magnetismus und animalischer Magnetismus im Vergleich der je konkret untersuchten Texten deutlich voneinander unterscheiden können.

Rein chronologisch betrachtet hat Mesmer selbst die Bezeichnung *thierischer* und *animalischer Magnetismus* verwendet. Zu seiner Lebenszeit war aber auch die auf ihn zurückgehende Bezeichnung *Mesmerismus* schon in Gebrauch. In Frankreich blieb es vornehmlich bei den beiden Begriffen *mesmérisme* und *magnétisme animal*, während in Deutschland thierischer Magnetismus zunächst favorisiert wurde, gleichzeitig aber auch Begriffe wie *Lebensmagnetismus* und *organischer Magnetismus* Verwendung gefunden haben. Im englischsprachigen Raum kam noch die Bezeichnung *vital magnetism* hinzu. In

---

<sup>84</sup> Sowie ihre englischen und französischen Entsprechungen *Mesmerism*, *animal Magnetism*, *Mesmérisme* und *magnétisme animal*.



manchem Fällen ist – womöglich versehentlich – auch die Benennung *mineralischer Magnetismus* hinzu gekommen, wodurch begriffliche Verwechslungen mit dem *anorganischen Magnetismus* passieren konnten und können. Der Begriff *Somnambulismus* hingegen scheint über den gesamten betrachteten Zeitraum inhaltlich relativ eindeutig verwendet worden zu sein. Allein der Begriff *hypnotism* macht diesem Konkurrenz, allerdings bleiben beide Begriffe nebeneinander bestehen.

Wenn in dieser Arbeit übergreifend von *Mesmerismus* und *animalischem Magnetismus* gesprochen wird, ist das eine pragmatische Entscheidung, Verständigungsbegriffe zu verwenden, deren je konkrete zeitgenössische inhaltliche Füllung dies in dieser Form eigentlich nicht zulassen, die aber in ihrer fortwährenden Verwendung über Sprachgrenzen hinweg seit dem frühen 19. Jahrhundert bis heute eine solche Verwendung noch am ehesten erlauben können.<sup>85</sup> Auf den Punkt gebracht sind es deshalb die in den Texten zu findenden verschiedenen *Mesmerismen*, die den Gegenstand dieser Arbeit ausmachen.

### 3.1 Inhaltliche Begriffe

#### (Mesmerismus – animalischer Magnetismus – somnambulisme provoqué – hypnotism)

*Mesmerismus* diskursanalytisch zu untersuchen bedeutet vor allem eines: die Konstruktion und Wertung dieser Wissenschaft als *Wissenschaft im historisch-zeitgenössischen Verständnis* ernst zu nehmen, wie sie sich aus den untersuchten Texten des 19. Jahrhunderts konstruieren lässt. Diese zeitgenössisch kontextualisierte Darstellung gehört zu den wichtigsten Merkmalen diskursanalytischen Vorgehens: Mesmerismus ist *selbstverständlich* eine Wissenschaft, so, wie er etwa von Carl August von Eschenmayer (1770–1852) in seinen Texten im *Archiv für den thierischen Magnetismus*<sup>86</sup> zwischen 1817 und 1824 dargestellt

---

<sup>85</sup> Umschreibungen wie ‚die Methode Mesmers‘ oder ‚der Ansatz Puységurs‘ werden in der einschlägigen Literatur zwar auch verwendet, sind allerdings selbst schon wieder so speziell, dass sie jeweils nur für Mesmer und Puységur verwendet werden können. Wortneuschöpfungen in ein Forschungsfeld einzuführen, das an sich schon mit sich überschneidenden Begriffen angefüllt ist, erscheint mir darüber hinaus nicht sinnvoll.

<sup>86</sup> Carl August von Eschenmayer – Dietrich Georg Kieser – Friedrich Nasse (Hgg.): *Archiv für den thierischen Magnetismus*, Herbig, Leipzig 1817–1824. Ab Band 7 hg. von Eschenmayer, Kieser und Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: *Archiv* Band 1, Heft 1 (1817).

wurde. Genauso selbstverständlich ist Mesmerismus reine *Pseudowissenschaft* für Frank Podmore, der 1909 in *Mesmerism and Christian Science* eine Entwicklungsgeschichte aufzuzeigen versucht und den Mesmerisierenden nur noch einzelne Erkenntnisse im Nachhinein als wissenschaftlich korrekt oder vertretbar zugesteht.

*Animalischer Magnetismus* war die Bezeichnung, die Mesmer dem von ihm angenommenen allgegenwärtigen *Fluidum* zugeordnet hat. Diese ‚feinstoffliche Substanz‘ sei in ihren Eigenschaften und Auswirkungen den herkömmlich (mineralischen) magnetischen ähnlich und parallel, durch diese sogar beeinflussbar. Mit *animalischer Magnetismus* ist also bei Mesmer der zentrale Gegenstand seiner Theorie und Heilpraxis bezeichnet. Grundlage aller weiterer Forschung war darüber hinaus die angenommene Tatsache der Beeinflussbarkeit dieser Substanz durch den menschlichen Willen und ihre Auswirkungen auf das Leben allgemein sowie die Gesundheit jedes einzelnen Lebewesens. Mesmer selbst hat synonym auch den Begriff *thierischer Magnetismus* und beide Varianten wiederum als Bezeichnung seines Gesamtkonzepts verwendet. Dies spiegelt sich auch in dem Titel seines von Karl Christian Wolfart (1778–1832) 1814 aus dem Französischen übersetzten und in Deutschland herausgegebenen Alterswerks wider: *Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen*<sup>87</sup>.

1784, ein für die Rezeptionsgeschichte des Mesmerismus bis in die Darstellungen der 1960er und 1970er Jahren hinein zutiefst prägendes Jahr, bezeichnete Armand Marie Jaques de Chastenet, der Marquis von Puységur, einen durch das Magnetisieren hervorgerufenen Zustand als *künstlichen Somnambulismus* (*somnambulisme provoqué* im Gegensatz zum *somnambulisme naturel*). Dieser Begriff avancierte in der Rezeption des Mesmerismus, vor allem im Anschluss an Puységur, innerhalb des 19. Jahrhunderts zu dem zentralen Begriff. Der Grad des durch Mesmerisierung herbeigeführten Schlaf-Wachens wurde anhand des somnambulen Zustandes gemessen und bewertet. Es entstanden

---

<sup>87</sup> Franz Anton Mesmer – Karl Christian Wolfart: *Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen*, Nikolai, Berlin 1814. Im Folgenden zitiert als: Mesmer – Wolfart *Mesmerismus* (1814).

Konzepte, wie das von Arnold Wienholt (1749–1804), mit dem eine im magnetisch-schlaf-wachenden Zustand befindliche Person vom einfachen Schlafen bis zum helllichtigen Somnambulismus kategorisiert werden konnte.<sup>88</sup>

Die Ungenauigkeit in dem Gebrauch der Begriffe bzw. der Beobachtung der Phänomene des Somnambulismus ist von James Braid in den 1840er Jahren scharf kritisiert worden. Da er die Zuschreibungen der Fähigkeiten, die die Somnambulen während des magnetisierten Zustandes haben sollten, als völlig spekulative Annahmen betrachtete, führte er den Begriff (*neur-*)*hypnotism* ein. Dieser sollte nach Braid zur Bezeichnung des sichtbaren und nachweisbaren äußerlichen Zustandes verwendet werden ohne dabei in irgendeiner Form über die sichtbaren Auswirkungen hinaus etwas zu bezeichnen. Die Technik des Hypnotisierens hat er ganz explizit als aus der Technik des Mesmerisierens abgeleitet beschrieben und beide gleichzeitig voneinander abgegrenzt. Der Begriff der Trance taucht in diesem Kontext noch nicht auf bzw. hat innerhalb des 19. Jahrhunderts keine übergreifende Bedeutung.<sup>89</sup>

### **3.2 Konzeptionelle Begriffe (Wissenschaft – Medizin – Heilkunde – Geschlecht)**

Der Wissenschaftsbegriff ist, neben den Mesmerismusbegriffen selbst, einer der dynamischsten und uneindeutigsten innerhalb der untersuchten Texte im 19. Jahrhundert. Die Darstellung des historischen Kontextes in Kapitel 1.3.2 hat die Komplexität der Wissenschaftsgeschichte(n) des 19. Jahrhunderts schon angedeutet. Zu unterscheiden sind die unterschiedlichen Auffassungen von Wissenschaft, wie sie zu unterschiedlichen Zeitpunkten und an verschiedenen Orten jeweils in den historischen Texten nachzuweisen sind. Dies macht erforderlich, dass in den Textanalysen jedes Mal das Wissenschaftsverständnis als ein zeitgenössisches zu verstehen ist. Es wird bedacht, dass in den jeweiligen Texten zu den verschiedenen Zeitpunkten und an den unterschiedlichen Orten *Wissenschaft* verschieden konstruiert worden ist: Es kamen etwa unterschiedliche narrative Strategien zur Anwendung, um als Wissenschaft überzeugend und glaubwürdig zu sein. Auch die semantischen, narrativen und rhetorischen

---

<sup>88</sup> Vgl. Arnold Wienholt: Heilkraft des thierischen Magnetismus nach eigenen Beobachtungen, Meyer, Lemgo 1802. Im Folgenden zitiert als: Wienholt *Heilkraft* (1802).

<sup>89</sup> Siehe dazu: Sawicki 2002, wie Anm. 78.

Abgrenzungen, wie etwa zu Religion oder Medizin, waren jeweils unterschiedlich.

Neben Philosophie, Jura und Theologie gehört die Medizin zu den ältesten Fächern der europäischen Universitäten. Im Prinzip steht zeitgenössisch im 19. Jahrhundert nicht in Frage, dass die Medizin auch eine wissenschaftliche Disziplin war. Anders verhält es sich dagegen mit der praktischen *Heilkunde*. Ärzte mussten lange Zeit keine wissenschaftlich oder universitär ausgebildeten Doktoren sein. Jeder der sich berufen fühlte konnte eine Heilpraxis eröffnen. Dies ändert sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts, wie auch im Kontext der Auseinandersetzungen um den Mesmerismus gesehen werden kann.<sup>90</sup> Heilkunde zählt insgesamt noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eher zu den als (Anwendungs-)Kunst betrachteten Fachgebieten und weniger zu den Wissenschaften. Der zeitgenössisch eigentlich selbstverständliche Status der Heilkunst als Wissenschaft musste deshalb in der Abgrenzung zu den als nichtwissenschaftlich angesehenen Heilkunden etabliert und aufrecht erhalten werden. Als Auszeichnungsmerkmal von Wissenschaftlichkeit stellte auch schon vor dem 19. Jahrhundert das Experiment eine wichtige Kategorie dar. Heilversuche wurden als Experimente angelegt und protokolliert. Man versuchte dabei die naturwissenschaftlichen, vor allem in der Physik zur Anwendung kommenden Laborexperimente zu kopieren, indem man etwa allein zum Zweck wissenschaftlicher Forschung, gesunde und kranke Menschen den unterschiedlichsten Substanzen und (Heil-) Techniken aussetzte. In Form wissenschaftlicher Versuchs- und Behandlungsprotokolle versuchte man einen an die Naturwissenschaften angepassten Argumentationsstil in den Veröffentlichungen zu etablieren.

Nicht zuletzt hatte die Medizin des 19. Jahrhunderts auch einen gesellschaftspolitischen Einfluss, wenn man sich etwa den Wandel der Geschlechterrollen oder allgemeiner die Wahrnehmung der Geschlechter überhaupt ansieht. Was weiter oben (in Kapitel 1.3.2) schon für den Kontext des protestantischen Bildungsbürgertums erwähnt worden ist, lässt sich allgemein auch auf den Mesmerismus anwenden. Auf einen ersten Blick erscheint es jedenfalls so, dass das

---

<sup>90</sup> Im 5. Band des *Archivs für den thierischen Magnetismus* (1819) wird beispielsweise auf ein polizeiliches Eingreifen hingewiesen, dass ein unbefugtes ärztliches Anwenden des Magnetismus als Heilmethode verhindern sollte. Vgl. *Archiv* Band 5, Heft 2 (1819): 177–180.

in den Texten der Magnetiseure zu findende Bild dem bürgerlichen Rollenstereotyp der ruhigen, duldsamen, fleißigen und aufopferungsbereiten Frauen (vgl. Hölscher 1993: 207) nicht entspricht. Sie scheinen eher Autorität und Selbstbestimmungsrecht zu erfahren womit die genannten gesellschaftlichen Konventionen hinterfragt wurden – und doch spiegelt sich in den Beschreibungen der magnetischen Behandlungen scheinbar wieder das konventionelle Rollenmuster der Beziehung zwischen dem männlichen Magnetiseur und der jungen weiblichen Patientin. Was in den Texten darüber hinaus als politisch zu bewerten ist, hängt sehr stark von der Frageperspektive ab. Explizit politische Aussagen und Standpunkte wie der *Verfassungsvorschlag* im Alterswerk Mesmers, die *(radikale) politische Positionierung* der Mesmeristen um Nicolas Bergasse (1750–1832) und die *Harmonische Gesellschaft (Société de l'Harmonie Universelle, gegr. 1783)* im revolutionären Paris der 1780er Jahre sind zwar in der Forschungsliteratur prominent beschrieben worden, darüber hinausgehende politische Varianten und Implikationen des Mesmerismus sind hingegen seltener zu finden. Ganz allgemein wird eher die Möglichkeit nahegelegt, dass der Mesmerismus in ideologische Gesellschaftsutopien eingebunden oder sogar zur Grundlage solcher Vorstellungen gemacht werden konnte und gemacht wurde. Weitaus größer als ein explizit politischer Mesmerismus dürfte ein eher schwer nachweisbarer Einfluss mesmeristisch geprägter Gedanken gewesen sein, die sich im späteren 19. Jahrhundert in spiritistischen Milieus verbreiteten, in denen übliche gesellschaftliche Standes- wie Geschlechterunterschiede in Frage gestellt wurden. Selbst nur selten als politischer Standpunkt formuliert, war es seine ihm scheinbar immer wieder zugesprochene inhärente Progressivität, die ihn, dem Eindruck nach zu urteilen wie er durch die bisherige Forschungsliteratur entsteht, leicht zu einem ideologischen Unterbau politischen Handelns werden ließ.

Die Medizin wäre ohne Frage auch ohne den Mesmerismus heute eine wissenschaftliche Disziplin an den Universitäten. Die konkreten Texte zeigen allerdings, dass es der Mesmerismus war, anhand dessen Integration (zu Beginn des Jahrhunderts) sowie dessen späterer Ablehnung und Ausgrenzung neue wissenschafts- und universitätspolitische Wege eröffnet wurden. Dirk Rupnow geht sogar so weit zu sagen, dass in den Kommissionsitzungen zur Beurteilung der Wissenschaftlichkeit des animalischen Magnetismus 1784 und zur Schädellehre

Galls einige Zeit später in Paris „zum ersten Mal systematisch Gründe durchbuchstabiert und von verschiedenen Seiten beleuchtet [worden sind], um rationale von irrationalen Lehren zu unterscheiden“<sup>91</sup>.

### **3.3 Theoretische und methodische Begriffe (Religion – Diskurs – Kulturpoetik – kultureller Text)**

Es ist schon angeklungen, dass innerhalb des sogenannten Spiritismus und bestimmter religiös-philosophischer Strömungen und Bewegungen der Mesmerismus rezipiert, aufgenommen und umgeformt worden ist. Ihn *deshalb* als eine religiöse Weltanschauung zu betrachten würde aber wohl zu weit führen. Innerhalb der Mesmerismustexte ist von einem zeitgenössischen Verständnis von Religion auszugehen, das sich in seiner Bedeutung von einem im heutigen Alltag gebräuchlichen Verständnis unterscheidet. Davon ist zudem ein Begriff von Religion als wissenschaftlicher Analysekategorie zu unterscheiden. Um diesbezüglich für Klarheit zu sorgen, ist es erforderlich zunächst eine grundlegende Arbeitsdefinition anzugeben was dieser Begriff in der vorliegenden Arbeit bezeichnet.

Der von mir zur Anwendung kommende Religionsbegriff ergibt sich aus einer religionssoziologischen Perspektive, die im folgenden Kapitel (4.1) ausführlich dargestellt wird. Kurz gefasst, setze ich mich in meiner Konzeption von den klassischen rein substanzialen oder funktionalen Definitionen ab (Troeltsch, Weber, Durkheim, Kaufmann etc.) und beziehe mich auf die Annahme, das „das wichtigste Kennzeichen der religiösen Gegenwartskultur gerade in der – alle bisherigen Konturen verwischenden – Diffusität oder Hybridität des religiösen Lebens und Erlebens“<sup>92</sup> zu sehen ist. Diese Wahrnehmung von Gegenwartsreligiosität wende ich in kritischer Rezeption des Konzepts von Hubert Knoblauch auf den historischen Gegenstand an. Der Religionsbegriff ist in meiner Arbeit als möglichst offene Kategorie angelegt, mit deren Hilfe Religio-

---

<sup>91</sup> Dirk Rupnow u. a. (Hgg.): Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, S. 23.

<sup>92</sup> Christoph Bochinger – Martin Engelbrecht – Winfried Gebhardt: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur (Religionswissenschaft heute, 3), Kohlhammer, Stuttgart 2009, S. 20.

sität unabhängig von der je zeitgenössischen Wahrnehmung beschrieben werden kann, so wie dies in der Arbeit Knoblauchs mit Gegenwartsreligiosität geschieht.

In der vorliegenden Arbeit geht es um die Varianten des Mesmerismus, wie sie aus den Texten rekonstruiert werden können. Man kann auch von unterschiedlichen Mesmerismuskursen sprechen. Da der *Diskurs*begriff in den Kulturwissenschaften aber in sehr vielfältiger und zum Teil widersprüchlicher Weise verwendet wird, stellt er für die Untersuchung des Gegenstandes nur einen Rahmenbegriff im Kontext der *Analyse*methode dar. Michel Foucaults Arbeiten sind sicherlich diejenigen, die in der gegenwärtigen Forschungslandschaft sowohl den Diskursbegriff als auch die Diskursanalysemethoden (sowie allgemeiner die Diskurstheorien) am nachhaltigsten geprägt hat. In Kapitel 4.2 wird der Diskursbegriff im Kontext der Anwendung in literaturwissenschaftlicher und historischer Diskursanalyse deshalb auch mit Bezug auf Foucault diskutiert.

Die Grundlage der Textanalysearbeit ergibt sich aus einem literaturwissenschaftlichen Vorgehen, das sich an den New Historicism und die so genannte Kulturpoetik anbindet. Innerhalb dieses Ansatzes, wie er von Moritz Baßler in *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv*<sup>93</sup> dargestellt wird, kann eine (literaturwissenschaftliche) Beschreibung einer Kultur ausschließlich von den Texten ausgehen. Unter Text wird dabei zunächst all jenes verstanden, was „gespeichert und wiedergelesen“ (Baßler 2005: 363) werden kann.<sup>94</sup> Alle Texte einer Kultur werden zusammengenommen als *kulturelles Archiv* bezeichnet. Untersucht werden können allerdings nur die Texte, die (noch) vorhanden und dem Wissenschaftler zugänglich sind. Es wird sich somit automatisch immer nur auf eine Teilmenge des kulturellen Archivs bezogen. Diese Teilmenge der Texte einer Kultur bilden *einen* theoretisch angenommenen *kulturellen Text*. Dieser ist schließlich die Grundlage der Analyse- und Interpretationsarbeit.

Wie gesagt handelt es sich um eine kritische Rezeption und Anwendung des von Moritz Baßler dargestellten kulturpoetischen Vorgehens. Obwohl dieses in

---

<sup>93</sup> Moritz Baßler: *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie*, Francke, Tübingen 2005.

<sup>94</sup> Die Definition des Textbegriffs ist ein ganz eigenes Thema, zunächst kann aber von der (eher intuitiven) klassischen Definition ausgegangen werden: Nichtsprachliches wird erst einmal auch nicht als Text wahrgenommen.

seiner Konzeption als (post-)strukturalistisch zu bezeichnen ist, führt das streng strukturalistische Konzept doch gleichzeitig in den je konkreten Analysen immer wieder zu einem *close reading* (mit Baßler als *akribische Lektüre* verstanden) und hermeneutischen Arbeiten. Wenn der Ausgangspunkt auch sicherlich auf dem Strukturalismus liegen dürfte, so ist es doch eine der Stärken des Ansatzes eben nicht eindeutig verortet werden zu können; oder anders formuliert: Die Kritik an der künstlichen und in der Praxis unmöglichen Trennung der verschiedenen Perspektiven (Strukturalismus und Hermeneutik) wird in dem Ansatz durch ein konsequent (selbst-)reflexives Vorgehen produktiv nutzbar gemacht.





## 4. Theorien und Methoden

Seit den 1970er, und spätestens seit den 1990er Jahren, hat sich in der deutschsprachigen Religionswissenschaft in der Folge der so genannten *kulturwissenschaftlichen Wende* eine Fachdefinition als dominant herausgestellt, der ich mich explizit anschließe.<sup>95</sup> Auf die kulturwissenschaftlichen Begründungen der Religionswissenschaft aufbauend, wie sie Burkhard Gladigow, Hans Kippenberg und auch Annette Wilke bieten,<sup>96</sup> ist die hier vertretene und dargestellte Perspektive als methodisch und inhaltlich *polyfokal* zu bezeichnen.<sup>97</sup> Damit ist gemeint, dass jede Untersuchung aus einer jeweils weiteren oder ‚distanzierteren‘

---

<sup>95</sup> Annette Wilke bietet in *Das Netz des Indra* (Annette Wilke: *Im Netz des Indra*. Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik, LIT, Münster 2008) in Kapitel 6.1.1 *Engführung älterer Religionsforschung und „cultural turn“* (Wilke 2008: 207ff) einen guten Überblick über die Entwicklung der methodischen Ausrichtung der Religionswissenschaft seit den 1960er Jahren. Ihrer Darstellung müsste man eine aktuelle Entwicklung in Richtung einer polymethodischen Vorgehensweise anfügen, wie sie sie es in ihrem Artikel *Einführung in die Religionswissenschaft* (2011) auch selbst mittlerweile gemacht hat. Bemerkenswert erscheint mir der Umstand, dass es seit der Absage an die Religionsphänomenologie zu den Konstanten in der Religionswissenschaft gehört, sich von ungewünschten Methoden *abzugrenzen*. Eine positiv konnotierte Anbindung an unterschiedliche aus den Kulturwissenschaften stammende Methoden und Theorien findet zwar ebenfalls statt, in den Diskussionen bleibt die Abgrenzung zur Theologie und alten Religionsphänomenologie allerdings leider meistens im Vordergrund.

<sup>96</sup> Burkhard Gladigow – Christoph Auffarth – Jörg Rüpke: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Kohlhammer, Stuttgart 2005; Hans Gerhard Kippenberg – Kocku von Stuckrad: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, Beck, München 2003; Annette Wilke: *Einführung in die Religionswissenschaft*, in: Ernst – Notthelle-Wildfeuer – Ruhstorfer 2011, S. 287–358.

<sup>97</sup> Ich schließe hier u. a. an das Konzept der ‚Theorienschmiede‘ von Anne Koch an. Vgl. Anne Koch: *Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften. Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test*, in: Anne Koch: *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Diagonal-Verlag, Marburg 2007, S. 33–52. Sehr ähnlich zu meinem vorgestellten Ansatz ist auch das Konzept von Kocku von Stuckrad. Vgl. Kocku von Stuckrad: *Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action*, in: *Method & Theory in the Study of Religion* (15, 2003), S. 255–271. „I argue that we should make the academic study of religion into a metatheory that tries to describe systematically the *formation of meanings* about things religious. At the same time it applies what can be termed a *polyfocal approach* in allowing different perspectives to become visible on a wider field of discourse. Such an approach puts into practice Friedrich Nietzsche’s notion

(Koch) Perspektive heraus theoretisch und methodisch neu reflektiert und analysiert werden kann. Dieses prinzipiell unabschließbar gedachte Vorgehen ist als konsequente Umsetzung der rigorosen Selbstreflexivität auf methodisch-konzeptioneller Ebene angelegt. Es wird kein Anspruch auf ‚letztgültige Aussagen‘ erhoben.<sup>98</sup> Das hier zum Tragen kommende Konzept von Wissenschaft ist deshalb „ein kulturelles Unterfangen, das heißt [der] historisch und kulturell [verankerte] Versuch, aufgrund von regelgeleiteten und kontrollierten Verfahren plausible und tragfähige Versionen von Wirklichkeit zu entwerfen, die sich dabei immer ihrer Vorläufigkeit bewusst sein müssen“<sup>99</sup>.

In diesem Kapitel wird der der gesamten Arbeit zugrunde liegende kulturwissenschaftliche Standpunkt dargestellt und kritisch reflektiert. Insbesondere geht es um die Darstellung des zur Anwendung kommenden Religionskonzepts und die kritische Rezeption und Adaption des gegenwartsbezogenen religionssoziologischen Konzepts von Hubert Knoblauch.

---

of polyfocality: “There exists *only* a perspective viewing, *only* a perspective ‘comprehension’ (*Erkennen*); and *the more* affects concerning a matter we present, *the more* eyes, different eyes we are able to employ for the same matter, the more complete will be our ‘understanding’ (*Begriff*) of this matter, our ‘objectivity’” (Nietzsche 1999: 365; italics original).“ Stuckrad 2003: 262; Hervorh. im Original. Auch Annette Wilke betont in ihrem Artikel das multimethodische und polyfokale Vorgehen der Religionswissenschaft. Vgl. Wilke 2011: 295f.

<sup>98</sup> Achim Landwehr formuliert in Bezug auf die historische Diskursanalyse parallel: „Und in der Tat ist es nicht das Anliegen der historischen Diskursanalyse, letztgültige Wahrheiten zu verkünden. Mit solch hoch gesteckten idealistischen Ansprüchen an die Wissenschaften ganz gleich welcher Couleur heranzutreten, entbehrt aber auch nicht einer gewissen Naivität, wie nicht zuletzt eine diskurshistorisch inspirierte Wissenschaftsgeschichte lehrt. Akzeptiert man Wissenschaft im ausgeführten Sinn als ein kulturelles Unterfangen, das heißt als den historisch und kulturell verankerten Versuch, aufgrund von regelgeleiteten und kontrollierten Verfahren plausible und tragfähige Versionen von Wirklichkeit zu entwerfen, die sich dabei immer ihrer Vorläufigkeit bewusst sein müssen, dann kommt man dem Selbstverständnis der historischen Diskursanalyse mit ihrem Anspruch auf Selbstreflexivität wesentlich näher. Akzeptiert man also das Gemacht-worden-Sein von Wirklichkeit, Wissen und Wahrheit auch und gerade im wissenschaftlichen Kontext, und nimmt man jeden erreichten Erkenntnisschritt als Ausgangspunkt, um neue Fragen aufzuwerfen und weitere Zweifel anzubringen, dann ist die historische Diskursanalyse ein geeignetes Mittel, um sich auf die Suche zu begeben.“ Achim Landwehr: *Historische Diskursanalyse*, Campus, Frankfurt – New York 2008, S. 171.

<sup>99</sup> Landwehr 2008 (wie Anm. 98).

Bezüglich des textanalytischen Vorgehens wird eine literaturwissenschaftliche Perspektive dargestellt. Das Vorgehen ist in zwei Schritten konzipiert: Der erste Schritt ist die beschreibende Analyse der Texte selbst, die grundlegend von der *kulturpoetischen* Theorie und Methode Moritz Baßlers ausgeht. Diese schließt an den New Historicism und Arbeiten von Roman Jakobson, Stephen Greenblatt, Michel Foucault und weiteren an. Die methodischen Zugänge werden zudem durch die Einführung des aus der Ethnologie stammenden Modells der Unterscheidung emischer und etischer Beschreibungsperspektiven ergänzt. Der zweite Schritt des Vorgehens ist die Interpretation des erarbeiteten Materials im Kontext der übergreifenden Fragestellung nach der Anwendbarkeit des vorgestellten Religionskonzeptes auf den Mesmerismus.

Im Sinne des methodisch und inhaltlich polyfokalen Ansatzes wird zusätzlich zu den historischen und textbezogenen Ansätzen ein handlungstheoretisches Modell präsentiert. Mit diesem wird im Anschluss an die Textanalysen vergleichend und übergreifend die Frage nach den unterschiedlichen Konstruktionen und Inszenierungen der Rollen von Arzt und Patient gestellt, bei der insbesondere die Frage nach den je spezifischen Geschlechterrollenkonstruktionen in das Zentrum rückt. Grundlage dieser ergänzenden Perspektive sind die performanztheoretischen Ansätze von Richard Schechner und Erving Goffman. Für die Darstellung des Mesmerismus mit Hilfe des religionssoziologischen Ansatzes ergibt sich hiermit eine zusätzliche geschlechterrollenbezogene Dimension.

Den Abschluss des Methodenkapitels bilden einige Bemerkungen zur Auswahl des bearbeiteten historischen Textmaterials.

## **4.1 Religion und Spiritualität im Anschluss an Hubert Knoblauch**

### **4.1.1 Religion als Transzendenzerfahrungskommunikation**

Das Konzept, das in dieser Arbeit zur Beschreibung von Religion ausgearbeitet wird, baut kritisch auf das Religionsmodell auf, wie es von Hubert Knoblauch in Rezeption Alfred Schütz' und Thomas Luckmanns erarbeitet und weitergedacht

worden ist.<sup>100</sup> Da sich mit diesem auch so genannte ‚alternative Religiosität‘ gut beschreiben lässt, eignet es sich in besonderer Weise um es auf den Mesmerismus anzuwenden. Von *alternativer* Religiosität zu sprechen sollte in diesem Zusammenhang allerdings eigentlich als unpassend angesehen werden, wenn es nicht um eine Gegenüberstellung von religiösem und nicht-religiösem Handeln geht oder deutlich gemacht wird, dass diese Benennung im Kontext gesellschaftspolitischer Bewegungen geschieht.<sup>101</sup> Eine Religion oder religiöse Bewe-

---

<sup>100</sup> Die Darstellung des Religionskonzeptes von Hubert Knoblauch bezieht sich auf eine Reihe von Aufsätzen und Artikeln, die seit 1991 erschienen sind, sowie zentral auf: Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus-Verl., Frankfurt am Main 2009. Zu den Artikeln und Aufsätzen zählen: Ders.: *Populäre Religion*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* (154, 2006), S. 164–172; Ders.: *Soziologie der Spiritualität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (13, 2005), S. 123–133; Ders.: *Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*, in: Ilja Srubar (Hg.): *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, VS Verl. für Sozialwiss, Wiesbaden 2005, 1. Aufl., S. 172–194; Ders.: *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzenerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa*, in: *Berliner Journal für Soziologie* (3, 2002), S. 295–307; Ders. – Ina Schmied – Bernt Schnettler: *Einleitung: Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung*, in: Ders. – Hans-Georg Soeffner (Hgg.): *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen (Passagen & Transendenzen, 8)*, UVK Univ.-Verl. Konstanz, Konstanz 1999, S. 9–38; Ders.: *Pragmatische Ästhetik. Inszenierung, Performance und die Kunstfertigkeit alltäglichen kommunikativen Handelns*, in: Herbert Willems (Hg.): *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, Westdt. Verl., Opladen [u.a.] 1998, S. 305–324; Hubert Knoblauch: *Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion*, in: Hartmann Tyrell – Volkard Krech – Hubert Knoblauch (Hgg.), *Religion als Kommunikation*, Ergon, Würzburg 1998, 147–186; Ders.: *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion*, in: Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 947)*, hg. von Hubert Knoblauch, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, S. 7–41.

<sup>101</sup> Mit dem Begriff ‚alternativ‘ in Bezug auf gesellschaftliche Phänomene wird zumeist etwas von einer Norm Abweichendes bezeichnet. Siehe auch: Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (1 CD-ROM), de Gruyter, Berlin 2002. Darin zum Stichwort ‚alternativ‘: „In der 2. Hälfte des 20. Jhs. entwickelt das Adjektiv und seine Ableitungen unter dem Einfluß des amerikanischen Englischen die Bedeutung ‚konkurrierend mit den bestehenden Normen‘.“ Fußball(-fantum) *könnte* man in diesem Sinn als eine Form von Religionsalternative beschreiben, die sich als Nichtreligion Religion gegenüberstellt. Bei einer religiösen Bewegung aber von alternativer Religion zu sprechen erscheint paradox, denn damit würde einer anderen Religion methodisch die Wertigkeit der *Normalität* zugesprochen.

gung als *Norm* anzunehmen, zu der sich andere Religionen als alternativ darstellen, bedeutet eine Zentrierung und Hierarchisierung, die dem Grundsatz neutralen religionswissenschaftlichen Arbeitens widerspricht. Was hier im Folgenden als Religion definiert und als Religiosität beschrieben wird, geht nicht von etwas aus, das außerhalb oder neben einer als *normal* angesehenen Religion zu sehen ist, sondern umfasst *jede* Form von Religiosität, deren Gegenpol Nichtreligiosität ist. Was möglicherweise mit dem Begriff der ‚alternativen Religiosität‘ bezeichnet wurde, ist in dieser Perspektive einfach Teil des Religiösen, das sich in gleicher Weise innerhalb großer und/oder institutionalisierter Religionen, kleinerer Bewegungen und auch ganz außerhalb einer als solche bezeichneten Religion beschreiben lässt.

Noch einmal auf den Punkt gebracht: Es wird im Folgenden ausschließlich von Religiosität ohne weitere Attribuierung gesprochen, womit gerade keine *Normal-Religiosität* (wie etwa eine christliche) im Gegensatz zu einer alternativen gemeint ist, sondern Religiosität im Kontrast zu Nichtreligiosität. Dass eine religiöse Bewegung gleichzeitig auch eine *alternative politische Bewegung* sein kann, die sich gegen eine als negativ wahrgenommene oder nicht akzeptierte *Norm* richtet, wird hier nicht bestritten. Die Attribuierung mit dem Begriff ‚alternativ‘ geschieht hierbei aber in Bezug auf die politischen Aspekte und nicht in Bezug auf die Religiosität. Diese scharfe Differenzierung führt in der Beschreibung des Mesmerismus zu einer Vereindeutigung, inwiefern dieser als religiös und (bzw. oder) als alternativ dargestellt werden kann.

Das Modell der ‚unsichtbaren Religion‘, wie es von Thomas Luckmann beschrieben worden ist, und das von Alfred Schütz entwickelte Konzept der kleinen, mittleren und großen Transzendenzen<sup>102</sup>, wie sie von Knoblauch präsentiert

---

<sup>102</sup> Dieser Transzendenzbegriff ist deutlich von einem christlich-theologischen Transzendenzbegriff zu unterscheiden. Es handelt sich nach Knoblauch um einen prozessual zu verstehenden Begriff im Sinne eines *Überschreitens*. „Die nicht-binäre Transzendenz, wie ich sie hier verstehe, bedarf keines Gegensatzes. Im Sinne des lateinischen »transcendere« bedeutet sie zwar das Hinübersteigen oder Überschreiten. Der Begriff setzt jedoch keineswegs notwendig eine Unterscheidung zwischen zwei festgelegten Bereichen voraus. Statt der Unterscheidung bezeichnet er die Verbindung und Entgrenzung als Überschreitung und Überwindung dessen, was als Grenze oder Differenz angesehen werden kann.“ (Knoblauch 2009: 55) „Transzendenz bedeutet folglich, dass den mitgelieferten sinnlichen Daten zusätzliche Sinnaspekte hinzugefügt werden, die naturwissenschaftlich nicht nachprüfbar sind. Sie beziehen sich also

werden, bilden die Grundlage des im Folgenden beschriebenen und kritisierten soziologischen Religionsbegriffs.<sup>103</sup>

Religion ist zwar ein Begriff, der etymologisch sehr weit zurückreicht; über seinen Inhalt besteht allerdings – zumindest in seiner wissenschaftlichen Verwendung – kein Konsens.<sup>104</sup> Knoblauch versucht deshalb mit einem Ansatz, den er in der phänomenologischen Religionssoziologie verortet, Prozesse von Entdifferenzierung innerhalb moderner bzw. postmoderner (Religions-) Kulturen auszumachen.<sup>105</sup> Das bedeutet, dass er im Anschluss an Schütz und Luckmann

---

gleichsam auf die »Sinnschicht« [Schütz/Luckmann], mit der wir die Welt überziehen.“ (Ebd.: 57)

<sup>103</sup> In direktem Zusammenhang dazu ist auch die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ von Peter Berger und Thomas Luckmann relevant. Vgl. hierzu: Peter L. Berger – Thomas Luckmann: *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Doubleday, Garden City N.Y 1. Aufl. 1966. [dt.: Fischer, Frankfurt a. M. 1969]; Alfred Schütz – Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979/1984; Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 947), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

<sup>104</sup> Viele Varianten, wie sie lange Zeit in der religionssoziologischen, theologischen und auch religionswissenschaftlichen Forschung verwendet wurden (und zum Teil werden), sind geprägt durch (christliche) kirchensoziologische Perspektiven. Kirchenbesucherzahlen werden heute allerdings wohl kaum noch als allgemeiner Anzeiger für Religiosität in der Forschung akzeptiert. Internationale Fragebögen, die nach dem Glauben an Gott und ähnlichem (wie z.B. Engel) fragen, bilden allerdings sehr wohl die Grundlage großer religionssoziologischer Studien zu Religiosität. Ansätze aus der Religionswissenschaft, Psychologie, Religionssoziologie und auch den (christlichen) Theologien, die Bereiche menschlichen Handelns als religiös wahrnehmen und beschreiben, die von diesem klassischen Begriffsverständnis nicht erfasst werden, werden insofern manchmal als Gefahr wahrgenommen, als sie zu einer Auflösung des Religionsbegriffs zu führen scheinen. Die großen Konzepte substanzieller und funktionaler Bestimmung von Religion sind und waren Versuche *den* gemeinsamen Nenner zu finden, mit dem sich alle Formen des als religiös wahrgenommenen menschlichen (kulturellen) Verhaltens hinreichend beschreiben lassen. Das Manko dieser Versuche ist, dass sie implizite Vorannahmen über (kulturell) zugeschriebene Funktionen oder Substanzen machen, die einzelnen Segmenten oder Bereichen einer Kultur zukämen.

<sup>105</sup> Damit ist keine Religionsphänomenologie à la Rudolph Otto gemeint, denn im Gegensatz zur Religionsphänomenologie geht es der phänomenologischen Religionssoziologie nicht um die Sammlung und den Vergleich des Inhaltes bzw. der Substanz oder Essenz der religiösen Erfahrungen, sondern es geht ihr um die religiösen Erfahrungen wie sie in der Kommunikation als solche überhaupt erst mitgeteilt werden und damit Handlungsrelevanz erhalten. Dies ist in dem Sinne der jeweils kulturell geprägten Einordnung als große/religiöse, mittlere oder kleine Transzendenz zu verstehen: „Welche Erfahrungen also religiös sind, ja welche zum Alltag gehören oder gar große Transendenzen sind, ist

über die Kategorien der kleinen, mittleren und großen Transzendenz Phänomene beschreiben möchte, die durch verschiedene Grade an (Alltags-) Kontingenzen ausgezeichnet sind und individuell oder von Gruppen religiös gedeutet werden können. Die grundlegenden Kategorien dieser Religionsdefinition sind die ‚Stufen der Transzendenzenerfahrung‘ sowie die Überlagerung von allgemeinen kulturellen Institutionen mit (klassisch) religiösen Funktionen und Bereichen (wie profan vs. sakral). Die Unterteilung in kleine, mittlere und große Transzendenzenerfahrungen erlaubt es in dieser Konzeption, die Religion oder das Religiöse in eine allgemeine (soziologische) Theorie einzuordnen, ohne dabei einen zu weit gefassten Religionsbegriff zu entwerfen. Knoblauch erläutert die Unterteilung der Transzendenzen wie folgt:

Der Transzendenzbegriff sieht schon im alltäglichen Handeln und Erfahren die Notwendigkeit, Transzendenzen zu überschreiten: Wer Handeln in die Zukunft entwirft oder Erfahrungen aus der Vergangenheit in der Gegenwart erinnert, überschreitet das, was Schütz und Luckmann die kleinen Transzendenzen nenn[en]. Und wer mit anderen Menschen kommuniziert, bewältigt (mithilfe der Sprache) die sogenannten mittleren Transzendenzen. Eine besondere Bedeutung aber nehmen diejenigen Transzendenzen an, die das alltägliche Leben überschreiten. Diese Transzendenzen bezeichnet Luckmann als große Transzendenzen. Es sind nun die großen Transzendenzen, die man im engeren Sinne als religiös bezeichnen kann.

Die großen Transzendenzen bezeichnen schließlich Erfahrungen, deren Sinn außerhalb der Wirklichkeit des Alltags angesiedelt ist. Was wir unter einer großen Transzendenz verstehen, ist zu einem guten Teil (jedoch keineswegs ausschließlich) von den Religionen geprägt: Denn es sind die Religionen, die auf Erfahrungen der großen Transzendenzen aufbauen: [...] (Knoblauch 2002: 11)

Knoblauchs Religionsbegriff gründet also zentral auf der soziologischen Kategorie bzw. dem Begriff der Erfahrung. Es sind aber nicht die Transzendenzenerfahrungen selbst, die religiös *sind*, sondern sie werden es erst durch die (kulturellen) Kodierungen, mit denen sie kommunikativ gedeutet werden: Religion entsteht aus dieser analytischen Perspektive erst in der Kommunikation über

---

keineswegs qua ‚Substanz‘ festgeschrieben. Es hängt von ihrer kulturellen Definition ab. Ob eine Erfahrung als religiös akzeptiert (und demzufolge auch ‚kultiviert‘) oder abgesprochen und ‚nihilisiert‘ wird, ob sie als psychologische Projektion oder als neurologisch induzierte Illusion gefaßt wird, ist abhängig von dem, was gesellschaftlich als symbolische Wirklichkeit anerkannt ist (Berger und Luckmann 1980: 112ff).“ Knoblauch 2002: 11–12.



Religion.<sup>106</sup> Die großen Transzendenzerfahrungen sind Voraussetzung für die kommunikativ als religiös gedeuteten Erfahrungen. Umgekehrt werden große Transzendenzerfahrungen aber keineswegs automatisch als religiöse Erfahrungen bewertet. Was als große und/oder religiöse Transzendenzerfahrung angesehen wird, ist zudem kulturspezifisch verschieden: Etwas, das in der einen Kultur als Alltagsnormalität angesehen wird, kann in einer anderen als große Transzendenzerfahrung betrachtet werden.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Die Betonung liegt auf ‚in der analytischen Perspektive‘, die sich von der Alltagswahrnehmung deutlich unterscheiden kann. Wie gesagt handelt es sich nicht um ein ontologisches Konzept von Religion. Inwiefern Religion erst in den kommunikativen Handlungen, in der religiösen symbolischen Kommunikation im Alltag sowohl für Mitmenschen als auch für den analytischen Beobachter wahrnehmbar wird, hat Knoblauch vor allem in dem Artikel *Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation* (1998) ausgeführt. (Vgl. Anm. 100) Darin betont Knoblauch u. a. sehr stark die Differenz der religiösen (symbolischen) Kommunikation von der/den (symbolischen) Kommunikation(en) anderer Sinnprovinzen der Alltagswelt im Sinne Alfred Schütz'. In den Publikationen zur populären Religion und Spiritualität betont er hingegen eher die wenig ausgeprägten oder auch bewusst überschrittenen Differenzen.

<sup>107</sup> An dieser Stelle eröffnet sich ein gravierender Unterschied zu Religionsdefinitionen wie sie Natur- und Lebenswissenschaften (wie Evolutionsbiologie, Neurowissenschaft oder die *Cognitive Sciences*) anwenden und einfordern: Diese brauchen empirisch belegbare Zeugnisse von Religion bzw. von dem, auf das sich die Religiosität bezieht, um kausallologisch etwa auf genetische Veranlagungen Rückschlüsse ziehen und Vorhersagen von Verhaltensweisen vornehmen zu können. Eine solche Vorgehensweise rückt bedenklich nah an die der (älteren) Religionsphänomenologie vorgeworfene Krypto- oder Pseudotheologie heran, die die *Substanz* von Religion bestimmen will (oder wollte) und diese als für alle Menschen gleich annimmt (oder annahm). Wo es der Religionsphänomenologie allerdings um die materiell nicht unbedingt fassbare Religion ging, scheint es diesen (neueren) Ansätzen um einen materiellen Nachweis von Religion zu gehen, womit sie in ihrer ontologischen Annahme der materiellen Veri- und Falsifizierbarkeit von Religion noch einmal einen Schritt weiter gehen als es die Religionsphänomenologie getan hat. Betrachtet man Religion hingegen diskursanalytisch entfällt eine eindeutig empirisch erfassbare *Substanz* und es lassen sich nur noch kultur- und kontextabhängige Studien durchführen, die keinerlei kausallogische Aussagen in solcher Weise zulassen. Damit wird der wissenschaftliche Erkenntniswert von evolutionsbiologischer Forschung bezüglich Religion nicht in Frage gestellt. Wichtig ist allerdings, dass man den Standpunkt verdeutlichen muss, von dem aus man solche Studien heranzieht oder durchführt. Entscheidend sind – wie immer – die Fragestellung und das Erkenntnisinteresse. Wie konfliktreich evolutionstheoretisch begründete Untersuchungen von Religion innerhalb der Religionswissenschaft diskutiert werden und den kulturwissenschaftlichen Kern des Faches in Frage stellen können, sieht man etwa an der von Januar bis März 2011 geführten Diskussion innerhalb der religionswissenschaftlichen Mailingliste Yggdrasil. (Vgl.

Auf Grundlage dieser Definition von kommunikativ als religiös gedeuteten Erfahrungen, kommt für Knoblauch neben ‚spirituellen‘ Erfahrungen, beispielsweise innerhalb der christlichen Kirchen, auch das weite Feld der neuen religiösen Bewegungen und spirituellen Religiosität in den Blick. Dieses zeichne sich durch tendenziell geringere dogmatisierte Strukturen aus, die das Individuum und dessen (biographische) Entwicklung ins Zentrum stellen, ohne jedoch dabei vorgaben- bzw. leitstrukturenlos zu sein. Die spirituellen oder religiösen Erfahrungen erscheinen häufig viel weniger stark von den alltäglichen (Kontingenz-/Transzendenz-) Erfahrungen getrennt, sondern integrieren sich fließend und sorgen damit für eine gewisse Transzendierung vermeintlich alltäglicher Handlungen. Nicht mehr die institutionell vorgegebene und vom Alltag besonders stark getrennte einheitliche Art der religiösen Erfahrungen (etwa im Kirchenraum) sowie deren explizite Benennung als religiös werde betrieben, sondern eine (möglicherweise gar nicht als religiös wahrgenommene) Alltags- und Ich-Transzendierung.

Damit sind die Eckpunkte des Religionskonzepts benannt, wie ich es für diese Arbeit adaptiere: religiöse Erfahrungen zeichnen sich durch ihre kommunikativ die normalen Fähigkeiten und Möglichkeiten überschreitend gedeuteten Erfahrungen aus. Diese Erfahrungskommunikationen werden nicht unbedingt als religiöse benannt und sind in Kommunikation integriert, die in verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen stattfinden kann. Es sind Erfahrungen, die als ganzheitlich interpretiert werden und Einfluss auf die (biographische) Selbstwahrnehmung der an dieser Kommunikation Beteiligten nehmen können. Ob letztlich von religiösen oder zu Religion alternativen Erfahrungen gesprochen werden kann, hängt vom jeweiligen Deutungshorizont ab, in dem sie kommuniziert werden.

Von der bisherigen Forschung ausgehend, erscheint Mesmerismus über den gesamten betrachteten Zeitraum als durch Transzendenzenerfahrungen, Entgrenzung und Ganzheitlichkeit geprägt beschreibbar. Die Grenzen, Transzendenzenerfahrungen und Formen der Ganzheitlichkeit sind dabei hinsichtlich der Überschneidungsfelder, Fähigkeiten und wissenschaftlichen oder religiösen Deutung jeweils verschieden – und können mit Hilfe dieser Kategorisierung (auch) diachron in Bezug gesetzt werden. Das heißt vor allem, dass der Mesmerismus

---

<https://www.lists.uni-marburg.de/lists/sympa/arc/yggdrasill/2011-01/thrd1.html>;  
8.2.2012; Anmeldung erforderlich)

nicht von mir zu einer Religion stilisiert wird, da die genannten Formen der Transzendenzerfahrungskommunikation hier beobachtet werden können, sondern dass diese Kommunikationen in einen vergleichenden Kontext mit religiösen Deutungen gestellt werden können und auf diese Weise der Grenzbereich zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Segmenten sichtbar wird.

#### **4.1.2 Das Konzept der Populären Religion**

In seinem Buch *Populäre Religion* prüft Hubert Knoblauch die Differenzierungstheorie (und spezieller auch die Säkularisierungsthese) der Moderne. Er versucht sie dahingehend kritisch zu untersuchen, ob zumindest für das religiöse Feld in der aktuellen Gegenwart eine Entdifferenzierung festzustellen sei, die ihre Wurzeln in den theosophischen und anthroposophischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts genommen und ab den 1960er Jahren zu einer neuen Form von Religiosität geführt habe. Religiöse Kommunikation diffundiere immer mehr in Bereiche, in denen diese im klassischen Differenzierungsmodell nicht aufträte. Die alltägliche Religiosität oder Spiritualität ist nach Knoblauch seit ca. 50 Jahren nicht mehr von anderen Lebensbereichen getrennt zu denken, sondern findet sich (potentiell) vor allem in den medialen Kommunikationen des Internet und Fernsehen, oder allgemeiner, in allen Kanälen, die von der so genannten Populärkultur genutzt werden. Es kann dabei in der Regel nicht einmal von einer (Selbst-) Wahrnehmung dieser Kommunikation als religiöse oder spiritualisierte ausgegangen werden. Vielmehr erscheint es so, dass die besonders durch das *New Age* des 20. Jahrhunderts geprägte Tendenz zur *Ganzheitlichkeit* zu einer Art alltagskulturellem *common sense* geworden sei. Knoblauch betont, dass es sich bei dieser Art spiritueller Religiosität, die als solche nicht mehr explizit gekennzeichnet wird und in ganzheitlicher Weise den Alltag durchdringt, um eine neue Form der Religiosität handelt, die erst innerhalb der letzten etwa 100 Jahre im Zusammenhang mit den medialen Kanälen der gegenwärtigen Zeit entstehen konnte. Die von ihm beschriebene Populäre Religion sei schließlich ein Typus, der erst seit den 1960er Jahren existiere.

In kritischer Erweiterung der Annahme von Entdifferenzierung in der Gegenwart vertrete ich in meiner Arbeit die These, dass der von Knoblauch nur am Rande erwähnte Mesmerismus (vgl. Knoblauch 2009: 51) ein Beispiel ist, anhand dessen ausreichend Merkmale von populärer Spiritualität schon ab Ende

des 18. Jahrhunderts aufgezeigt werden können, zu denen auch die Wahrnehmung von Entdifferenzierung gehört. Der Ansatz Knoblauchs würde damit nicht nur zu einem Analyseinstrument für Gegenwartsuntersuchungen, sondern auch für historische Gegenstände nutzbar gemacht werden können.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> In der Konsequenz führt dies auch zu einer kritischen Betrachtung von Annahmen differenzierungstheoretischer Modernekonzeptionen. Es würde etwa die These gestützt, dass Differenzierung und Entdifferenzierung nicht getrennt voneinander auftreten können, sondern sich immer in einem Abhängigkeitsverhältnis befinden. Damit würde Differenzierung/Entdifferenzierung nicht mehr ein prägnantes Auszeichnungsmerkmal der Gegenwart oder Moderne sein, sondern ein abstraktes Beschreibungsmodell für potentiell alle (auch historisch weit zurückliegende) Kulturen. Die Frage wäre damit nicht, *ob* es zutrifft, sondern in welcher Ausprägung. Das bedeutet zum Beispiel, dass die Annahme (funktionaler) gesellschaftlicher Differenzierung historisch als *globale* Theorie nur Sinn ergeben kann, wenn sie auf alle, d. h. eben auch auf historische Kulturen anwendbar ist. *Dem Anspruch nach* ist sie das. Auch wenn Detlef Pollack, als einer ihrer bekanntesten Vertreter in der deutschen Religionssoziologie, diesen Anspruch innerhalb des historisch ausgerichteten Exzellenzclusters *Religion und Politik* immer wieder hinterfragen lässt, bleibt er auf seiner grundlegenden Annahme der allgemeingültigen Anwendbarkeit im Sinne Niklas Luhmanns bestehen. Explizit wird diese Position durch seine (in jüngster Zeit zwar modifizierte, aber grundlegend gleich gebliebene) Annahme, dass sich langfristig die Säkularisierung durchsetzen werde. (Vgl. Knoblauch 2009: 17; Detlef Pollack: *Rückkehr des Religiösen?*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009) D. h., er geht davon aus, dass es seit dem späten Mittelalter, intensiviert dann ab der Neuzeit und genauer seit dem 18. Jahrhundert, im Zuge der Industrialisierung, einen Wechsel vom stratifikatorischen zum funktional ausdifferenzierten Gesellschaftssystem gegeben hat, was in diesem Theoriekontext als das global gültige Auszeichnungsmerkmal der modernen Gesellschaft gilt. Die evolutive Unterscheidung segmentär, stratifikatorisch und schließlich funktional differenzierter Gesellschaften Luhmanns, auf die häufig Bezug genommen wird, beinhaltet genau dies: *Alle* Gesellschaftssysteme sind als ausdifferenziert beschreibbar, wobei sie sich allein in ihrer jeweiligen *Art der Differenzierung* unterscheiden. (Vgl. bspw. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, S. 634–776) Die Form der funktionalen Differenzierung der westlichen Gesellschaft(en) gilt als *modern* (und mit gewissen Modifikationen als *postmodern*). Dies hat zur Konsequenz, dass nichtwestliche gegenwärtige Gesellschaften als vormodern beurteilt werden können, obwohl sie einfach *anders* im Sinne des differenzierungstheoretischen Modells differenziert sind. Wie schwierig es überhaupt ist, ein präzises und allgemein gültiges Konzept von Moderne zu entwerfen, verdeutlicht sich schon allein an den vielen unterschiedlichen Auffassungen. Shmuel N. Eisenstadts Modell der ‚multiple modernities‘ wäre etwa eine Alternative zu dem systemtheoretischen Modell, deren Schwierigkeit ich allerdings in der bewusst uneindeutigen Bestimmung von Moderne sehe. Von einer ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ (Ernst Bloch) auszugehen, löst meiner Ansicht nach das Problem der Bestimmung von Moderne ebenfalls nicht, sondern weitet das Problem u. a. auf die Bestimmung aller Epochen aus.

Die Moderne als funktional differenziert wahrzunehmen, ist eine Perspektive, die in den Geisteswissenschaften der letzten etwa 30 bis 40 Jahre immer größere Resonanz und Zustimmung erhalten hat. Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass sich unsere gegenwärtige Kultur seit etwa 150 bis 200 Jahren als immer stärker differenziert selbst wahrnimmt.<sup>109</sup> Spätestens mit der europäischen Aufklärung scheint ein Bedürfnis stärker geworden zu sein, unterschiedliche Bereiche der Kultur getrennt wahrzunehmen. Wissenschaft wurde von Alchemie und Religion getrennt gesehen, Politik und Religion wurden als nicht abhängig voneinander etabliert, und innerhalb der Wissenschaft haben sich unterschiedliche Zweige ausgebildet, die so weit differenziert sein können, dass untereinander keine direkte Kommunikation mehr möglich erscheint.<sup>110</sup>

Nach Knoblauchs Modell müsste nun eine Veränderung in der Selbstwahrnehmung festzustellen sein: Die Teilnehmer der Kultur selbst müssten die Differenzen zwischen Religion und anderen Bereichen der Alltagskultur nicht mehr so stark wahrnehmen. Damit kann ein Diffundieren religiöser oder spiritueller Weltansichten in zuvor nicht religiöse Bereiche des Alltags gemeint sein. Es kann aber auch bedeuten, dass Kommunikation nicht mehr als religiös wahrgenommen wird, die zuvor als dem religiösen Bereich zugehörig empfunden wurde.

---

<sup>109</sup> Dass es auch schon in früheren Zeiten zu funktionalen Spezialisierungen gekommen ist, und die Wahrnehmung unterschiedlicher kultureller Bereiche auch nicht erst in der jüngeren Vergangenheit erfunden wurde, ist unbenommen. Die Dichte und tiefgreifende Durchdringung, mit der die Abgrenzungen seit der Aufklärung vorgenommen werden und zu Staatsmodellen führen, in denen in der Selbstbeschreibung bestimmte Abgrenzungen von Bildung, Wissenschaft, Religion, Recht, Politik etc. festgelegt werden, ist in dieser Weise aber wohl als historisches Novum zu betrachten. Vor allem sind die Selbstwahrnehmungen, in der diese Abgrenzungen gedacht werden wohl entscheidend und nicht die distanzierte Beobachtung, in der diese Abgrenzungen möglicherweise nicht oder zumindest nicht in gleicher Weise nachvollzogen werden können. Siehe zur Differenzierung im Mittelalter auch Sita Steckel: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung. Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, in: Karl Gabriel – Christel Gärtner – Detlef Pollack (Hgg.): Die Ausdifferenzierung von Religion und Politik. Soziologische Annahmen und historische Befunde, Göttingen 2011.

<sup>110</sup> Als plakatives Beispiel sei an dieser Stelle der häufig genannte Gegensatz der Kultur- und Naturwissenschaften erwähnt, der immer wieder postuliert oder negiert worden ist. Mit Auswirkungen bis heute z. B. in den Diskussionen vor und nach C. P. Snows Buch *Two Cultures* (Charles Percy Snow: *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (The Rede Lecture, 1959), Univ. Press, Cambridge 1959; Ders.: *The Two Cultures: and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*, A Mentor Book, New York, NY 1963) in den 1950er und 1960er Jahren.

Wenn im Bereich der Religionssoziologie mit der Betonung der Entdifferenzierung von Knoblauch die funktionale Differenzierung der westlichen Gesellschaft in Frage gestellt und mit meiner hier angenommenen kritischen Erweiterung diese Infragestellung auch auf das 19. Jahrhundert ausgedehnt wird, dann schließt sich die Frage an, wie groß das Erklärungspotential des Modells von Differenzierung und Entdifferenzierung für den Bereich der Religion als *besonderes Auszeichnungsmerkmal* der Gegenwart sein kann.

In diesem Zusammenhang ist es entscheidend, sich noch einmal über die zugrunde gelegte Konzeption von Religion *als Analysekategorie* bewusst zu werden. Wird Religion eher über Organisationen und Institutionen (wie etwa Kirchen) konzeptionalisiert, lässt sich relativ leicht von einer funktionalen Ausdifferenzierung ausgehen, bei der die Institutionen die Funktionsträger sind. Innerhalb dieser Konzeption kann es dann auch zu einem Funktionsverlust dieser Institutionen und in diesem Zusammenhang möglicherweise zu der angenommenen Entdifferenzierung kommen. Wird Religion aber eher anhand individueller Kommunikation und Praxis konzeptionalisiert, fällt schon die Wahrnehmung des Zeitpunktes schwer, an dem eine Ausdifferenzierung stattgefunden haben soll.<sup>111</sup> In dieser Arbeit wird deshalb auch die Frage gestellt, ob es für den Bereich der Religion sinnvoll ist, von einer fortwährenden Nicht-Differenzierung bzw. entdifferenzierten Gegenstandslage auszugehen. Ist statt dessen vielleicht von einem Wechsel stärker und weniger stark ausgeprägter Differenzierung auszugehen? Dies stellt nicht die grundlegende systemtheoretische Konzeption der Unterscheidung von Systemcodes und -funktionen in Frage. Denn erst mit Hilfe des systemtheoretischen Modells wird es überhaupt (in diesem Sinne) möglich, Kommunikation als differenziert oder entdifferenziert wahrzunehmen.<sup>112</sup> Die Behauptung hier ist hingegen, dass es *kein* beson-

---

<sup>111</sup> Dies wird innerhalb der soziologischen und auch geschichtswissenschaftlichen Debatten meinem Eindruck nach durchaus thematisiert, ist also keine von mir angebrachte Kritik, sondern nur die Präsentation eines Punktes über den kein allgemeiner Konsens besteht.

<sup>112</sup> Im Sinne der Theorie Luhmanns wäre zudem eine Entdifferenzierung per definitionem ausgeschlossen. Ein System kann entweder vorhanden sein, seinen eigenen Systemcode besitzen und eine spezifische Funktion erfüllen, oder es hört auf zu existieren. Die Systemtheorie ist reines Analyseinstrument der vorhandenen Kommunikation.

deres Auszeichnungsmerkmal der Gegenwart ist, dass Religion in der gesellschaftlichen Wahrnehmung nicht getrennt von anderen gesellschaftlichen Bereichen auftritt.<sup>113</sup>

#### **4.1.2.1 Kritische Analyse der Populären Religion Abhängigkeit vom institutionellen Religionsbegriff und Perspektivenvermischungen**

Das Anliegen, das Hubert Knoblauch im Vorwort zu *Populäre Religion*<sup>114</sup> formuliert, richtet sich auf die Verdichtung der von ihm schon früher geäußerten Vermutungen und Thesen bezüglich der Sichtbarkeit von Religion in der gegenwärtigen (westlichen) Gesellschaft:

Die Religion verschwand nicht in der Versenkung privater Räume, sondern nahm eine Sichtbarkeit an, deren Unübersehbarkeit erklärt werden muss. Dieser wachsenden Sichtbarkeit möchte ich mit dem Begriff der Popularität Rechnung tragen. [...] Die darin gefasste »populäre« Religion betrachte ich als den sichtbarsten kulturellen Ausdruck besonderer religiöser Inhalte: der neuen Spiritualität. (11)

Für die Zeit seit den 1960er Jahren behauptet Knoblauch die Bedeutung dieser populären und spirituellen Religiosität sei im Gegensatz zur kirchlichen stetig gewachsen und habe deshalb zentrale Bedeutung für die Gegenwartsreligiosität. Damit solle aber „keineswegs behauptet werden, dass es die populäre Religion und die Spiritualität in der einen oder anderen Form nicht auch schon vorher gegeben hätte.“ (12) Dieser zeitlichen Öffnung seines Konzepts ist im Folgenden nachzugehen, da er hier selbst schon implizit postuliert, dass es sich eben nicht um spezifisch gegenwärtige Formen von Religiosität handelt.

Die Entgegensetzung seines erweiterten Religionsbegriffes gegen „die Grenzen des herkömmlich Religiösen“ (12) in der Ersetzung des Begriffes Religion

---

<sup>113</sup> In ähnlicher Weise kann man auch Clifford Geertz interpretieren, der in der Religionssoziologie allerdings meinem Eindruck nach eher über seine Kritiker rezipiert wird. Auch bei Geertz stellt Religion einen gesellschaftlichen Bereich dar, der nicht losgelöst von anderen Bereichen beschrieben und verstanden werden kann. Vgl. bspw. Clifford Geertz: Thick description. Toward an interpretive theory of culture, in: Clifford Geertz (Hg.): The Interpretation of Cultures. Selected Essays, Basic Books Publ, New York 1973, S. 3–30.

<sup>114</sup> Die im Folgenden angeführten Seitenzahlen in runden Klammern beziehen sich auf: Hubert Knoblauch: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Campus-Verl., Frankfurt am Main 2009.

durch den Begriff der Populären Religion müsste, konsequent gedacht, für alle Formen von Religiosität, also auch zeitlich vorhergehende, gelten, die nicht innerhalb der ‚Grenzen des herkömmlich Religiösen‘ beschrieben werden können. Das ‚herkömmlich Religiöse‘ bleibt an dieser Stelle nicht näher bestimmt und kann somit sowohl ein Alltagsverständnis als auch ein in der Religionssoziologie herkömmliches Verständnis von Religion meinen. Seine Erklärung folgt in der Form von Thesen:

Dass nämlich die hier beschriebenen Entwicklungen eine neue Form der Religion umschreiben, die mit den bisherigen Vorstellungen der Religion nicht kompatibel ist – nicht mit der Vorstellung, die Religion anhand eines vermeintlich universalen »Sakralen« inhaltlich bestimmt, das dem »Profanen« gegenübergestellt wird, als handle es sich dabei um eine unverrückbare Grenze; aber auch nicht mit der Vorstellung von einer Transzendenz, die man so gut zu kennen glaubt, dass man sie von den Niederungen der uns allein zugänglichen »Immanenz« vermeintlich einfach unterscheidet. Die hier skizzierten Formen der Religion zeichnen sich aus durch eine Transzendenz, die zur Erfahrung eines jeden Menschen gehört, sofern sie intentional ist, also ›auf etwas hinaus‹ will. Die Erläuterung des häufig missverstandenen Begriffs der Transzendenz bildet denn auch die einzige rein theoretische Voraussetzung zum Verständnis dieses Buches. Auf der Grundlage dieses Begriffes wird die nächste These des Buches möglich: Dass nämlich die Religion weder wieder auferstanden ist noch einfach fortgesetzt wird. Vielmehr hat sich die *Religion in den letzten vier Jahrzehnten schleichend, aber grundlegend geändert. Es geht also um eine Transformation der Religion.* (12; Hervorh. K.B.)

In kritischer Ergänzung stellt sich die Frage, wie weit diese Wahrnehmung der Veränderung der Religion durch die Veränderung der analytischen Konzeptionalisierung der Religion in Soziologie, Theologie und Religionswissenschaft zustande kommt. Anders gesagt, betrifft die Transformation vielleicht mehr eine Veränderung der wissenschaftlichen Perspektive auf Religion als die Religion selbst. Dadurch wird aber nicht abgestritten, dass das, was gesellschaftlich als Religion wahrgenommen wird, sich nicht ebenfalls geändert haben kann. Eine solche Änderung oder ‚Transformation der Religion‘ zeichnet Knoblauch vor dem Hintergrund politischer Entwicklungen auf – man kann seine Argumentation aber durchaus auch ohne diesen weiteren Hintergrund wahrnehmen: Es wäre nämlich die „Baby-Boomer-Generation“ (39), die sich von den traditionellen, institutionalisierten Formen von Religion ab-, sich einer „alternativen“ (39) Religiosität hingegen zugewandt habe. Die von Knoblauch definierte Transformation von der Kirche zum Individuum, von der Tradition zur Gegenkultur, aber



auch von der Gegenkultur zur kulturellen Akzeptanz und Integration eben dieser, habe somit innerhalb von einer Generation stattgefunden. (Vgl. 39)

Insgesamt verortet Knoblauch diese Veränderung der Religion in einer ‚Transformation der Gesellschaft‘. Seine Feststellung, die Privatsphäre der einzelnen Menschen werde durch unsere vernetzten Medien immer mehr öffentlich, drückt die allgemeinkulturelle Entwicklung aus, die sich eben nicht nur auf Religion bezieht. Die Kultur schaffe nur die Bedingungen für die Ausprägung ihrer Elemente. (Vgl. 273) Die auffälligste Änderung sieht Knoblauch in der Kommunikationskultur, die die ‚Massenkultur‘ abgelöst habe, welche durch Medien wie Radio und Fernsehen im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden war. (Vgl. 273f) Knoblauch spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Entgrenzung von Privatheit und Öffentlichkeit der Religion.<sup>115</sup> Wenn man nun unterstellt, dass in allen Bereichen einer Kultur mit den jeweils vorhandenen Medien kommuniziert wird, ist es zumindest nicht überraschend, dass dies auch im Bereich der Religion geschieht. Daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, die Religion würde sich ändern, liegt nahe. Zu bedenken ist aber, ob nicht vielmehr einfach nur *mehr* über Religion kommuniziert wird – und diese größere Menge an Kommunikation von immer mehr Menschen wahrgenommen werden kann.

Innerhalb dieser Kommunikation kann nach Knoblauch kaum noch zwischen Religion und Alltagskultur unterschieden werden. Die Religion werde popularisiert, aber auch die Populärkultur nehme Religion auf. (Vgl. 255ff)

Gerade aber diese Offenheit der populären Religion kündigt davon, dass sie ein neues Modell der Religiosität verbreitet. Während die kirchliche Religion vom Modell der Trennung des Sakralen und Profanen beherrscht wird, steht die populäre Religion im Zeichen einer Spiritualität, die zwar Transzendenzen kennt, aber keine

---

<sup>115</sup> In diesem Kontext verweist er auch auf die politischen Dimensionen und andere Modelle, die sich mit Privatheit und Öffentlichkeit auseinandersetzen; unter anderem dem von José Casanova: „Casanovas These einer öffentlichen Religion richtet sich in der Hauptsache gegen den letzten Aspekt der Privatisierungsthese. Wenn er sagt, die Religion sei gar nicht privatisiert, sondern zu einer »öffentlichen Religion« (»public Religion«) geworden, dann meint er damit, dass sich die Religion sichtbar in der gesellschaftlichen Moral und in der öffentlichen Ordnung niederschlägt. Zugleich mischten sich politische Institutionen immer mehr in bislang als privat betrachtete religiöse Angelegenheiten der Menschen ein (Abtreibung, Kopftuch). Diese »religionization« bzw. Politisierung der Religion verstärke sogar noch die öffentliche Rolle der Religion. Anstelle einer Privatisierung hätten wir es mit einer Entprivatisierung zu tun.“ (204)

Zweiteilung der Sphären mehr benötigt. Die populäre Religion bewegt sich über die Grenzen dessen hinweg, was als religiös erkennbar ist, und dessen, was nicht mehr als religiös gilt. (263–264)

Man muss Knoblauch so verstehen, dass die von der Kirche vertretene und markierte Trennung des Religionssystems von allen anderen Systemen in ihrem Verständnis als Institution in Konkurrenz zu den legitimatorischen Ansprüchen der anderen Systeme begründet ist. „Schon die Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf eine allumfassende Kosmologie und Weltdeutung, aber auch die politischen »Ideologien« des 19. Jahrhunderts, also etwa der Sozialismus, der Kommunismus und der Nationalismus sowie ihre Mischformen (der Rassismus, die olympische Bewegung, der wissenschaftliche Sozialismus), bilden Legitimationen, die sich als Äquivalente zur Religion darstellen.“ (77) Liest man hier, dass der von politischen Institutionen vertretene und verbreitete Nationalismus äquivalent zu einer von der Kirche vertretenen und verbreiteten Religion wahrgenommen wurde, dann ist diese Darstellung der Entwicklung der Ausdifferenzierung sehr stark auf die (christliche) Kirche als organisierte Institution fokussiert – und stellt damit einen Bereich dar, der unter den ‚herkömmlichen Religionsbegriff‘ fallen würde von dem Knoblauch aber eigentlich nicht ausgehen möchte. Seine These ist, dass

[a]uch die Entwicklung der Wissenschaft belegt, dass in der Auseinandersetzung mit der Religion neue institutionelle Felder gebildet wurden, die sich nun sogar bislang religiös dominierte Institutionen aneigneten. So hat die neue Wissenschaft die einst religiös verankerten Universitäten übernommen. Ihre Eigenständigkeit verdankt die Wissenschaft auch einer anhaltenden »boundary work«, also der Arbeit einer Abgrenzung zu Grenzbereichen mit religiösen Zügen, wie etwa zur magischen Alchemie, zur Astrologie oder zum Mesmerismus, die mit der Wende zum 19. Jahrhundert ihren Abschluss findet. (77)

Knoblauch will auf die Entgrenzung der Religion hinaus, die er hier als besonders abgegrenzt beschreibt. Gerade diese Abgrenzung und ihr scharfer Vollzug während des 19. Jahrhunderts wird von mir in Frage gestellt. Dass sie um 1800 ‚ihren Abschluss findet‘, möchte ich jedenfalls stark bezweifeln.

Obwohl Knoblauch explizit behauptet, sein Religionsmodell unabhängig von institutioneller Religion zu entwerfen, lässt sich nachweisen, dass es doch immer wieder implizit in Abgrenzung zu – und damit Abhängigkeit von – institutionalisierter und organisierter Religion definiert wird. Er formuliert in einer seiner zentralen Thesen, „dass weder die kirchliche Religiosität noch die

Spiritualität auf ein eingegrenztes Milieu beschränkt bleiben, sondern eine neue Form annehmen, deren Inhalt derzeit als Spiritualität auftritt.“ (117) Damit erfasst er etwas, das als Religion oder Spiritualität unabhängig von Organisationen und institutionellen Strukturen scheinbar *neu* ist und sich über die Merkmale von Spiritualität bestimmen lässt. Seine Fokussierung liegt auf der Gegenwartsreligiosität, die Untersuchung eines historischen Gegenstandes würde er aber wohl auch nicht ausschließen. Für Knoblauch ist Spiritualität an dieser Stelle ein „passender Ausdruck, nicht nur weil er weiter ist als das New Age, sondern auch, weil er die christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen mit einbezieht“ (119). Für mich ist es ein passender Ausdruck, weil er keine Bestimmung von Alternativität braucht und damit keine an Institutionen gebundene Abhängigkeit eingeht, sondern zunächst von den Erfahrungskommunikationen ausgeht.

Die Unabhängigkeit des Religionssystems von anderen Systemen macht Knoblauch aber an der Veränderung legitimatorischer Abhängigkeitsverhältnisse fest: „Wie immer man das eigentlich Religiöse des religiösen Subsystems genau definieren will – sicher ist, dass die Religion nicht mehr die Funktion der Legitimation anderer gesellschaftlicher Subsysteme übernimmt.“ (21)<sup>116</sup> Kritisch anzumerken ist hier, dass es aus der Perspektive des übergeordneten Gesellschaftssystems in der Systemtheorie eigentlich nicht um die Legitimation, sondern um die *Unterscheidbarkeit* der Systemcodes und die mögliche Überschneidung von Systeminhalten wie -umwelten der einzelnen Subsysteme geht – sofern man (die) Gesellschaft aus einer soziologischen Metaperspektive analysieren will. Wenn Knoblauch also von einer schwindenden Legitimation der anderen Gesellschaftssysteme durch die Religion ausgeht, dann denkt er von den Institutionen (bzw. Organisationen) her. Diese sind es nämlich, die in der Systemtheorie als einzige direkt mit anderen Systemen kommunizieren und so auch Einfluss auf diese nehmen können.<sup>117</sup> Religion ist bei Knoblauch an dieser Stelle somit gleich Organisation.

---

<sup>116</sup> „Das Recht bedarf keiner Berufung mehr auf göttliche Instanzen, auch die Wissenschaft kommt ohne religiöse Legitimation aus – was vielfach sogar für die universitäre Theologie gilt, die sich zunehmend als »Religious Studies« versteht, um international forschen zu können.“ (21)

<sup>117</sup> „Während Interaktionssysteme ihre Umwelt nur über eine Aktivierung von Abwesenden und nur über eine Internalisierung der Differenz von anwesend/abwesend berücksichti-

Daraus ergibt sich ein weiterer Kritikpunkt. Knoblauch spricht von einer Entgrenzung von Religion, die aber nur objektsprachlich fassbar ist (wie er es etwa an einem von Eileen Barker zitierten Modell der Verhältnisse von Religion und Spiritualität [vgl. 121ff] verdeutlicht), definiert aber gleichzeitig die Unabhängigkeit des Religionssystems mittels systemtheoretischer Annahmen. Damit bietet sich der Bogenschlag zurück zur Differenzierungstheorie an, denn diese geht von einer Trennung der Bereiche aus. Knoblauch vermutet mit der Verwischung der Grenzen eine Entdifferenzierung, die er in den politischen und politisch-religiösen Bewegungen und Entwicklungen seit den 1960er Jahren ausmacht. Die Veränderung der Religion finde in verschiedenen Bereichen statt: Allgemein verändere sich die Wahrnehmung dessen, was als Religion angesehen wird und Organisationen (wie Institutionen oder auch der Staat) übernähmen religions(-äquivalente) Funktionen. Die entscheidende Veränderung sieht er aber in der Veränderung des kommunikativen Transportes religiöser oder spiritueller Transzendenzerfahrungen (im Sinne von Schütz und Luckmann), wofür er den Begriff der populären Religion einführt. Zu fragen ist, inwieweit hier verschiedene Ebenen miteinander vermengt werden, d. h. nicht sauber zwischen der individuellen Wahrnehmung von Religion und den in der Systemtheorie als solche definierten Institutionen als Funktionsträger autopoietischer Systeme getrennt wird. Die Veränderung der Religion, so die Knoblauch kritisch aufnehmende These, ist eine Veränderung, die von den Gesellschaftsteilnehmern als solche wahrgenommen und auch bewertet werden kann. Die Analyse-kategorie Religion sollte sich innerhalb einer Untersuchung aber nicht ändern, sondern auf die mögliche Veränderung des *Umgangs mit Religiosität* hinweisen.

Knoblauch spricht von Religion im Sinne der durch Institutionen und Organisationen geprägten und verbreiteten Form von Religion und im Gegensatz dazu von einer durch das Individuum geprägten Spiritualität. (Vgl. 78–80) Dort, wo sich in der populären Kultur diese beiden Gegensätze treffen und überschneiden, spricht er von populärer Religion. Im Endeffekt bezeichnet Knoblauch damit aber keine neue Form von Religiosität, sondern beschreibt nur die (vielleicht

---

gen können, haben Organisationen *zusätzlich* die Möglichkeit, *mit Systemen in ihrer Umwelt zu kommunizieren*. Sie sind der einzige Typ sozialer Systeme, der diese Möglichkeit hat, und wenn man dies erreichen will, muß man organisieren.“ Luhmann 1998: 834; Hervorh. im Original.

neuen) Formen der kommunikativen Vermittlung von Religion. Der ‚herkömmliche‘ Religionsbegriff bleibt insofern *unangetastet*, als er ihn einfach als Bezeichnung der organisierten Religion, also mehr oder weniger als Institutionsbezeichnung bestehen lässt. Damit drückt sich die letztlich doch vorhandene Abhängigkeit seines Konzepts von den *älteren*, d. h. von den christlichen Institutionen her gedachten Konzeptionen von Religion aus. Das ist schade, denn allein schon mit der Zentralsetzung der (Kommunikation über) Transzendenz-erfahrung und individuellen Rekomposition von Religiosität sind Merkmale benannt, die gar nicht in Abhängigkeit von (religiösen) Institutionen gedacht werden müssten.

Knoblauch schwankt aber immer wieder zwischen einer explizit geäußerten Abgrenzung von einem durch Institutionen definierten Religionsbegriff und der impliziten Ausrichtung seines alternativen Konzepts am ‚herkömmlichen‘ Verständnis. Dies drückt sich besonders in seiner Verwendung des Begriffes ‚alternativ‘ aus. Beispielsweise parallelisiert er die Wahrnehmung von New Age und Esoterik mit von der Politik und universitären Medizin als alternativ angesehenen Heilpraktiken. (Vgl. 107) Dies erscheint auf den ersten Blick logisch, da es eine im Wissenschaftssystem und in der Politik als legitim oder orthodox angesehene Medizin gibt, gegenüber der sich Alternativangebote darstellen. Überträgt man das nun auf Religion, dann müsste man *wissenschaftlich* und *politisch* eine Religionsorganisation als normal und deshalb legitim ansehen (das wäre gleichzusetzen mit der universitären Medizin), welcher gegenüber sich andere Religionen als alternativ darstellen. Religionswissenschaftlich wird eine solche *Normsetzung* aber abgelehnt, weil sie aufgrund der impliziten Ab- und Aufwertung bedenklich erscheint.

In der genaueren Darstellung des New Age zeichnet Knoblauch in aller Kürze nach, wie sich die „Untergrundbewegung“ (110) von den USA aus nach Europa und Deutschland in den 1980er Jahren ausgeweitet hat. Über spezifische Nichtanerkennung als Wissenschaft und als Religion spricht er hier von Alternativität und hebt den nichtorganisatorischen Netzwerkcharakter hervor. (Vgl. 110ff) Eine weitere Bestimmung von Alternativität erfolgt allerdings über die Verbindung mit der „damals starken alternativen Szene“ (113) und der ökologischen Bewegung. (Vgl. 112ff) Darüber hinaus zeichne sich die Alternativität auch durch die Marginalität der Akteure aus (vgl. 114). „Indem das New Age eine »bewusstere« Lebensführung forderte, hatte es eine wahlverwandtschaftliche

Nähe zu genau den Gruppen, die zwar über Wissen verfügten, nicht aber dem gewohnten Lebensstil folgten.“ (114) Die Akteure des New Age waren in der breiten Masse aus der gehobenen Mittelschicht mit Bildungshintergrund, aber ohne wirtschaftliche Ambitionen – zumindest nicht in einem rein monetären Sinne. (Vgl. 114)

Andersherum verwendet Knoblauch im Kontext von Esoterik, New Age und Okkultismus die recht unspezifische Bezeichnung „Renaissance der Religion“. (100) Zuvor war Religion ein für Organisationen und Institutionen reservierter Begriff von dem andere Formen von Religion als alternativ abgegrenzt wurden. Nun sind Esoterik, New Age und Okkultismus aber doch Teil einer ‚Renaissance der Religion‘, die nicht mit alternativ attribuiert ist. Die Schlusssätze eines Buches sollte man wohl nicht zu sehr überstrapazieren. Doch gerade darin scheint die Grundhaltung des Autors am deutlichsten durch. Die Kirchen sind für ihn weiterhin die ‚global players‘ im Bereich der Religion und er endet damit, dass er die Entwicklung in der Religion in den letzten 50 Jahren mit populäre Religion und Spiritualität bezeichnen will, (vgl. 283) beschreibt aber häufig institutionelle Entwicklungen und Veränderungen. Dies scheint nicht recht passen zu wollen, denn wenn er die Institution als Träger von Religion definiert, braucht er keine neuen Begriffe. Wenn er aber die Religion unabhängig von Institutionen definiert, sollte er auch nicht in Abgrenzung von (oder in Bezugnahme auf) Institutionen argumentieren.

#### **4.1.2.2 Populäre Spiritualität und Transzendenz erfahrungskommunikation**

Mit dem Konzept der Transzendenz erfahrungskommunikation und den Merkmalen (populärer) Spiritualität hat er das Modell vorgezeichnet, das in einer konsequenten Ausarbeitung zu einem Religionskonzept führen kann, mit dem Religion unabhängig von Institution und losgelöst von objektsprachlichen Kategorisierungen beschrieben werden kann.

Der Begriff der Transzendenz erfahrung ist darin zentral und er wird von Knoblauch noch einmal näher eingegrenzt. Er sieht darin als religionsübergreifende Gemeinsamkeit die „Nicht-Alltäglichkeit“ (148) oder auch alltägliche Kontraintuitivität. Hierbei seien die „Erfahrungen [...] kommunikativ überformt“ (148), wie es beispielsweise bei der biographischen Deutung von Konversions-

erlebnissen deutlich zu sehen sei, bei denen die Konversion zum zentralen Ereignis wird, demgegenüber das Leben in vorher und nachher unterteilt wird. Dass eine Erfahrung als transzendent angesehen wird, hängt für Knoblauch mit der „sozialen Anerkennung“ (149) zusammen. Diese Anerkennung wird einerseits durch die Verbreitung solcher Erfahrungen und der Kommunikation darüber bedingt, aber andererseits auch durch die Art, wie die Kommunikation medientauglich und damit öffentlichkeitswirksam aufbereitet wird. (Vgl. 150) Die Frage der Anerkennung ist von der Kultur abhängig. Dort muss sie aber (potenziell) „auch für Andere wahrnehmbar“ (151) sein, „die nüchtern, wach und vernünftig sind“ (151), um in der Alltagskultur akzeptiert zu werden.

Beispiele für eine populäre Spiritualität, in der eine solche Wahrnehmung in der Alltagskultur stattfindet, findet Knoblauch in der gesellschaftlichen Anerkennung alternativer Heilmethoden, die von Ärzten und Medien gleichermaßen verbreitet und kaum noch als religiös betrachtet werden. (Vgl. 166ff) Ayurveda, Feng Shui und Yoga sind die ersten drei Beispiele, die er nennt, welche über die Medien des 20. Jahrhunderts verbreitet und von prominenten Popkulturpersonen vertreten wurden. Die Sprache, in der die neuen spirituellen Formen kommuniziert werden, speist sich aus Schlüsselbegriffen wie ‚Harmonie‘, ‚Gleichgewicht‘, ‚Mit-sich-eins-Sein‘, ‚Sich-selber-Sein‘, ‚eine Beziehung herstellen‘, ‚Wachsen‘, ‚Aus-sich-Herausgehen‘, ‚In-sich-Hineinsehen‘ und ‚Auf-seinen-Körper-hören‘ (vgl. 185). Für Knoblauch ist die Feststellung wichtig, dass sich Spiritualität heute nicht mehr von institutioneller Religion abgrenzt, sondern diese einbindet und in dieser eingebunden wird. (Vgl. 185) ‚Energie‘ und ‚Schwingung‘ könne dabei als gemeinsamer und/oder sich vermischender religiös-spirituellem Sprachcode fungieren. (Vgl. 186) Die profane und sakrale Architektur durchdringe sich gegenseitig, so dass auch hier Unterscheidungen immer schwerer fallen. (Vgl. 187) Eine Subjektivierung der ‚Atmosphäre‘ trete ein, die nicht unbedingt zur großen Transzendenzerfahrung führe, aber daran teilhaben ließe. (Vgl. 187ff) Und besonders: „für die populäre Spiritualität genügt der Verweischarakter, der das Transzendieren gleichsam nur leer andeutet.“ (189) Spiritualität wäre demnach der Verweis auf etwas Verweisendes als das Besondere, das je nach Individuum anders werden kann – aber nicht gefüllt werden muss. Was hier als populäre Spiritualität beschrieben wird, weise eine große Überschneidung mit dem auf, was als Wellness bekannt ist. (Vgl. 190f)

Knoblauch stellt fest, dass alle Bewegungen, die im Alltag unter die Kategorien Fundamentalismus, New Age und Spiritualität fallen, auffällige Gemeinsamkeiten aufwiesen (Vgl. 81ff) Diese seien: ein „religiöse[r] Positivismus bzw. [ein] religiöse[r] Materialismus“ (81); die Anerkennung der „Autorität einer Wissenschaft“ (81), wobei diese Wissenschaft auch eine „etwas andere“ (81) als im gegenwärtigen Wissenschaftssystem anerkannt sein kann (Kreationismus und Grenzwissenschaften sind Beispiele dafür); „eine »demokratische« Form der Religiosität, die sich kaum oder so wenig wie möglich institutionalisierten und bürokratisierten Kontrollen unterordnet“ (82); die Suche nach der einen „Form des umfassenden Sinns“ (82) für das Individuum; das Ziel der „persönliche[n] Transformation“, der „psychosomatischen (Wunder-)Heilung“ oder der „persönliche[n] Art der Offenbarungserfahrung“ (alle 82).

Wie eine Reformulierung von Peter Bergers *Zwang zur Häresie*<sup>118</sup> mutet die Vermutung an, dass die „Kompartimentalisierung“ (127) der Gesellschaft nach einfachen Lösungen rufe, die über die Sinnorientierung der Spiritualität gewährleistet werden könne. (Vgl. 126f) „Zum Zweiten erzeugt sie die Ganzheitlichkeit, weil sie nicht nur eine Rolle oder eine Funktion des Menschen betrifft, sondern den »ganzen« Menschen anspricht, indem sie Psyche, Gesundheit, Körper, soziale Beziehungen und sogar die Politik miteinander verknüpft. Besonders deutlich wird diese ganzheitliche Ausrichtung im Falle der höchst erfolgreichen »alternativ«-medizinischen Praktiken, wie Homöopathie, Ayurveda oder Yoga, die als spirituell gelten, weil sie das Heilen aufs Ganze des Lebens beziehen.“ (127; Hervorh. K.B.) Für ein von Institutionen losgelöstes Modell im Anschluss an Knoblauch ist seine Definition der ganzheitlichen Spiritualität von besonderem Interesse:

Ganzheitlich ist die Spiritualität damit in einem soziologischen Sinne: Der Spiritualität geht es auch um eine Überwindung der funktionalen Differenzierung, die Religiöses im »Feld« der Religion, Gesundheit in dem der Medizin und Wissen in dem der Wissenschaft ansiedelt. (Ein Ausdruck dieser »ganzheitlichen« Differenzierung ist deswegen auch die »alternative Wissenschaft«, also etwa der »Kreationismus«, die verschiedenen ganzheitlichen, alternativen oder Grenzwissenschaften.) Ganzheitlichkeit lässt sich also vor dem strukturellen Hintergrund der institutionellen

---

<sup>118</sup> Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (Durchges. und verb. Ausg. der 1980 bei Fischer ersch. dt. Ausg.), Herder, Freiburg im Breisgau 1992.



Differenzierung verstehen, die sie voraussetzt und auf die sie (keineswegs ausdrücklich) Bezug nimmt. Dieser Bezug ist keineswegs kritisch und rational. Vielmehr »beseelt« die Spiritualität als Erfahrungs- und Handlungsform den ganzen Menschen in den verschiedensten Lebensbereichen. (127)

Spiritualität wird von Knoblauch als eine außergewöhnliche Erfahrung charakterisiert (vgl. 130), wodurch die von ihm auch explizit gemachte Assoziation zu Max Webers Konzept von religiöser oder charismatischer Außeralltäglichkeit geweckt wird. (Populäre) Spiritualität ist für ihn eine Teilmenge der populären Religion. Damit gibt er die Unterscheidung zwischen Religion und alternativen Formen von Religion nicht auf, sondern erweitert eigentlich nur den Religionsbegriff, damit auch diese Formen nun darunter fallen können. Die Popularität der Religion drücke sich in der Vermischung von Hoch- und Volkskultur (vgl. 194) aus, wie sie in der Werbung und im Marketing vollzogen wird, auch wenn dies nur ein beispielhafter Bereich sein soll. (Vgl. 198) Knoblauch geht von einer vorhandenen Gleichzeitigkeit einer Volks- und einer Populärkultur im Bereich der Religion aus. Grundlegend soll sein Religionsbegriff *kulturübergreifend* funktionieren. Die *kulturspezifische* Ausprägung in der Gegenwartsgesellschaft drückt er durch die Erweiterung *populäre* Religion aus, deren institutionelle Trägergruppe die (neuen) Medien seien.

#### **4.1.2.3 *Erweiterte Kritik am Konzept der Populären Religion im Anschluss an Annette Wilke***

In ihrem Artikel zu den Ergebnissen des Religionsmonitors 2008 geht Annette Wilke unter anderem kritisch auf den Standpunkt Hubert Knoblauchs ein.<sup>119</sup> Was ich in engerem Bezug auf Knoblauch angemerkt habe, formuliert sie als allgemeinere These, „dass sich nicht nur in der Empirie ein Formenwandel des Religiösen ereignet hat, sondern sich auch ein Formenwandel soziologischer Deutungsmuster nachweisen lässt, die sich dem religiösen Wandel, der sozusagen ‚unsichtbar‘ und schleichend als ‚alternative Religiosität‘ begann und immer stärker auch ‚sichtbar‘ zu einem Teil des religiösen Mainstream wurde, zunehmend anpassen mussten.“ (24)

---

<sup>119</sup> Wilke 2010 (wie Anm. 2). Die im Folgenden angeführten Seitenzahlen in runden Klammern beziehen sich hierauf.

Wilke macht auf etwas aufmerksam, wofür der Mesmerismus in dieser Arbeit ein Beispiel ist:

Mit Blick auf die allgemeine Religionsgeschichte kann hinterfragt werden, ob das, was als typisch modern gilt, wirklich so modern ist oder sich vielmehr bereits in der Vergangenheit im Christentum findet und insbesondere in anderen Kulturen der Welt, z.B. Indien. [...] Auch die Theorie des Formenwandels hat i.d.R. allzu einseitig nur Europa-immanente Erklärungen geltend gemacht und zu wenig Moderne als kulturelle Horizonterweiterung, Entgrenzung von Kultur und Transnationalisierung der Weltanschauung ins Auge gefasst. (25)

Sie spielt damit auf eine, den Modernetheorien möglicherweise inhärente, „Geschichts- und Kulturvergessenheit“ (24–25) an.

Die Strukturmerkmale des Spiritualitätsbegriffs Knoblauchs stellt sie zusammengefasst dar (vgl. 17) und leitet damit zu ihrer Beobachtung bezüglich der Interpretationen der Daten des Religionsmonitors 2008 über. Diese würden mehr den vorgefertigten Theoriekonzepten angepasst, als dass aus den Daten neue Theorien gewonnen würden. (Vgl. 37) Sie kommt zu dieser Beobachtung, weil andere prominente Interpreten der Zensusdaten zu sich widersprechenden Ergebnissen kommen: „In diesen teilweise stark kontroversen Interpretationen spielen unterschiedliche theoretische Positionen, Akzentsetzungen und implizite Religionsbegriffe eine Rolle – hier die Religion primär als lebensweltliche Praxis, Transzendenzerfahrung und Produzentin von subjektivem und gesellschaftlichem Sinn (Knoblauch, Langendörfer), dort primär als Kirche, Institution und kollektive Gestalt und Produzentin von normativer Ordnung (Gabriel, Casanova, Pollack), aber ebenso spielen Rhetoriken, wissenschaftliche Traditionslinien und persönliche Relevanzsysteme in die Analysen mit hinein.“ (38) Meinem Eindruck nach müsste Knoblauch zum Teil auch zur zweiten von ihre genannten Kategorie, den ‚Religion-als-Kirche‘-Positionen gerechnet werden, da er sich doch sehr an seinem ‚herkömmlichen‘ Modell von Religion orientiert.

Wilke spielt auf die Biographie Knoblauchs als Luckmann-Schüler und Kind der ‚Baby-Boomer-Generation‘ an um zu erklären, warum dieser weniger ‚Berührungängste gegenüber alternativer Spiritualität‘ habe und kritisiert seine These, dass wir uns auf ‚dem Weg zu einer spirituellen Gesellschaft‘ befänden. (Vgl. 39–40)

Wie auch Knoblauch arbeitet sich Wilke zentral an der Säkularisierungsthese und ihrer Haltbarkeit sowie Anwendbarkeit ab. Zu den wichtigsten Ergebnissen, die aus den Daten des Religionsmonitors gezogen werden können, zählt ihrer

Ansicht nach, dass wir es mit „einer ausgeprägten Pluralisierung des religiösen Feldes“ (41) und einem „Vorherrschen selbstbestimmter Religion/Spiritualität in der gelebten Praxis, sowie [der] breitere[n] Verbreitung dieses Phänomens als bisher angenommen“ (42) zu tun haben.

Aspekte der Spiritualität, wie sie Knoblauch beschreibt und in Form *populärer* Spiritualität als spezifisch gegenwärtig charakterisiert, lassen sich, so meine These, auch schon am Mesmerismus und anderen Bewegungen im 18. und 19. Jahrhunderts zeigen. Hier, wie auch im Spiritismus des 19. Jahrhunderts, kann vermutlich durchaus von einer Subjektivierung gesprochen werden.

Der Religionsmonitor bestätigt eigentlich nur, was qualitative Forschung schon seit drei bis vier Jahrzehnten wusste (und legitimiert damit quantitativ die Relevanz individuumszentrierter Forschung, in der eben die befragten Individuen auch über sich hinausweisen auf allgemeine oder weniger allgemeine Trends). Die Typen ‚jeder ein Sonderfall‘ (‚jeder seine eigene Kirche‘), ‚Religionskomponist‘, alternative Spiritualität, gehören heute mit zum allgemeinen Mainstream und haben schleichend und unsichtbar den Religionsbegriff umdefiniert, selbst wenn sie sich religionslos nennen. Dies wird z.B. in Edgar Allan Poes Mesmerismus-Romanen Mitte des 19. Jahrhunderts deutlich, wo die Macht des Bewusstseins und ein energetisches Fluidum religionsanaloge Züge annahmen. (43)

Mit Poes Romanen sind sogar relativ späte Ausprägungen bzw. Gesellschaftsbeobachtungen angesprochen, die sich schon Ende des 18. Jahrhunderts im Kontext des animalischen Magnetismus und Swedenborgianismus beschreiben lassen. Dass sich im Mesmerismus für die Religionswissenschaft und für die Religionsgeschichte (Europas) ein relevanter (und laut Hanegraaff ja ‚nicht zu unterschätzender‘) Gegenstand findet ist nichtsdestotrotz auch der Religionskonzeption von Schütz und Luckmann zu verdanken, in deren direkter Folge Knoblauch sein Konzept entwickelt.

Wilke weist darauf hin, dass schon Luckmann sich großer Kritik ausgesetzt sah, da sein Transzendenzbegriff alles zu Religion werden ließ und sich das Verhältnis von Religion und Säkularisierung scheinbar umdrehte. (Vgl. 55) „[D]ennoch war diese Religionsdefinition sehr leistungsstark, denn sie konnte auch politische Ideologien als Religionsäquivalente wahrnehmen und war geeignet, moderne Spiritualität überhaupt als Religion zu würdigen, denn Luckmanns Überlegungen zur Religion in der Moderne war auf diese unmittelbar übertragbar.“ (55)

In der weiteren Ausarbeitung Knoblauchs werde es möglich, zuvor als anti-modern geltende den Alltag überschreitende (*transzendierende*) Phänomene als gerade modernetypisch zu denken (vgl. 57f) und zu zeigen, dass es eben nicht um einen (von den Kirchen gern so konstruierten) Gegensatz von Spiritualität und Religion geht, sondern um eine *Entgrenzung* und *Ganzheitlichkeit*. Wilke gesteht Knoblauch in diesem Artikel zwar etwas zu viel zu, indem sie suggeriert, er würde das institutionalisierte Modell von Religion aufgeben, doch ist es ihre hier formulierte Forderung, die als Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit angesehen werden kann:

„Aus religionswissenschaftlicher Sicht wäre manches noch zu sagen – historisch wie auch systematisch. So sind die Anfänge moderner Spiritualität schon im 19. Jahrhundert greifbar, und vieles, was die Soziologen als modern behaupten, ist es mit Blick auf die Religionsgeschichte doch nicht.“ (62)

#### **4.1.3 Zusammenfassung der Kritik und des Religionskonzeptes**

Hubert Knoblauch fasst gegen Ende seines Buches alle ihm wichtig erscheinenden Merkmale der Populären Religion zusammen, die sich größtenteils mit den oben genannten Merkmalen des Religionskonzeptes decken und diese ergänzen. (Vgl. Knoblauch 2009: 265–271) Die Populäre Religion sei nicht auf einen Ort (wie z. B. den Kirchenraum) und einen Gruppenkontext (wie z. B. einen jeweils bestimmten Verein) beschränkt; in ihr werde die *populäre* Religiosität (wie beispielsweise Ufo-Glaube) integriert; es finde eine Aufnahme populärer Kommunikationsformen (wie z. B. in Form von Massenevents und Internetkommunikation) statt; Sakral und Profan würden entkontextualisiert (d. h. die beiden Bereiche würden im Alltag nicht [mehr] markiert bzw. bewusst voneinander getrennt; sie würden [manchmal bewusst] eher nicht getrennt); es finde eine Abwanderung religiöser Themen und Formen in die Allgemeinkultur statt (wie sich an Ritualen rund um den Tod verdeutlichen lasse); die Grenzziehung zwischen religiösen und nichtreligiösen Inhalten werde zunehmend schwieriger (etwa in Hybridformen wie Gothic); Populäre Religion sei globalisiert und internationalisiert; sie sei als netzwerkartig strukturierter weltweiter Markt beschreibbar.

Anhand dieser Merkmale wird es möglich zu behaupten, dass institutionelle Religionsorganisationen in die Lage gebracht werden zu sehen, dass sie nicht Religion *sind*, sondern einen Standpunkt *zu* Religion vertreten müssen: „Noch

mehr, man könnte sagen, dass die organisierte Form der Religion weltweit einen einheitlichen Ausdruck findet, da überall auf der Welt nun institutionelle Regelungen getroffen werden müssen, wie mit der »Religion« umzugehen sei“.  
(Knoblauch 2009: 267) Die populäre Spiritualität ist Teil der Populären Religion. „Spiritualität bedeutet nicht die Einzigartigkeit, sondern eher die »Authentizität« der Erfahrung in dem Sinne, dass sie selbst am eigenen Leib gemacht werden – also subjektiv sind.“ (Knoblauch 2009: 271) Knoblauch stellt daher selbst fest, dass es eigentlich nicht um eine Veränderung der Religion geht, sondern um eine Veränderung der (soziologischen) Untersuchung von Religion, die sich nun auf den Einzelnen und nicht mehr länger auf die Gruppen stützt.

Knoblauch spricht in unterschiedlichen Zusammenhängen von Alternativität und meint damit verschiedene Dinge. Die grundsätzliche Kritik daran ist, dass etwas Alternatives sich nur alternativ in Abhängigkeit von einer Norm definieren kann. Eine bestimmte Religion als Norm zu setzen, der gegenüber eine andere *Religion* als alternativ deklariert würde, widerspricht aber einem nicht in dieser Weise wertenden religionswissenschaftlichen Zugang. Sofern der Begriff überhaupt verwendet werden sollte, müsste er so verwendet werden, dass mit ihm etwas attribuiert wird, das nichtreligiös bzw. keine Religion ist. Fußball wäre insofern möglich als alternativ zu Religion zu beschreiben, nicht aber Wicca zu Bahai.<sup>120</sup> Nur in *diesem* Sinn wird in der vorliegenden Arbeit gefragt, ob Mesmerismus als Religionsalternative beschrieben werden kann.

Ob alternativ oder nicht, Spiritualität ist für Knoblauch – neben der Transzendenzerfahrung – die wichtigste Kategorie zur Beschreibung dessen, was er als Populäre Religion versteht. Genau mit diesem Begriff scheint er nämlich eine von Institutionen unabhängige Kategorie etablieren zu wollen, die durch die Nichtbeschränkung auf ein bestimmtes Milieu ebenso unabhängig von den historischen Definitionen von Spiritualität geprägt ist. Auch wenn er es nur an zwei

---

<sup>120</sup> An dieser Stelle wird auch der Unterschied zur objektsprachlichen Wahrnehmung deutlich: Für eine Wicca-Anhängerin könnte die Bahai-Religion möglicherweise eine Alternativ-Religion darstellen. Aus soziologischer Perspektive wäre ihr möglicher Entscheidungsspielraum aber nicht zwischen Religion und Alternativ-Religion, sondern zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften, in denen Kommunikation über Religion und Transzendenzerfahrungen stattfindet. Würde sie überlegen nicht mehr an der Wicca-Kommunikation teilzunehmen und explizit als Ersatz für diese Handlung einem Sportverein beitreten, könnte man diesen aus der Metaperspektive in diesem Zusammenhang als Religionsalternative bezeichnen. Der Gegensatz wäre dann Religion zu Nichtreligion.

Stellen kurz anschneidet, ist er so zu verstehen, dass er auch historische Milieuunterschiede einbezieht. Besonderes Merkmal der Spiritualität ist für Knoblauch die Ganzheitlichkeit. Ayurveda, Yoga und andere Formen als alternativ bezeichneter Heilpraktiken, sind die Beispiele, die er nennt, „die als spirituell gelten, weil sie das Heilen aufs Ganze des Lebens beziehen“. (Knoblauch 2009: 127) Die Parallele zum Mesmerismus wird hier durch genau diese Heilkonzeption, die sich auf den ganzen Körper, die Seele, das Leben und die Gesellschaft bezieht, deutlich. Neben den schon genannten Merkmalen der Spiritualität führt Knoblauch ein weiteres an: Der Verweis auf das Transzendieren um seiner selbst willen. Anhand des Mesmerismus wird gefragt, inwiefern dort solche Verweise auftauchen und ob diese als Zeichen für Spiritualität dienen können. Der Mesmerismus(-begriff) *selbst* würde dabei innerhalb der Rezeptionsgeschichte zum Transzendenzverweis.

Den Bereich der Wellness führt Knoblauch an, um auf den der ‚modernen Weltanschauung‘ entgegengesetzten symbolischen Code der Spiritualität hinzuweisen. Dies erscheint seltsam, ist doch von verschiedener Seite schon gezeigt worden, dass Esoterik und Religion genauso zur Aufklärung gehören wie (die dazu nicht als Gegensatzpaar zu verstehende) Wissenschaft und Rationalität.<sup>121</sup> Wiederum ist meine These, dass mit dem Mesmerismus zumindest *ein* Gegenbeispiel angeführt werden kann, anhand dessen sich zeigt, dass in einer sich als aufgeklärt (und damit modern, wenn man dies als einen Teil der Defini-

---

<sup>121</sup> Hingewiesen sei an dieser Stelle auf das *Interdisziplinäre Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung* in Halle (Saale), das sich u. a. dem Thema Aufklärung und Esoterik widmet. Monika Neugebauer-Wölk schreibt in ihrer Einleitung zu dem Sammelband *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation* (Niemeyer, Tübingen 2008): „Aufklärung ist nur selten areligiös – sie fordert vielmehr neue Rahmenbedingungen oder setzt neue, erweiterte Grenzen der religiösen Selbstentfaltung.“ (26) „Esoterik ist einer der Katalysatoren aufgeklärten Denkens, wird attraktiv eben auch dadurch, dass die Anhänger dieser Glaubensform ihr eigenes Weltbild häufig gar nicht als einen Ausdruck von Religion, sondern als Wissen verstehen, als eine privilegierte, ‚höhere‘ Form des Wissens.“ (Neugebauer-Wölk 2008: 27) Wouter Hanegraaff schreibt in *New Age Religion and Western Culture* (1996) im Kontext von Swedenborgianismus und Mesmerismus: „Spiritualism, in other words, was a religion perfectly suited to modern secular democracies: not only did it promise “scientific” proof of the supernatural, but its science was non-elitist as well. In principle, every civilian could now investigate the supernatural for him/herself, without the need to rely on religious or scientific authorities.“ (Hanegraaff 1996: 439)

tion von Moderne annehmen möchte) verstehenden Weltanschauung Transzendenzerfahrung, Ganzheitlichkeit und Spiritualität, in den ausgeführten Verständnissen dieser Begriffe, zentral verankert sind und damit *Teil* und nicht Gegensatz der Moderne sind.

Im Gegensatz zu Knoblauchs Buch geht es in dieser Arbeit also *nicht* um die Erweiterung eines Religionsbegriffes, der neben der von ihm so benannten, ‚herkömmlichen Religion‘ auch ‚alternative Religion und Spiritualität‘ umfasst. Es geht um die *Begrenzung* des Religionsbegriffs, indem die Transzendenzerfahrungskommunikation als wichtigstes Merkmal angenommen wird. Die Abhängigkeit der Erfassung von Religion von institutionalisierter Religion oder einer als Norm verstandenen Religion, zu der andere als alternativ beschrieben werden müssten, entfällt damit. Dies ist eine Uminterpretation der *Beweisführung* Knoblauchs hinsichtlich der aufgrund der quantitativen gesellschaftlichen Relevanz bestehenden Notwendigkeit der Integration ‚alternativer Spiritualität‘ in den Religionsbegriff. Seinem Konzept folgend werden Transzendenzerfahrungskommunikation und die Merkmale von Spiritualität als *die* zentralen Strukturmuster verstanden, mit Hilfe derer Religiosität und (nichtreligiöse) Alternativen dazu kategorisiert werden können. Knoblauchs Konzept wird also nicht vollständig abgelehnt.

Einer der beiden wichtigsten Marker der Veränderung der Religion hin zur Populären Religion ist für Knoblauch die Veränderung der gesellschaftlichen Kommunikation. Damit meint er die Auflösung oder Verschiebung der Bereiche der privaten und öffentlichen Kommunikation sowie die unter anderem dadurch ermöglichte global vernetzte quantitative Steigerung der Kommunikation über Religion und über Transzendenzerfahrungen. Aber hat sich damit Religion verändert? Hat sich nicht vielmehr nur der Ort geändert, an dem über Religion kommuniziert wird? Wenn Religion erst in der Kommunikation über Religion und über Transzendenzerfahrungen analysierbar wird, stimmt die Annahme der quantitativen Zunahmen sicherlich. Die Form der Kommunikation hängt auch mit den zur Verfügung stehenden Medien ab. Dies gilt aber für alle gesellschaftlichen Bereiche und nicht nur für die Religion. Man könnte unsere Kultur zum Beispiel als populäre Kultur definieren, innerhalb derer Religion auf kulturspezifische Weise kommuniziert wird. Objektsprachlich ist die hier kommunizierte Religion als populäre Religion wahrnehmbar. Metasprachlich handelt es sich aber um Religion innerhalb der populären Kultur.

Die Vermischung der Religion mit den zuvor von Religion getrennten kulturellen Bereichen ist das zweite der beiden zentralen Merkmale der populären Religion Knoblauchs: In der Populärkultur würde Religion unmarkiert aufgenommen und innerhalb von Religion würden populärkulturelle Elemente (wie etwa interaktive Kommunikationsformen) integriert. Es finde damit eine Entgrenzung statt, durch die Religiosität nicht mehr von anderen Bereichen getrennt wahrgenommen wird. Für den Mesmerismus ist zu fragen, ob hier nicht auch schon kulturelle Bereiche mit Religion vermischt sind, die als eigentlich getrennt gelten, so dass die Beobachtung Knoblauchs zumindest historisch ausgedehnt werden muss.

Knoblauch geht scheinbar nicht über die Selbstbeschreibungen der Akteure hinaus und kommt deshalb zu einem undifferenzierten Modell, das in einer unklaren Abhängigkeit vom ‚herkömmlichen Religionsbegriff‘ steht und diesen in Richtung der genannten Merkmale der Populären Religion erweitert. Denkt man die Ansätze Knoblauchs hinsichtlich der Transzendenzerfahrungskommunikation und Spiritualität aber konsequent weiter, wird die Religionsdefinition vollständig unabhängig von Institutionen.

Auf diese Weise gewinnen auch die Feststellungen von Wilke, dass nämlich die von Knoblauch als spezifisch gegenwärtig charakterisierte populäre Spiritualität durchaus historisch auch schon im 19. Jahrhundert anzutreffen sein kann, verstärkt an Gewicht. Die den Alltag transzendierenden religiös-spirituellen Phänomene (wie sie in der Kommunikation gedeutet werden können) wären nicht antimodern, sondern vielmehr modernetypisch. Die Moderne wäre damit durch Entgrenzung und Ganzheitlich ausgezeichnet. Nicht erst in den letzten 40 bis 50, sondern mindestens seit den letzten 150 bis 200 Jahren lässt sich damit produktiv mit der Definition von Religion über die genannten Merkmale umgehen.

Am Beispiel des Mesmerismus wird deshalb gefragt, inwiefern dieser als über Transzendenzerfahrungskommunikation, Ganzheitlichkeit und Entgrenzung geprägt beschrieben werden kann: Welche Grenzen oder Überschneidungsfelder können beschrieben werden? In welcher Form wurde über Transzendenzerfahrungen kommuniziert und wie wurden diese gedeutet? Welche Art von spiritueller Ganzheitlichkeit kommt darin zum Tragen? Diese Fragen werden in den einzelnen Analysen und in der historisch übergreifenden Perspektive gestellt,



um sowohl die konkreten Ausprägungen als auch die Unterschiede (und Ähnlichkeiten) zu erfassen.

Das vorgestellte Konzept entspricht zwar am ehesten dem, was Knoblauch als (populäre) Spiritualität bezeichnet. Im Gegensatz zu ihm hebe ich die Notwendigkeit der Attribuierung aber auf: Religion oder Religiosität kann anhand von Transzendenzerfahrungskommunikation *und* den (oder einigen von den) aufgelisteten Merkmalen von Spiritualität beschrieben werden. Die so kategorisierte Form von Religion findet sich *auch* innerhalb von Institutionen (wie etwa den christlichen Kirchen), sie ist aber unabhängig von (nicht nur dort auffindbaren) objektsprachlichen Konzeptionen von Religion. Der Mesmerismus wird aus diesem Grund auch nicht in irgendeiner Abgrenzung oder Abhängigkeit von institutioneller oder organisierter Religiosität verortet. Es wird zudem auf einer substantiellen oder essentiellen Ebene keine Aussage über eine irgendwie aufzufindende, wirkliche, tatsächliche oder gar wahre und einzige Religion oder Religiosität getroffen. Das selbstreflexive Vorgehen, in dem immer wieder objekt- und metasprachliche Kategorisierungen unterschieden werden, soll gerade auch dies bewusst halten.

## 4.2 Kulturpoetik und Diskursanalyse

Das methodische Vorgehen, mit welchem unter der dargestellten grundlegenden religionswissenschaftlichen Perspektive an die Texte herangegangen wird, besteht aus mehreren Schritten. Der erste Schritt besteht aus einer darstellenden und beschreibenden Textanalyse, die methodisch vom kulturpoetischen Ansatz Moritz Baßlers ausgeht. Der zweite Schritt ist eine darauf aufbauende interpretierende Analyse hinsichtlich der inhaltsbezogenen religionswissenschaftlichen Fragestellungen. Übergreifend wird im Anschluss an die Textanalysen eine weitere Interpretation auf Grundlage der performanztheoretischen Ansätze hinsichtlich der Inszenierungen und Geschlechterrollenkonstruktionen durchgeführt. Abschließend werden die Ergebnisse im Rahmen der Forschungsfrage der Arbeit nach der historischen Anwendbarkeit des religionssoziologischen Konzepts zusammenhängend ausgewertet. Im Folgenden werden zunächst die methodischen Grundlagen des Textanalyseverfahrens vorgestellt und dann kritisch operationalisiert. In diesem Kontext werden in einem weite-

ren Kapitel die Unterscheidung der Objekt- und Metasprache sowie die Differenzierung emischer und etischer Beschreibungsebenen eingeführt und besprochen.

Die in diesem Kapitel eingeführten unterschiedlichen Perspektiven aus der Literaturwissenschaft, Ethnologie und Geschichtswissenschaft sind alle im Kontext der kulturwissenschaftlichen Wende im Anschluss an den *linguistic turn* des 20. Jahrhunderts entstanden. Wie auch in der Religionswissenschaft zwischenzeitlich der Verlust des Gegenstandes ‚Religion‘ beklagt wurde, sind in den anderen genannten Fächern die Probleme und methodischen Implikationen im Zugriff auf ihren jeweiligen Gegenstand diskutiert worden – und diese Diskussionen sind keineswegs beendet. In der Literaturwissenschaft ist die Definition von Literatur und Text infrage gestellt worden. Das im Folgenden vorgestellte Modell einer Kulturpoetik von Moritz Baßler ist im Kern, wie er es selber beschreibt, eine Texttheorie mit welcher der im Anschluss an den Poststrukturalismus scheinbar aufgelöste Begriff von Text neu definiert wird. Von der Ethnologie ausgehend wurde in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die sogenannte ‚Writing Culture-Debatte‘ geführt, die zu einer differenzierten Wahrnehmung des narrativen Charakters jedweder wissenschaftlicher Arbeit geführt hat. Das heißt, dass der Zugang zu den Gegenständen – insbesondere zu ‚anderen‘ und ‚historischen Kulturen‘ – immer schon durch den interpretierenden und narrativ strukturierenden Blick des Forschers verändert wird. Mit dem von Kenneth Pike schon 1967 vorgeschlagenen Modell der Unterscheidung von emischen und etischen Perspektiven, kann die Erkenntnis des Narrativen Charakters wissenschaftlichen Arbeitens und besonders der Unterschied zwischen der Meta- und Objektsprache bewusst gemacht werden. Die hier präsentierte Form ist der Versuch, sein Modell auch in einer historischen Textanalyse anzuwenden. In der Geschichtswissenschaft hat der *linguistic turn* u. a. zu einer Debatte über Fakten und Fiktionen geführt, in der die Möglichkeit der Rekonstruktion historischer Tatsachen in Frage gestellt wurde. In der Diskussion um das Verhältnis von Wissenschaft und Literatur in den Texten des 19. Jahrhunderts spielt die Frage nach dem fiktionalen und faktualen Charakter der Texte eine Rolle, so dass auch diesbezügliche Auseinandersetzungen aus der Geschichtswissenschaft mit einbezogen werden.

In den folgenden Unterkapiteln werden die jeweiligen Fachdiskurse repräsentiert und operationalisierend für die religionswissenschaftliche Perspektive

dieser Arbeit rezipiert. Die hier aufgeführten Problemlagen sind auch in der Religionswissenschaft nicht unbekannt und haben, wie oben schon gesagt, auch hier zur Diskussion der Fachgrundlagen geführt. In zwei Punkten setzt sich diese Arbeit allerdings von anderen religionswissenschaftlichen Arbeiten ab: 1. Der New Historicism bzw. die Kulturpoetik wird bislang in der Religionswissenschaft kaum rezipiert, so dass mit der Ausarbeitung in dieser Arbeit eine Lücke geschlossen wird.<sup>122</sup> 2. Vielen kulturwissenschaftlichen Arbeiten (nicht nur in der Religionswissenschaft) sind die genannten Probleme zwar bewusst, sie werden aber nicht explizit adressiert und sind für den Leser deshalb häufig nicht ersichtlich. Es ist deshalb der rote Faden in dieser Arbeit immer wieder die Reflexion bezüglich der Perspektiven und Methoden bewusst zu machen und zu halten.

#### 4.2.1 Vom New Historicism zur Kulturpoetik<sup>123</sup>

Auch wenn an dieser Stelle keine allgemeine Einführung in den New Historicism geleistet werden kann – dies würde zu weit von der eigentlichen Fragestellung der Arbeit weg und unweigerlich zu einer verkürzten und damit unzureichenden Darstellung führen –, ist es für das weitere Verständnis der kritischen Rezeption des kulturpoetischen Ansatzes von Moritz Baßler notwendig, zumindest zwei

---

<sup>122</sup> Im Internationalen Kontext ist Gavin Flood der einzige mir bekannte Religionswissenschaftler, der in *Beyond phenomenology* (Gavin Flood: *Beyond phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, Continuum, London 2006 [1999]) ebenfalls für die Rezeption des New Historicism in der Religionswissenschaft eingetreten ist. Er bezieht sich dabei allerdings sehr viel stärker auf Stephen Greenblatts Variante, wohingegen in dieser Arbeit die Rezeption und Operationalisierung vor allem im Anschluss an die Kulturpoetik Moritz Baßlers geschieht.

<sup>123</sup> Für eine ausführliche Einführung in den New Historicism sei verwiesen auf: Moritz Baßler – Stephen Greenblatt – Louis Montrose: *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, A. Francke Verlag, Tübingen – Basel <sup>2</sup>2001. In der ersten Hälfte der 1990er Jahre hat es über den New Historicism in Deutschland eine rege Debatte gegeben, innerhalb derer zumeist betont wurde, dass dieser Ansatz nichts Neues im Gegensatz zu den in Frankreich und Deutschland schon längst praktizierten Methoden bringen würde. Beispielhaft dafür ist der Aufsatz „Geschichte als Anekdote“ von Hannelore Schläffer (veröffentlicht in der Frankfurter Rundschau vom 17./18.11.1992). Insgesamt wurde der New Historicism in Deutschland eher im Zusammenhang des amerikanischen cultural turn verhandelt; so zumindest behauptet es Baßler. (Vgl. Baßler 2005: 3) Einen kurz gefassten, allerdings auf einen anderen Gegenstand hin fokussierten Überblick habe ich in meiner Magisterarbeit schon ausformuliert. (Brand 2011: 92ff) Teile der folgenden Darstellung bauen darauf auf.

Grundlagen des in Berkeley (Kalifornien) Anfang der 1980er Jahre entstandenen literaturwissenschaftlichen Konzeptes anzusprechen.

Der Einfluss Michel Foucaults in der Entstehensphase des New Historicism drückt sich in der ahistorisch-dekonstruktivistischen Methode und der Skepsis der Partikularwissenschaft<sup>124</sup> gegenüber Metanarrationen aus. (Baßler – Greenblatt – Montrose 2001: 7–8) Diese Skepsis einer linearen Geschichtsschreibung gegenüber widersprach dem „*historischen Interesse*“ (Ebd.: 8; Hervorh. im Original) der Literaturwissenschaftler an ihrem Gegenstand. Baßler stellt wiederholt fest, dass das Anliegen des New Historicism sich deshalb in dem Chiasmus ausdrückt, den Louis Montrose formuliert hat:

Die poststrukturalistische Ausrichtung auf Geschichte, die jetzt in der Literaturwissenschaft aufkommt, kann mit einem Chiasmus bezeichnet werden als ein reziprokes Interesse an der *Geschichtlichkeit von Texten und der Textualität von Geschichte*.<sup>125</sup>

#### **4.2.1.1 Kulturpoetik (Text-Kontext-Theorie) – eine kritische Annäherung**

Man kann Baßlers Konzept, wie er es in *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv* (2005) ausführt, grundsätzlich ausgehend von seiner Rezeption der *poetischen Funktion* Roman Jakobsons aus verstehen. Jakobson beschreibt darin die ‚paradigmatischen‘ (metaphorischen) Selektions- und die ‚syntagmatischen‘ (metonymischen) Kombinations-Zusammenhänge, wie sie sich nicht nur in poetischen Texten auffinden lassen:

Die Selektion vollzieht sich auf der Grundlage der Äquivalenz, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Synonymie und Antinomie, während der Aufbau der Sequenz auf Kontiguität basiert. *Die poetische Funktion projiziert das Prinzip der Äquivalenz von der Achse der Selektion auf die Achse der Kombination*. Die Äquivalenz wird zum konstitutiven Verfahren der Sequenz erhoben. (Jakobson 1979: 94; Hervorh. im Original)

Baßler projiziert dieses Prinzip auf die in einer Kultur zu einem Zeitpunkt vorhandene Texte, die er als *kulturelles Archiv* bzw. *kulturellen Text* wahrnimmt, so

---

<sup>124</sup> Ein Begriff, den Baßler als Charaktersierung des New Historicism verwendet. Insbesondere in: Baßler 2005: 50f.

<sup>125</sup> Louis Adrian Montrose: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur, in: Baßler – Greenblatt – Montrose 2001 (wie Anm. 123), S. 60–93, hier: S. 67; Hervorh. K.B.

dass er die Äquivalenzen über einzelne Texte hinaus ausgeweitet denkt. Dies führt zu einer Art Zirkelschluss sowohl als Voraussetzung als auch als Ergebnis der Archivanalyse. Bei ihm handelt es sich bei den Äquivalenzen nämlich

[...] zugleich um das semiotisch gefaßte Prinzip der Zirkulation sozialer Energie (nach dem Muster des *mana*). Es läßt sich am besten wohl als Kulturalisierung jener ‚zugemuteten Ähnlichkeiten‘ (*imputet similarities*) beschreiben, über die Jakobson die poetische Funktion definiert. Genau über solche Kulturalisierung ihrer lokal, ad hoc, intratextuell gebildeten Paradigmen wird die poetische zur kulturpoetischen Funktion. Im Archiv schlägt sich diese Zirkulation als Netz von intertextuellen Äquivalenzen und als quantifizierende Topik intratextueller Kontiguitäten nieder. Einfacher ist Kultur analytisch nicht zu haben. (Baßler 2005: 292; Hervorh. im Original)

Der Hinweis, dass „[d]ie Archivanalyse, in die man damit eintritt, [...] keine Erweiterung der Lektüre [ist], sie [...] nur explizit [macht], was immer schon Bedingung der Lektüre war und ist“ (ebd.: 363), sollte sehr ernst genommen werden. Es geht nicht darum, eine neue Art der Lektüre zu entwerfen, sondern vielmehr darum, theoretisch präzise zu reflektieren, was methodisch erreicht werden kann und soll.

In der deutschsprachigen Literaturwissenschaft sind der *New Historicism* sowie die daraus entstandene Richtung der Kulturpoetik/*cultural poetics* von Beginn an scharf kritisiert worden. Beispielsweise stellt Nicolas Pethes dem New Historicism Clifford Geertz gegenüber und schreibt:

Auf der anderen Seite Stephen Greenblatts Modell einer *cultural poetics*, das Literatur als *einen* Text unter vielen, den gleichen sozioökonomischen Machtverhältnissen entstammenden Texten ansieht und nach der Zirkulation ‚sozialer Energien‘ zwischen Literatur und wissenschaftlichem, rechtlichem, politischem u.a. Wissen fragt. Kultursemiotik wie *New Historicism* thematisieren beide, wie ‚Wissen‘ im weitesten Sinne Teil eines ‚Textes‘ im weitesten Sinne wird: Geertz untersucht, inwiefern soziale Kompetenz und Handlungswissen selbst textuelle Strukturen aufweist; Greenblatt fragt, inwiefern gesellschaftliches Wissen im literarischen Text auffindbar und lesbar ist. Die Frage nach der konkreten Gestalt dieses Transfers zwischen bzw. der Recodierung von Wissen und Literatur ist dabei aber zugunsten der Beobachtung, daß die fragliche Korrelation existiert, zurückgestellt. Insofern die Lektüren des *New Historicism* daher zwangsläufig die Parallelen fo-

kussieren, drohen sie den konstitutiven „Widerstreit“ zwischen Literatur und Wissen – das erwähnte, unter Umständen subversive, Spiel der Literatur mit den Möglichkeiten des Wissens – zu verfehlen.<sup>126</sup>

Pethes Kritik verfehlt allerdings die zentralen Anliegen und Ansprüche des (späteren) New Historicism. Im Grunde genommen stellt Pethes dies selbst fest, denn es geht im New Historicism nicht um eine außerhalb der Texte zu verortende ‚Gestalt‘, also um Regeln oder Bedingungen des kulturellen Transfers, sondern um die Beschreibung der konkret in den Texten existierenden Korrelationen. Indem die Lektüren des New Historicism die Parallelen zwischen Wissen und Literatur fokussieren, schaffen sie es erst durch die Vergleichsoperation auf die Gleichheit *und* Ungleichheit aufmerksam zu machen, die ohne das Aufdecken der Parallelen gar nicht erst in den Blick kommen würde.

Der Kritik, es ginge um eine reine Textoberflächenparallelisierung, kann mit Baßler entgegengesetzt werden, dass die Strukturanalysen immer wieder durch *close reading* ergänzt – und eigentlich auch erst ermöglicht – werden. Gerade die akribische Lektüre und das kontextualisierende Lesen der Texte sind grundlegende Bestandteile des kulturpoetischen Ansatzes.

Pethes Kritik geht aber noch weiter:

Wenn der Nachweis der Diskursivität des Wissens in die Feststellung *einer* diskursiven Kultur mündet, kommt es zu einer simplifizierenden Generalisierung des *linguistic turn*, der seine Legitimität stets aus der aufrechterhaltenen Spannung bezogen hat, die den Einzug des Literarischen ins Wissenschaftliche begleitet. (Pethes 2004: 358; Hervorh. im Original)

Dies ist aber eine Missrepräsentation des Ansatzes – zumindest wie er in der kulturpoetischen Variante konzipiert ist. Zwar wird immer von *einem* kulturellen Archiv ausgegangen, aber es lassen sich innerhalb einer Kultur selbstverständlich verschiedene Diskursfelder bestimmen, die sich, der Metapher ‚kultureller Energie‘ entsprechend, wechselseitig durchaus beeinflussen und bedeutungsgebend wirken können. Und da es immer synchron konzipierte Analysen sind, liegt – zumindest in zeitlichen Abständen – auch immer wieder ein anderes kulturelles Archiv vor. Erst auf diese Weise wird es überhaupt möglich

---

<sup>126</sup> Nicolas Pethes: Poetik / Wissen. Konzeptionen eines problematischen Transfers, in: Gabriele Brandstetter – Gerhard Neumann (Hgg.): Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800 (Stiftung für Romantikforschung, 26), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, S. 341–372, hier: S. 358; Hervorh. im Original.

auf wechselnde und möglicherweise spannungsvolle Verhältnisse kultureller Bereiche aufmerksam zu werden.

In der Konzeption der jeweiligen Archive bestehen dennoch einige Schwierigkeiten und Probleme, die zentrale Aspekte des theoretischen Konzepts von Baßler betreffen. Ein Archiv besteht, so seine Annahme, aus allen zur Verfügung stehenden Texten der untersuchten Kultur zu dem synchronen Zeitpunkt der jeweiligen Analyse. Die Textmenge soll theoretisch unbegrenzt sein und die Vergleichsoperationen bezüglich bestimmter Begriffe innerhalb der positiv (*materialiter*<sup>127</sup>) vorgefundenen Texte führen zum einem kaum abschließbaren Vorgehen.

Für meine Arbeit lässt sich hypothetisch folgendes Szenario denken: Wenn Mesmerismus zu einem Zeitpunkt als Wissenschaft bezeichnet oder diskutiert wurde, dann muss das Paradigma (die kulturelle Bedeutung) von Wissenschaft geklärt werden. Wenn hierbei herauskommt, dass Wissenschaft als die Erforschung der Natur verstanden wurde, welche durch angesehene Männer anhand von Experimenten durchgeführt wurden, dann ergeben sich nicht nur mit den Begriffen Natur und Experiment neue Begriffe, deren Bedeutungen geklärt werden müssten. Die Konsequenz dieses Vorgehens würde bedeuten, dass man letztlich alle Begriffe eines kulturellen Archivs in ihren Kontiguitäten und Korrelationen klären müsste – und man würde dabei mehr oder weniger den gesamten Text des Archivs reproduzieren. Um dies nicht tun zu müssen, um in der Lage zu sein sinnvolle Begrenzungen der *Tiefe* dieses Vorgehens einzuführen, sollte zur Nachvollziehbarkeit für den Leser das verwendete Archiv nach Abschluss der Arbeit so weit wie möglich zugänglich (oder zumindest leicht rekonstruierbar) gehalten werden.<sup>128</sup> Durch diese Problematisierung auf methodischer Ebene wird das – durchaus übliche – wissenschaftliche Vorgehen der

---

<sup>127</sup> „Die kulturell aktivierbaren Paradigmen, und damit die historisch jeweils möglichen Lektüren eines Textes, lassen sich vielmehr ebenfalls positiv fassen, denn sie befinden sich – materialiter – innerhalb der gespeicherten Syntagmen, innerhalb der Textualität einer gegebenen Kultur.“ Baßler 2005: 65. Und: „Woraus besteht dieses Archiv materialiter? Zumindest für historisches Arbeiten kann die Antwort nur lauten: aus den überlieferten Texten der jeweiligen Epoche. Nur in Form synchroner Texte und der sie verbindenden und in ihnen vertexteten Diskurse ist der historisch einmalige Kontext und sind damit die Paradigmen gegeben, innerhalb derer sich die Bedeutung eines Textes über spezifische ‚Kontextdifferenzen‘ (de Berg) konstituiert.“ Ebd.: 135.

<sup>128</sup> Ermöglicht wird dies erst durch die voranschreitende digitale Aufbereitung und Verfügbarkeit großer Textkorpora. Dennoch ist dieses Ziel weiterhin sowohl aus Gründen des

pragmatischen Begrenzung des Untersuchungsgegenstandes durch spezifisch formulierte Kriterien offengelegt und bewusst gemacht.

Die Repräsentativität eines einzelnen (oder einiger ausgewählter) Texte für das jeweilige Archiv muss aus poststrukturalistischer Sicht in Frage gestellt werden, da homogene *Großen Erzählungen*, die anhand partikularer Texte erstellt werden, als problematisch gelten. Praktisch muss das Textkorpus in Abhängigkeit von Erkenntnisinteresse und vorhandener Arbeitszeit pragmatisch eingegrenzt werden. Die Analyse liefert dazu selbst die Begründungen und Mechanismen: Aufgrund der grundlegenden Fragestellung wird das Archiv mittels erster Suchbegriffe (Mesmerismus, Somnambulismus etc.) gefiltert. Dies führt, wie beschrieben, zu weiteren Begriffen (Wissenschaft, Hysterie, Krankheit, Spiritismus, Scharlatanerie etc.). Diese bilden die neuen Suchbefehle – allerdings immer in Bezug auf das Erkenntnisinteresse, das im vorliegenden Fall die Frage nach der Möglichkeit der Beschreibung des Mesmerismus mit Hilfe der religionssoziologischen Perspektive ist. Es geht in diesem Schritt also nicht darum, die Fragestellung immer wieder neu zu reformulieren, sondern archivgeleitet das Feld zu konstruieren, in welchem daran anschließend Interpretationen vorgenommen werden sollen. Dem Einwand, man fände dabei nur das was man sucht, kann entgegengesetzt werden, dass man ja nach einem Begriff (Mesmerismus) sucht, aber die dazu gehörigen Begriffe als syntagmatische Kombinationen (Pseudowissenschaft, Scharlatanerie, Methode von Experiment und Wiederholung etc.) findet, die man nicht vorhersehen kann, wenn man das Archiv noch nicht kennt. Das gefilterte Archiv wird damit vor der eigentlichen Analysearbeit so strukturiert, dass anhand der auftretenden Bedeutungen und Kontexte einzelne Texte ausgewählt werden, die repräsentativ erscheinen und für die konkreten Analysen ausgewertet werden können.

Die Synchronizität der Analyse steht in Frage, da einerseits nicht nur die zu einem jeweiligen Zeitpunkt entstandenen Texte für die kulturellen Bedeutungen entscheidend sind, sondern alle (verbreiteten und rezipierten) Texte, die viel früher entstanden sein können. Andererseits ist nicht eindeutig, wie *breit* ein zeitlicher Schnitt angelegt sein kann oder darf um noch von einer synchronen Analyse sprechen zu können. Möglicherweise besteht hier allerdings weniger ein Problem im Ansatz, als mehr ein Begriffsproblem. Das gegeneinander

---

Arbeitsumfangs im Falle noch nicht digitalisierter Texte als auch aus lizenzrechtlichen Gründen (noch) nicht vollständig erfüllbar.



Ausspielen von Synchronie und Diachronie ist zu guten Teilen der Entstehungssituation des New Historicism geschuldet, in der sich gegen die großen diachronen Erzählungen gewendet wurde und damit die Überbetonung der Synchronie vermutlich auch wissenschaftspolitischen Strategien folgte und nicht nur rein methodischen Überlegungen. Sinnvoller erscheint es mir deshalb von lokalen zeitlichen Kontexten auszugehen, die am Gegenstand begründet als gleichzeitig angenommen werden können. Auf diese Weise dient die Annahme von Synchronizität zur Umreiung eines gemeinsamen kulturellen Feldes. Es geht darum, nur Texte einzubeziehen, die gleichzeitig vorhanden waren und auf die die Teilnehmer der untersuchten Kultur Zugriff hatten. Die Bezüge und die Zusammenhänge zwischen den Texten sind die durch Vergleichsoperation herausgestellten äquivalenten Stellen. Die Frage der wechselseitigen Beeinflussung muss allerdings auf die jeweiligen Bereiche bezogen werden, in denen die Texte vorliegen. Zum Beispiel ist die gegenseitige Bedeutungsgebung religiöser und medizinischer Semantiken im jeweils anderen Feld möglich, sie muss sich aber durch die akribische Lektüre bestätigen. Man kann nicht dabei stehen bleiben, dass sie jeweils explizit vorkommen; das wäre eine reine Textoberflächenanalyse, wie sie Pethes kritisiert.

Einerseits sollen nach Baßler alle Texte eines Archivs, in denen Suchbegriffe zu Funden führen (also sehr viele), mit in die Analyse integriert werden. Diese sollen aber andererseits mehr oder weniger einer *akribischen Lektüre* unterzogen werden um Äquivalenzbeziehungen auf verschiedensten Begriffs- und Strukturebenen herstellen zu können. Der von ihm vorgeschlagene *archivimante Strukturalismus* (vgl. Baßler 2005: 361ff), mit dem die zuvor auf einzelne Texte fokussierte strukturalistische Analyse auf den gesamten *kulturellen Text* – also das als textuelle Einheit gedachte kulturelle Archiv – angewendet werden soll, kann in den konkreten Analysen nur zu einem textimmanenten hermeneutischen Verfahren führen. Da nicht der ganze kulturelle Text auf diese Weise gelesen werden kann, ist das Archiv zuvor mittels der Suchbefehle strukturiert und gefiltert worden. Letztlich kann man dieses Vorgehen als ein methodisches Bewusstmachen dessen verstehen, „was immer schon Bedingung der Lektüre war und ist.“ (Ebd.: 363)

Alle hier genannten Probleme und die Vorschläge damit umzugehen zeigen, dass die Methode geradezu dazu herausfordert, selbstreflexiv in Bezug auf den

eigenen kulturellen Standpunkt und die theoretischen und methodischen Voraussetzungen an die Analysen heranzugehen und vor allem diese Voraussetzungen und Standpunkte so weit wie möglich offenzulegen und bewusst zu halten.

#### **4.2.1.2 Eine Diskursanalysemethode**

Diskurse schaffen und bestimmen Texte, aber die Texte sind es, die die Diskurse führen. (Baßler 2005: 22)

Dies ist eine Umformulierung Baßlers des von Louis Montrose entworfenen Chiasmus, der zur grundlegenden Annahme des New Historicism geworden ist.<sup>129</sup> Baßler grenzt sich von Foucaults Diskursbegriff mit der Begründung ab, dass dieser Diskurse als Regularitäten denke (vgl. Baßler 2005: 29) und auf diese Weise seine Forderung nach der Zurückweisung der *Metanarrationen* selbst nicht einhalten könne, indem er etwa die Regeln des klassischen, modernen oder Renaissance-Diskurses aufdecken möchte. „Im textuellen Universum der New Historicists dagegen bleiben die Diskurse – als intertextuelle Verbindungen – auf der Ebene der Ereignisse, der Texte nämlich.“ (Ebd.: 29–30) Die Konsequenzen dieses Gedankens sind im Prinzip schon formuliert worden: Diskurse werden bei Baßler anhand der Texte rekonstruiert, die für die jeweilige Kultur (noch) verfügbar sind. Foucault liefert zwar für ihn die grundlegenden Denkmuster – oder in diesem Fall: Diskursanalysestrukturen – aber in der Anwendung „bleibt Foucaults Diskurs genau das, was seine Kritik der falschen und voreiligen Einheiten verabschieden wollte: eine *sekundäre* Meta-Struktur, gewonnen als Abstraktion über den gegebenen Daten.“ (Ebd.: 97; Hervorh. K.B.)

Mit der Frage, wer die Diskurse auf welcher Ebene führt, muss noch einmal neu angesetzt werden: Baßler geht meines Erachtens einen Schritt zu weit, wenn er behauptet die Texte führen die Diskurse. Dies ist auf den ersten Blick eine unmögliche Annahme, da erst ein Autor bzw. Leser<sup>130</sup> einen Text in einen

---

<sup>129</sup> Vgl. Montrose 2001: 67. Siehe Anm. 125.

<sup>130</sup> Auf die Diskussion um Autorschaft und darum, inwiefern ein Text erst im Prozess des Lesens in Diskurse verortet werden kann, wird hier nicht explizit noch einmal eingegangen. Für die vorliegende Arbeit reicht ein kritisches Bewusstsein darüber, dass ein Text nicht von *einem* Autor in seiner Intention und Wirkung kontrolliert werden kann sowie, damit zusammenhängend, dass jedes Schreiben *und* Lesen eines Textes durch den kulturellen Kontext beeinflusst ist – bzw. nur innerhalb eines solchen diskursanalytisch rekonstruiert werden kann.

Diskurs einbringen kann. Der Hinweis Albrecht Koschorkes, dass es sich bei Foucaults Diskursen um *soziale Praktiken* handelt,<sup>131</sup> bestärkt dies noch einmal.

Grundlage einer historischen Analyse sind Texte und keine nur im Augenblick des Geschehens beobachtbaren sozialen Handlungen. Nicht die Texte sind es deshalb, die die Diskurse führen, sondern der Wissenschaftler ist es, der *anhand* der Texte Diskurse rekonstruiert, die möglicherweise *mit* den Texten oder aber *außerhalb* der Texte geführt worden sind.<sup>132</sup>

Der hier zu operationalisierende Diskursbegriff ist zwar an den konkret in den Texten rekonstruierten Aussagen und Zusammenhängen orientiert, wird aber im Gegensatz zum Verständnis bei Baßler wieder näher an den Diskursbegriff bei Foucault gebracht. Als Diskurs betrachte ich die konkrete (und nur in der Rekonstruktion über Texte fassbare) Repräsentation semiotischer und semantischer Zusammenhänge<sup>133</sup> einer zeitlich und geographisch jeweils spezifischen Kultur. Sie werden unterschieden durch die je verschiedenen kulturellen Kontexte.<sup>134</sup> Dies kann sowohl analytisch von außen geschehen (metasprachlich) als auch von den Teilnehmern einer Kultur von innen heraus (objektsprachlich). Damit ist eine Differenzierung angesprochen, die in der Analyse eindeutig offen

---

<sup>131</sup> „Wenn man Foucault darin folgt, daß Diskurse – in dem analytischen Sinn des Begriffs, der durch seinen inflationären Gebrauch häufig verwischt wird – das in ihnen verhandelte Wissen nicht vorfinden, sondern erzeugen, dann sind sie adäquat nur als soziale *Praktiken* zu verstehen.“ Koschorke 1999a: 10; Hervorh. im Original.

<sup>132</sup> Baßler meint vermutlich genau dies. Meine Formulierung wäre damit als Präzisierung der Aussage Baßlers zu verstehen. Die Rekonstruktion der Diskurse ‚außerhalb der Texte‘ kann in einer textualistischen Analyse selbstverständlich ebenfalls nur anhand von Texten durchgeführt werden. Auch aus diesem Grund stelle ich die Diskursanalyse als zweiten, über die textualistische Theorie Baßlers hinausgehenden, Schritt dar, in dem in der interpretatorischen Leistung von den Texten abstrahiert wird. Genau dies möchte Baßler in seinem Modell idealtypisch ja nicht. „Das einer Texttheorie von Kultur angemessene Stilideal ist und bleibt dabei eines der Partikularität, der Vermeidung von Abstraktionen, von historischen Metanarrationen, pauschalen Kausalitätsrelationen und Kollektivsubjekten – also etwas in der Art, wie es der New Historicism vorgemacht hat.“ Baßler 2005: 340.

<sup>133</sup> Mit der Formulierung *semiotisch und semantisch* soll auf die kultursemiotische Offenheit hingewiesen werden, die über die reine Textanalyse hinaus geht. Vgl. dazu einführend beispielsweise Roland Posner: Kultursemiotik, in: Ansgar Nünning – Vera Nünning (Hgg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven, Metzler, Stuttgart – Weimar 2008, S. 39–72.

<sup>134</sup> An dieser Stelle zeigt sich auch mein poststrukturalistischer Standpunkt. Zusammenhänge sind nicht *gegeben*, sondern können nur kontextuell rekonstruiert werden.

gelegt werden muss und auf die in Kapitel 4.2.2 explizit noch einmal eingegangen wird.

Für die Untersuchung des Mesmerismus wird etwa die Frage nach der Legitimation als Wissenschaft und Medizin – in der je zeitgenössischen Perspektive – durchaus relevant. Dass es, mit Foucault gesprochen, „immer möglich [ist], daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren [nur] ist [...], wenn man den Regeln einer diskursiven »Polizei« gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß“<sup>135</sup>, wird hier nicht in Frage gestellt. Das *Außen* zu bestimmen ist allerdings erst in einer analytisch distanzierten Perspektive möglich und geht damit über die Beschreibungen des textualistischen Ansatzes hinaus.<sup>136</sup>

Soziale Machtgefüge zu beschreiben stellt eine Abstraktion dar und wird hier als interpretatorisch von außen herangetragene Deutung bewusst gehalten. Ein Teilnehmer einer Kultur muss sich den jeweiligen Regeln anpassen (oder: unterordnen), um legitim an Diskursen teilnehmen zu können – dies gilt nicht nur für eine untersuchte Kultur, sondern auch für die eigene (etwa innerhalb der Religionswissenschaft). Eine von außen herangetragene Konstruktion von Zusammenhängen einer Kultur unterscheidet sich davon insofern, dass mit ihr bewusst eine (etwa religionswissenschaftliche) Perspektive eingenommen wird und die untersuchten Zusammenhänge dabei mit einer von der Objektsprache verschiedenen metasprachlichen Kategorisierung hergestellt werden. Die Unterscheidung der objekt- und metasprachlich unterschiedlichen Behandlung der Diskurse versucht Schwierigkeiten zu vermeiden, wie sie in kulturwissenschaftlichen Untersuchungen leicht auftreten können, wenn man eine solche Unterscheidung nicht (bewusst-)macht. Besonders deutlich wird dies etwa bei

---

<sup>135</sup> Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. (frz. Originaltitel: *L'ordre du discours*), München 1974, S. 25.

<sup>136</sup> Und ist zudem vermutlich nur in der Retroperspektive überhaupt möglich. Während der Diskurs über einen Gegenstand geführt wird, ist es prinzipiell immer möglich, dass Dinge, die vorher zu einem Außen gehörten, integriert werden. Im Grunde genommen sagt Foucault dies auch schon selbst, wenn er schreibt: „Ein Satz muß also komplexen und schwierigen Erfordernissen entsprechen, um der Gesamtheit einer Disziplin angehören zu können. Bevor er als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, muß er, wie Georges Canguilhem sagen würde, »im Wahren« sein“ (Foucault 1974: 24). Foucault geht es an dieser Stelle im Gegensatz zu mir allerdings eher um die Beschreibung der Mechanismen, wie einzelne Aspekte in einen Diskurs eingeführt werden können und weniger um den konkreten Inhalt der Diskurse.

der Verwendung gleicher Begriffe: Wird etwas in der metasprachlichen Analyse als religiös bezeichnet, bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass objektsprachlich ebenfalls von Religiosität gesprochen würde.

In der Untersuchung der historischen Texte in dieser Arbeit verbinden sich synchrone und diachrone Herangehensweisen, da synchron ein semiotisches und semantisches Feld beschrieben wird. Historisch verortet werden kann dies aber nur, wenn auch die diachrone Anschlusskommunikation (an die sie anschließt und die an sie angeschlossen wird) mitbeobachtet wird. Die Voraussetzungen einer solchen historisch-literaturwissenschaftlichen Diskursanalysemethodik lassen sich nun so zusammenfassen: Zusammenhänge werden *innerhalb* der Texte (textimmanent) und *anhand* der Texte (kultursemiotisch) rekonstruiert, die für die jeweilige Kultur (noch) verfügbar sind. Sie werden bestimmt durch sprachliche Codes, die zur Bestimmung der Zugehörigkeit zu einem kulturellen oder gesellschaftlichen Bereich oder System jeweils festzulegen sind (wie Wissenschaft, Medizin, Religion oder Literatur).<sup>137</sup>

Die Kommunikation innerhalb der untersuchten Texte ist unterschiedlichen kulturellen Bereichen zuzuordnen. In klassischen Diskursanalysen nach Foucault richtet sich die Fragestellung in der Regel auf die Möglichkeitsbedingungen sowie die sozialen Machtmechanismen die zur Erhaltung, Überwachung und Änderung von Diskursen auftreten.<sup>138</sup> In der hier präsentierten historisch-literaturwissenschaftlichen Textanalyse bleibt diese Fragestellung sekundär. Um es noch einmal deutlich zu sagen: Der Diskursbegriff spielt in den Textanalysen selbst eine (höchstens) untergeordnete Rolle und dient ausschließlich in

---

<sup>137</sup> Ich weise darauf hin, dass es in dieser Art der Diskursanalyse nicht um die Rekonstruktion der Verwendungsweise von Sprache in bestimmten *funktionalen* Kommunikationssituationen und deren Regeln und Möglichkeitsbedingungen geht (dies wäre primäres Ziel der so genannten *Conversation Analysis/Gesprächsanalyse* in der Linguistik), sondern um die Rekonstruktion von Aussagen in semiotischen und semantischen Kommunikationskontexten. Das primäre Ziel einer solchen Analyse ist die Beschreibung der jeweils vorliegenden semiotischen und semantischen Zusammenhänge. Diese Zirkularität verdeutlicht, dass es sich hier nicht um eine klar definierte Theorie bezüglich der Gegenstände handelt, sondern um eine Perspektive und ein Verfahren, das sich auf heterogene Gegenstände anwenden lässt und diese in ihrer Verschiedenheit beschreibbar macht.

<sup>138</sup> Dies ist zudem zu unterscheiden von der genannten Analyse der funktionalen Kommunikationssituationen, in der es auf den Sprachgebrauch an sich ankommt.

der theoretischen Konzeption in Bezug auf die untersuchten Felder und Systeme als Strukturierungshilfe. Die über die möglichst deskriptiv gehaltenen Textanalysen hinausgehenden Interpretationen werden getrennt davon vorgenommen, so dass erst ab diesem zweiten, interpretativen Schritt von einer Diskursanalyse (in Nähe zu einem foucaultschen Diskursverständnis) gesprochen werden kann.<sup>139</sup>

## 4.2.2 Metasprache und Objektsprache

Dass im vorhergehenden Kapitel eine Kritik am New Historicism von Nicolas Pethes zitiert wurde, ist kein Zufall. Pethes hat sich u. a. mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Literatur im 19. Jahrhundert auseinandergesetzt, ein Themenfeld, das, so zeigt es die Forschungsliteratur, auch im Kontext des Mesmerismus eine große Rolle spielt. In den literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen, die sich mit dem Verhältnis von Literatur und Wissenschaft beschäftigen, wie beispielsweise in dem von Nicolas Pethes und Marcus Krause herausgegebenen Band *Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert*, werden die Fragestellungen so formuliert:

Was bedeutet es, wenn man für die Beschreibung literarischer Texte die Kategorie des Experiments verwendet? Betrifft es Inhalt oder Fraktur der Texte? Wird der Begriff in einem allgemeinen systematischen Sinne gebraucht, oder sind historisch spezifische Versuchsanordnungen gemeint? Will die Literatur etwas beweisen und schließt demnach affirmativ an die Naturwissenschaften an? Oder will sie eher de-couvrieren, wie in den Wissenschaften vermeintliche Beweise geführt werden?<sup>140</sup>

Auch wenn hier eine Engführung auf das Experiment hin vorgenommen ist – Krause und Pethes wollen anhand der zitierten Fragen überprüfen, ob es literarische Experimente in einem wissenschaftlichen Verständnis von Experiment überhaupt gibt (vgl. Krause – Pethes 2005: 10) –, trifft es doch den

---

<sup>139</sup> Selbstverständlich sind auch die eher deskriptiven Textanalysen nicht frei von Interpretation. Gemeint ist hier, dass im zweiten Schritt bewusst eine weitere, über die implizit bei jeder Art von wissenschaftlicher Darstellung immer vorhandene Interpretation hinausgehende, Interpretationsebene eingeführt wird.

<sup>140</sup> Marcus Krause – Nicolas Pethes (Hgg.): *Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert* (Studien zur Kulturpoetik, 4), Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, S. 10.

allgemeineren Zusammenhang von Wissen/Wissenschaft und Literatur. Mario Grizelj schreibt über den Standpunkt von Krause und Pethes:

Sie verwenden den Begriff ›Experimentalkulturen‹, um einen Nexus von naturwissenschaftlichem und literarischem Experimentieren herauszustellen, dabei dient das ›Experimentaldispositiv‹ als Markierung der Einheit der Differenz von Wissenschaft und Literatur, Poetik und Wissen, Erfahrung und Möglichkeit, Hypothese und Fiktion. In der gemeinsamen Form ›Wissen‹ haben Literatur und Wissenschaft »Das Medium Beobachtung/Erfahrung« gemeinsam. [...] Im Hinblick auf einen wichtigen Aufsatz von Yehuda Elkana formulieren Krause und Pethes, dass das Experimentieren eine Beobachtung zweiter Ordnung sei, von der aus nicht ein Objekt oder die Welt beobachtet wird, sondern »Experimentieren« bedeutet »zu beobachten, wie die Welt beobachtet wird«.<sup>141</sup>

Mit dieser Form des Verständnisses von Experimentieren als ‚Beobachtung zweiter Ordnung‘ wird die Notwendigkeit der Differenzierung von Objekt- und Metasprache besonders deutlich. Was Osterhammel für das 19. Jahrhundert recht allgemein festgestellt hat, dass sich die Gesellschaft nunmehr selbst beobachtet, (vgl. Osterhammel 2009: 76) wird in der Formulierung von Grizelj noch einmal konkret: „Die Gesellschaft wird in Form ihrer (vornehmlich) literarischen Beschreibungen ihr eigenes Objekt, das als ein Objekt beschrieben wird,

---

<sup>141</sup> Mario Grizelj: Die »gebildete Wildniß« des romantischen Romans und die Epistemologie der Form als Poetologie des Experiments um 1800, in: Michael Gamper (Hg.): »Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«. 1790–1890 (Experiment und Literatur, 2), Wallstein, Göttingen 2010, S. 27–52, hier: S. 32. Krause und Pethes selbst verallgemeinern ihre Betrachtungen des Experiments ebenfalls: „Das Experiment vermag über seine Funktionalisierung als Epochenmarker hinaus geradezu als Medium zwischen Literatur und Wissenschaft zu figurieren. Und das genau deshalb, weil es als einheitsstiftendes Moment zur Stabilisierung der wissenschaftlichen Disziplinen zugleich semantisch hinreichend offen ist, um eine Vielfalt von Anschlußmöglichkeiten für ganz unterschiedliche Diskurse bereitzustellen: Experiment kann einerseits die empirische Beobachtung der Natur, andererseits den kontrollierten Eingriff in die Natur meinen; einerseits in seinem klassischen Sinne den Beweis eines Sachverhaltes und das Ausprobieren einer Hypothese, andererseits in seinem modernem Verständnis die Eröffnung eines Möglichkeitsraumes und ergebnisoffene, zu differentieller Reproduktion fähige Versuchssysteme. Der Versuch, die Kategorie des Experiments zu beschreiben, langt aus diesem Grund nicht bei einem unmittelbaren Wissensmedium an, sondern vielmehr bei einem Medium, das in der Lage ist, bestehende Wissensformen zu reflektieren.“ (Krause – Pethes 2005: 14)

das sich selbst beschreibt.“<sup>142</sup> Gewissermaßen verdoppelt sich mit dieser Ausführung die Unterscheidung von Objekt- und Metasprache: im 19. Jahrhundert wird „Experimentalität als Netzwerk von Wechselgeschäften eine Kategorie der Darstellung (Metaebene) und nicht eine Kategorie des Dargestellten (Objekt-ebene)“ (Grizelj 2010: 35). In meiner Arbeit wiederholt sich diese Unterscheidung, da ich zwischen meiner *metasprachlichen* Darstellung und der *Objekt-sprache* der Texte des 19. Jahrhunderts unterscheiden muss. Wie hieran deutlich wird, sind in der Untersuchung unterschiedlichste Ebenen zu differenzieren.

#### **4.2.2.1 Differenzierungen innerhalb der Metasprache: Die emisch–etisch-Unterscheidung**

An dieser Stelle ist es hilfreich, die aus der Ethnologie bekannte Unterscheidung von emischer und etischer Perspektive einzuführen. Dieses, aus phonologischen Überlegungen abgeleitete Modell,<sup>143</sup> unterscheidet zwischen einer *emischen*, d. h. mit den Begriffen und Konzepten der untersuchten Kultur gebildeten, und einer *etischen*, d. h. mit einer von außen herangetragenen, mit wissenschaftlichen Begriffen und Konzepten entworfenen, Darstellung. *Beide* Darstellungen, sowohl die emische als auch die etische, sind vom Forscher konstruiert. Dies bedeutet vor allem, dass es *immer* der Wissenschaftler ist, der in seiner Darstellung Beziehungen und Verhältnisse konstruiert – in dem einen Fall allerdings emisch, d. h. in zeitgenössisch-kontextueller Rekonstruktion und damit *ether* so, wie es möglicherweise historisch-zeitgenössisch verstanden wurde,

---

<sup>142</sup> Mario Grizelj: Die »gebildete Wildniß« des romantischen Romans und die Epistemologie der Form als Poetologie des Experiments um 1800, in: Michael Gamper (Hg.): »Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«. 1790–1890 (Experiment und Literatur, 2), Wallstein, Göttingen 2010, S. 27–52, hier: S. 41.

<sup>143</sup> Vgl. Kenneth L. Pike: Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior, in: Russell T. McCutcheon (Hg.): The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader, Cassell, London 1999, S. 28–36. Etisch und emisch wird darin abgeleitet von *phonetisch* und *phonemisch*. Pike fasst die Bedeutung so zusammen: „The etic approach treats all cultures or languages—or a selected group of them—at one time. [...] The emic approach is, on the contrary, culturally specific, applied to one language or culture at a time. Units available in advance versus (units) determined during analysis [...] Creation versus discovery of a system [...] External versus internal view [...] External versus internal plan [...] Absolute versus relative criteria [...] Non-integration versus integration [...] Sameness and difference as measured versus systemic [...] Partial versus total data [...] Preliminary versus final presentation.“ Pike 1999: 28–30.



und in dem anderen Fall etisch, d. h. in der bewussten Rekonstruktion aus der Perspektive eines gegenwärtigen analytischen Verständnisses. Die etische Darstellungsweise kann dazu dienen, um die untersuchte (historische) Kultur aus der eigenen (gegenwärtigen) Perspektive heraus zu verstehen, die emische Darstellungsweise kann dazu genutzt werden, um Ansichten und Gewichtungen innerhalb der untersuchten Kultur herauszuarbeiten.

Etwas überspitzt formuliert ist die Konsequenz einer solchen Perspektivierung, dass eigentlich keine Aussagen darüber getroffen werden können, wie etwas wirklich oder tatsächlich gewesen ist, bzw. was als Wirklichkeit und Tatsache von den Menschen wahrgenommen und interpretiert wurde. Obwohl dies letztlich nicht vollständig wegdiskutiert werden kann, ist der Punkt hier, dass sehr bewusst und nachvollziehbar der Standpunkt reflektiert werden muss, vom dem aus bestimmte, für wahrscheinlich gehaltene, Annahmen getroffen werden.<sup>144</sup>

Die Anwendung der emisch–etisch-Unterscheidung auf einen historischen Gegenstand stellt eine Übertragung des in der empirischen Feldforschung und deren ethnographischer Verarbeitung etablierten Kategorisierungsmodells dar. Die untersuchte Kultur steht dabei nicht primär in räumlicher, sondern in zeitlicher Distanz zu der heutigen (Wissenschafts-)Kultur. Sie wird nur in der Form des kulturellen Archivs, wie es oben beschrieben wurde, wahrgenommen, so dass im Prinzip schon hier ein Unterschied zu der in der Ethnologie bestehenden Möglichkeiten der Feldforschung besteht. Mit der Unterscheidung emisch–etisch wird aber die Differenz in der Wahrnehmung und kulturellen Kontextualisierung bewusst gehalten und kann in dieser Perspektive besonders scharf formuliert werden.

Die Untersuchung der Mesmerismustexte kann mit dieser Unterscheidungskategorie in die zunächst vorgenommene Textanalyse im Sinne einer emischen Darstellung und der daran anschließenden Interpretation im Sinne einer etischen Darstellung unterteilt werden.

---

<sup>144</sup> Es handelt sich in dieser Überspitzung deshalb nicht um die Forderung, alle gesicherten Erkenntnisse aufzugeben, sondern um den Hinweis, nicht allzu leichtfertig vom Material auf übergreifende Annahmen über Ereignisse oder Sachverhalte zu schließen.

#### **4.2.2.2 Metasprache und Objektsprache im Kontext von Wissenschaft und Literatur**

Der Mesmerismus wird innerhalb literaturwissenschaftlicher Untersuchungen zum Gegensatz und der Wechselbeziehung von Wissenschaft und Literatur in einem historischen Rahmen verortet, in dem Texte seit ungefähr dem 17. Jahrhundert einbezogen werden. Die jüngeren Arbeiten in diesem Feld stellen sich zumeist entgegen einer der älteren Forschungsliteratur unterstellten Annahme, nach der sich wissenschaftliche Texte eindeutig als solche identifizieren ließen und sich etwa fiktionale von faktualen Texten klar unterschieden. In der Einleitung zum Band *Literarische Experimentalkulturen* schreiben Marcus Krause und Nicolas Pethes:

Entscheidend sind nicht kategorial nachweisbare Wesensverwandtschaften oder -verschiedenheiten zwischen Literatur und Experiment, sondern die Rekonstruktion der Bedingungen, unter denen Texte entweder als literarische oder als wissenschaftliche gelesen werden. (Krause – Pethes 2005: 16)

Was hier in einem Satz angedeutet wird, weist auf die unbedingt notwendige Wahrnehmung der jeweiligen Kontexte hin, innerhalb derer die Texte gelesen werden. Bezogen auf die Unterscheidung wissenschaftlicher und literarischer Texte lässt sich formulieren, dass es eben nicht (nur) darauf ankommt, in den jeweiligen Texten die Aspekte und Merkmale zu bestimmen, die diese faktisch oder fiktional machen (oder: zu machen scheinen), sondern darauf, die Bedingungen und Kontexte zu rekonstruieren, in denen Texte als faktisch oder fiktional gelesen wurden und werden. Dies gilt aber nicht nur für die historische Rekonstruktion, sondern auch – und eigentlich gerade – für die Bedingungen und Kontexte des heutigen Wissenschaftlers und seiner Darstellung. Ergänzend schreibt Pethes 2010 bezogen auf den Mesmerismus: „Insofern das Gebiet des Magnetismus und der Hypnose wiederum eines ist, auf dem empirische Beobachtungen nicht ohne weiteres möglich sind, erweist es sich einmal mehr als populärer Referenzbereich für literarische Fiktionen“.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Nicolas Pethes: Versuchsobjekt Mensch. Gedankenexperimente und Fallgeschichten als Erzählform des Menschenversuchs, in: Michael Gamper (Hg.): Experiment und Literatur. Themen, Methoden, Theorien, Wallstein-Verl, Göttingen 2010, 1. Aufl., S. 361–383, hier: S. 374.

Man kann historische Texte unter der spezifischen Bedingung einer Fragestellung, etwa nach den zeitgenössisch geltenden und verbreiteten Ansichten über die als normal angesehenen menschlichen Sinnesfähigkeiten, faktual lesen und interpretieren. Obwohl damit noch keine Aussage darüber getroffen ist, inwiefern historisch-zeitgenössisch dieselben Texte faktual oder fiktional gelesen und verstanden wurden, zeigt sich hier die Gefahr einer Vermischung der emischen und etischen Perspektive. Die bewusste Unterscheidung dieser Perspektiven führen dazu, dass reflektiert werden muss, dass beispielsweise eine Frage nach der Rekonstruktion der Ansichten über den animalischen Magnetismus gleichzeitig verschieden – und doch abhängig – von der zeitgenössischen Rezeption und Wahrnehmung in den Texte ist. Genauso wenig, wie diese Frage zu einer letztgültigen Antwort über die Wissenschaftlichkeit oder Literarizität eines Textes führt, führt die Untersuchung der als normal angesehenen menschlichen Sinnesfähigkeiten zu einer letztgültigen Antwort bezüglich der Fiktionalität oder Faktizität der Texte. Solche auf Letztgültigkeit abzielende Fragen können aus diskursanalytischer Perspektive so auch gar nicht gestellt werden. In ähnlicher Weise formuliert Nicolaus Pethes in seinem Aufsatz *Poetik/Wissen. Konzeptionen eines problematischen Transfers* programmatisch:

Wissenspoetik ist eine Beobachtung, die die ‚wissenschaftliche‘ oder ‚literarische‘ Anschlusskommunikation an Texten beobachtet. Die syntagmatischen Elemente eines Diskurses – Texte, Sätze, Wörter – bieten paradigmatische Kopplungsmöglichkeiten für die Beobachtungszuordnungen ‚Poetik‘ oder ‚Wissen‘. Diese Zuordnungen können quer zur Einheit des Werks gehen, sie durchziehen einen Text mit verschiedenen Zuordnungen, sie machen ihn zu einer Hybride. (Pethes 2004: 369)

Projiziert auf die Frage nach der Literarizität oder Wissenschaftlichkeit von Texten werden hier *nicht* im Nachhinein poetische zu wissenschaftlichen und wissenschaftliche zu poetischen Texten erklärt. Die historische Kontextualisierung gibt aber den Hinweis, innerhalb welcher Diskurse die Texte stehen; und dabei kann es durchaus sein, dass ein heute als fiktional wahrgenommener Text historisch-zeitgenössisch faktual gelesen wurde. Andersherum geschieht es gerade in der Geschichtswissenschaft heute durchaus häufig, dass ehemals als literarisch wahrgenommenen Texte zur Rekonstruktion historischer ‚Fakten‘ (was auch immer darunter verstanden wird<sup>146</sup>) herangezogen werden. Für den

---

<sup>146</sup> Gerade in den Geschichtswissenschaften gibt es eine lange Auseinandersetzung über die Verwendung von Begriffen wie Fakt, Fiktion oder (historische) Tatsache. Diese Debatten

Mesmerismus ist die (u. a. von Antoine Faivre [2007] untersuchte) Rezeption von Poes Erzählungen *The Facts in the Case of M. Valdemar* und *Mesmeric Revelation* ein gutes Beispiel, das zeigt, dass heute als fiktional wahrgenommene Texte im Kontext des animalischen Magnetismus historisch-zeitgenössisch faktual gelesen werden konnten.<sup>147</sup>

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich, verkörpert durch den ‚Sozialtypus des Journalisten‘, eine gesellschaftliche Selbstbeobachtung, (vgl. Osterhammel 2009: 76) wie sie gerade auch in der Literatur in Erscheinung trat: „Es genügt der Verweis darauf, daß Literatur ihre Rhetorizität, ihre Konstruktivität, ihre Diskursivität sowie ihre Historizität nicht nur ausstellt und reflektiert, sondern gerade als Elemente ihrer Formbildung nutzt und damit ihre eigenen Produktionsbedingungen in einem Maße wie kaum ein anderer Diskurs sichtbar werden läßt.“ (Krause – Pethes 2005: 13) Für Pethes ist es die „KruX der Themenstellung selbst“<sup>148</sup>, die erst zu den immer wieder aufkommenden Problemen der schein-

---

um *Fakten und Fiktionen* sind besonders durch konstruktivistische und poststrukturalistische Ansätze ausgelöst worden. In Arbeiten, die sich kritisch mit diesen Ansätzen auseinandersetzen, werden immer wieder Argumente und Positionen wiederholt, die die Diskussionen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägen. Fragen nach den in historischen Arbeiten rekonstruierbaren Fakten, nach den Möglichkeiten die historischen Wirklichkeiten zu rekonstruieren oder nach den historischen Tatsachen sind aus konstruktivistischer Perspektive als unbeantwortbar und intersubjektiv nicht haltbar abgelehnt worden. Dies hat u. a. im Kontext des französischen Poststrukturalismus oder auch des amerikanischen New Historicism zur bekannten Ablehnung der großen metahistorischen Erzählungen geführt, denen gegenüber das Partikulare und eher Anekdotenhafte betont wurde. Vor allem in Bezug auf diskursanalytische Zugänge kam es zu dem Vorwurf eines *anything goes*, d. h. dass sowohl die Gegenstände als auch ihre Kontextualisierung und Interpretation beliebig und damit irrelevant werden würden. Diesem Vorwurf wurde und wird entgegengehalten, dass es gerade nicht um Beliebigkeit, sondern um begründbare Kontextualisierung geht, um eine Verortung als Gegenstände in bestimmten Kontexten oder Diskursen anstatt in metahistorischen Konzepten. Einher geht hierbei die selbstreflexive Wahrnehmung der Gegenstände als höchstgradig durch die Forschungsperspektive konstruiert und dementsprechend kontingent. Damit kommt über die Gegenstände der Forscher selbst in den Blick, sowie die Art und Weise, wie in wissenschaftlichen Arbeiten durch rhetorische, narrative und argumentative Strukturen diesen Gegenständen überhaupt erst Sinn gegeben wird.

<sup>147</sup> Vgl. dazu die weiteren Ausführungen in Kapitel 6.2.

<sup>148</sup> Nicolas Pethes: Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. Ein Forschungsbericht, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (28, 2003), S. 181–231, hier: S. 231.

baren Nichtunterscheidbarkeit und Wechselwirkung von Wissenschaft und Literatur führt. „Poetik und Wissen werden nicht unterschieden, weil ihre Differenz ‚existiert‘, sondern weil man sie unterscheiden muß, um ihre Relation beobachten zu können.“ (Pethes 2004: 368)

## 4.3 Interaktionsrituale und Geschlechterrollenkonstruktionen

### 4.3.1 Interaktionsrituale

Die über die Textanalysen hinausgehende interaktions- und performanztheoretische Interpretation der Rollen-Inszenierungen in den Mesmerismustexten werden mit Hilfe eines Modells vorgenommen, welches an Überlegungen von Richard Schechner und Erving Goffman anschließt.<sup>149</sup> Dass die Berichte der Magnetiseurs mit Hilfe solcher Modelle untersucht werden können, hat auch schon Jürgen Barkhoff festgestellt:

Hufelands Darstellung [einer mesmeristischen Séance] arrangiert hier die Szenen in Mesmers Krankensaal als eine Reihe musikunterlegter Tableaus, deren performativer Charakter deutlich hervortritt, indem die Theatralität der Anordnung die erwarteten und erwünschten Effekte erst hervorbringt. Die „Manöuvres“ der „Priester des Magnetismus“, die die magnetische Trance induzieren, sind performative Gesten, deren wirklichkeitskonstituierende Kraft sich an der provozierenden Theatralisierung der Körper eindrucksvoll präsentiert.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Insbesondere in Bezug auf: Richard Schechner: *Performance Theory*, Routledge, London 2009, darin: *From ritual to theater and back: the efficacy–entertainment braid* (112–169), *Magnitudes of performance* (290–332); und Ders.: *The Future of Ritual. Writing on Culture and Performance*, Routledge, London 1993, darin: *The future of ritual* (228–265); Erving Goffman: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1989 (Originaltitel: *Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience*, New York u. a. 1974); und Ders.: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 (Originaltitel: *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour*, New York 1967).

<sup>150</sup> Jürgen Barkhoff: *Inszenierung - Narration - his story. Zur Wissenspoetik im Mesmerismus und in E.T.A. Hoffmanns Das Sanctus*, in: Gabriele Brandstetter – Gerhard Neumann (Hgg.): *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800* (Stiftung für Romantikforschung, 26), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, S. 91–122, hier: S. 95.

Die Performance-Theorie Schechners sowie das Framing-Konzept Goffmans legen Kategorien nah, mit denen menschliche Handlungen in bestimmten (beispielsweise rituellen oder durch Normen regulierten) Situationen klassifiziert werden können. Diese Kategorien können als implizite oder explizite, bewusste oder unbewusste sowie für die Handelnden jeweils offensichtliche und versteckte Rahmungen sozialer Performanzen beschrieben werden. Solchen Rahmungen kann anhand der folgenden Fragen nachgegangen werden: Wenn Handlungen beschrieben werden, welche Interaktionsrollen werden dabei verkörpert? Sind diese Rollen in der gegenseitigen Wahrnehmung der Handlungsbeteiligten jeweils gleich? Spielt jemand (gleichzeitig) für den einen eine andere Rolle als für jemand anderen? Sind sich die Teilnehmer über die Rolle(n) des je anderen und auch über ihre eigene(n) Rolle(n) bewusst? Werden einzelne Rollenverkörperungen mit bestimmten Bedeutungen belegt? Sind diese Bedeutungen für jeden gleich wahrnehmbar? Sind sich die Teilnehmer in gleicher Weise dieser Bedeutungen bewusst?

Sowohl für den Ansatz Schechners als auch für meine Rezeption dieses Ansatzes sind Annahmen grundlegend, die sich aus Erving Goffmans Arbeiten ergeben. Nach Goffman bestimmt in sozialen Handlungen immer der jeweilige Rahmen die Auswahl und Bedeutung der Handlungen:

[D]er Analytiker wie auch seine Objekte tendieren dazu, den Rahmen des Alltagslebens für selbstverständlich zu halten; er erkennt nicht, was ihn und was sie leitet. [...] Der Plan, nach dem sich die Alltagserfahrung bildet, wird als eine spezielle Variation über ein allgemeines Thema erkennbar, als eine Art, Dinge zu tun, die sich auch anders tun lassen. Diese Unterschiede (und Ähnlichkeiten) sehen heißt überhaupt sehen. Das Unausgesprochene und Verborgene läßt sich so herausschälen, entwirren, erkennen. So haben wir uns auf der Bühne und im Rundfunk zu erwarten gewöhnt, daß ein Darsteller den inneren Zustand der Gestalt, die er spielt, erkennbar macht, so daß sich ein ungebrochener Handlungsverlauf ergibt und das Publikum in jedem Augenblick weiß, was vor sich geht. Doch genau die gleiche Art der Motiv-Choreographie findet sich im täglichen Leben, am deutlichsten, wenn sich jemand in der Lage findet, etwas tun zu müssen, das von Fremden als etwas Tadelnswertes mißverstanden werden könnte, die lediglich von ihrem Recht Gebrauch machen, auf ihn einen Blick zu werfen, ehe sie wegblicken. (Goffman 1989: 606–607)

Von den Interaktions- oder Kommunikationsbeteiligten wird erwartet, dass sie sich den Regeln der Situation entsprechend verhalten – egal ob es sich um ausgesprochene bzw. festgehaltene oder unausgesprochene (Verhaltens-) Regeln handelt. Die Herausarbeitung der jeweiligen Rahmungen kann zu einem

dichteren Verständnis, oder zumindest zu einer dichteren Darstellung, der vorgefundenen Konstruktionen in Bezug auf den weiteren Rahmen bzw. Kontext der Texte und auf die Positionen der Beteiligten führen.<sup>151</sup>

Nimmt man menschliche Handlung auf die beschriebene Art und Weise wahr, können sich sehr komplexe und kaum noch zu überschaubare Rahmen-Verschachtelungen ergeben. Um dabei den Überblick zu behalten, ist es sinnvoll für jeden einzelnen Handlungsteilnehmer nach den für ihn (oder sie) jeweils zutreffenden Merkmalen zu fragen. Für die vorliegende Arbeit sind die folgenden Rahmen und Merkmale grundlegend: Der größte Rahmen, innerhalb derer alle weiteren verortet sind, ist die in den unterschiedlichen Formen zu findende Auseinandersetzung über Mesmerismus und Wissenschaftlichkeit. Die untersuchten Texte befinden sich in wissenschaftlichen, literarischen oder journalistischen Kontexten. Unterhalb dieses Rahmens befinden sich innerhalb der Texte die Darstellungen der magnetischen Experimente oder Behandlungen, die faktisch oder fiktiv wahrgenommen werden können. Schon diese beiden äußersten Rahmen sind nicht statisch festlegbar, sondern können nur im jeweiligen Fall für die jeweils Beteiligten bestimmt werden.

Schechner schlägt zur Beschreibung und Klassifikation von Elementen (ritualisierter) Handlungen ein Modell vor, in dem die jeweiligen Rahmungen als den Teilnehmern jeweils unterschiedlich bewusst beschrieben werden können.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Goffman führt dazu selbst einige Beispiele an: Zweitens enthält jedes etwas längere Stück alltäglichen, eigentlichen Handelns, das von allen Beteiligten so gesehen wird, gewöhnlich anders gerahmte Episoden, die anderen Wirklichkeitsebenen angehören. Jemand beendet die Anweisung an seinen Postboten, grüßt ein vorbeigehendes Paar, steigt in sein Auto und fährt ab. [...] Begrüßungen gehören zu der rituellen Ordnung, in der der Mensch als Vertreter seiner selbst auftreten kann [...] Anweisungen gehören zur Welt der Berufsrollen, doch dieses Zwiegespräch dürfte kaum ohne Umrahmung durch ein wenig Konversation stattgefunden haben, die wiederum zu einem anderen Bereich gehört. Die körperliche Geschicklichkeit beim Übergeben und Entgegennehmen eines Briefes [...] gehört noch einmal zu einem anderen Wirklichkeitsbereich [...] Natürlich ließe sich dieses ganze Stück ineinandergreifender Rahmungen ohne Zweifel als ganzes in eine Filmszene transformieren, und dann würde es sich systematisch um eine Schicht unterscheiden und damit einen anderen Wirklichkeitsstatus haben als das Original. Doch das, was die Filmfassung abbilden würde, das heißt, wovon sie ein unwirklicher Fall wäre, das wäre seinerseits bezüglich der Wirklichkeit nicht gleichartig, sondern selbst mit verschiedenen Rahmungen und ihren verschiedenen Wirklichkeitsbereichen durchschossen. Und aus dem gleichen Grunde könnte die Filmvorführung selber als Teil der gewöhnlichen Welt gesehen werden. [...]“ Goffman 1989: 602–603.

<sup>152</sup> Vgl. Schechner 2009: 302, Figure 8.2.

Die grundlegende Einteilung der Handlungselemente ähnelt bei ihm der Vorstellung phonologischer und morphologischer Modelle in der Linguistik, in denen kleinste bedeutungs- und funktionstragende Einheiten beschrieben werden, aus denen heraus sich die Sprache in immer komplexeren Zusammensetzungen vollständig ergibt. Schechner recurriert dazu auf sogenannte ‚Kineme‘, die als kleinste, kulturspezifische, performativische Einheiten aufgefasst werden können und sich auf unbewusst ausgeführte Gesten und Mimiken beziehen.<sup>153</sup> Unwillkürliche Gesten können zwar in einer historischen Analyse nicht rekonstruiert werden, aber die in den Texten als willkürliche und unwillkürliche beschriebenen Handlungen lassen sich anhand des Modells strukturieren.

Eine Handlung besteht in performanztheoretischer Beschreibung aus intentional auf einen bestimmten (gesellschaftlich vorgegebenen) Rahmen bezogenen Elementen. Für eine Behandlung durch einen Magnetiseur (wie man sie sich angelehnt an die von Barkhoff zitierte Beschreibung ausdenken kann) würde dies bedeuten, dass das Entlangstreifen der Magnete am Körper der Patientin ein Element ist, das auf die medizinische Behandlung als Rahmen bezogen sein kann. Weitere Handlungselemente können auf den gleichen, aber auch auf andere Rahmen bezogen sein. Kommentare und Aussagen des Magnetiseurs könnten sowohl an die Patientin als auch an ein möglicherweise anwesendes Publikum gerichtet sein. Aus diesen unterschiedlichen Konstellationen und Bezügen ergeben sich die komplexeren Handlungszusammenhänge.

Welche Rahmungen gerade vorliegen, ist, so trivial das Beispiel erscheinen mag, nicht unbedingt für alle Beteiligten gleich ersichtlich. Anders ausgedrückt gibt es explizite und implizite sowie offensichtliche und versteckte Rahmungen, die für jeden Beteiligten anders sein und als Hinweis aufgefasst werden können,

---

<sup>153</sup> Er verweist dazu auf den Linguisten Raymond L. Birdwhistell: „Birdwhistell says these ‚kinemes‘ are culture specific. There is an American way of flashing the eyebrows – or, perhaps more accurate to say, there is an American cultural context within which brow flashes communicate culture-specific meanings. But kinemes are not under anyone’s conscious control – unless, that is, you study them in slow motion, learn what muscles are involved, and train yourself to execute the gestures, as Birdwhistell himself has done (and as, I would suppose, many actors have done from the days of Delsarte onward). [...] As Birdwhistell points out there is a difference between understanding kinemes as expressing meaning and situating those kinemes in the various cultural settings that give them distinct social meanings. The number of kinemes is limited [...]“ Schechner 2009: 301–303.



ob und für jeweils wen es sich etwa um eine Aufführung, eine (vorgetäuschte) medizinische Behandlung oder vielleicht auch um eine eher rituell inszenierte Praktik handelt, die bestimmten Mustern folgt, ohne dass jedem Element bewusst eine spezifische Bedeutung zugeschrieben würde.

Die Konstellationen der Behandlungen oder Experimente sind sehr unterschiedlich und für jeden Beteiligten gibt es unterschiedliche explizite und implizite, bewusste und unbewusste sowie offensichtliche und versteckte Rahmungen. Einige fiktive Beispiele wären: Magnetiseur und Patientin täuschen für ein Publikum vor, eine wirksame Behandlungspraktik durchzuführen. Ihre Handlungen können auf diese Weise auf einen *für die beiden offensichtlichen, aber für das Publikum versteckten* Rahmen bezogen werden. Der für das Publikum sichtbare Rahmen ist die medizinische Behandlung, für Arzt und Patientin ist es aber eine schauspielerische Performanz. Möglich ist auch die Variation, dass die Patientin ihre Reaktionen auf die Behandlung nur vortäuscht, ohne dass der Magnetiseur etwas davon weiß. Auch der umgekehrte Fall, dass der Magnetiseur aus seiner Sicht nur vortäuscht wirklich etwas zu machen, während es aus der Sicht der Patientin eine ernstgemeinte Behandlung darstellt, ist denkbar. Es kann sich darüber hinaus um eine explizit als solche bezeichnete medizinische Behandlung handeln, die aber schon allein durch die Anwesenheit von Zuschauern implizit zu einer Aufführung wird, bei der sich Arzt und Patientin (und auch die Zuschauer) – vielleicht sogar unbewusst – an bestimmten Regeln und Abläufen orientieren, die für eine solche Situation zeitgenössisch erwartet wurden. Für die historische Analyse lässt sich letztlich noch anschließen, dass die Art und Weise, wie die Versuche und Behandlungen in den Texten präsentiert werden, in welchen Kontexten sie stehen und innerhalb welcher Kommunikationssituationen sie eingesetzt werden, als weitere Rahmungen betrachtet werden müssen, in denen bestimmte Strukturen und (Erzähl-)Muster einzuhalten waren.

Es können unmöglich alle Rahmungen in einer Analyse erkannt und beschrieben werden, aber schon allein ihre Wahrnehmung und das damit geschärfte Bewusstsein für die implizit oder explizit, offensichtlich oder versteckt und bewusst oder unbewusst vorhandenen Rahmen der Handlungen, bietet die Möglichkeit einzelne Aspekte des Untersuchungsgegenstandes aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Bezogen auf die beiden äußeren Rahmungen ergeben sich daran anschließend wiederum verschiedenste Möglichkeiten: Wenn

ein Magnetiseur die Behandlung einer Patientin beispielsweise in Form eines Behandlungsprotolls beschreibt und dieses in einer medizinischen Zeitschrift veröffentlicht, ist dies der im Rahmen, auf den der Text bezogen ist. Die unterschiedlichen Rollen, die innerhalb des Protokolls dargestellt werden, könnten dann u. U. als bestimmte argumentative Funktionen im Rahmen der Auseinandersetzung über die Wissenschaftlichkeit des animalischen Magnetismus erfüllend gelesen werden.

### 4.3.2 Geschlechterrollenkonstruktionen

Anhand der sozialen Rollen, wie sie in speziellen Kontexten eingenommen werden, lassen sich im Anschluss an die performanztheoretischen Überlegungen Verhältnisse von Personengruppen und Individuen interpretativ ablesen. In den Bereichen Wissenschaft, Religion und Medizin, wie sie in den Textanalysen zentral sind, sind diese Verhältnisse oftmals asymmetrisch: Professor–Student, Priester–Laie und Arzt–Patient. Gleichzeitig spiegelt sich vor allem in den letzten beiden Fällen auch noch das Verhältnis Mann–Frau, bzw. männlich–weiblich. Das aktive (Re-)Produzieren der Rollen bezeichne ich für diesen Kontext u. a. im Anschluss an die vorhergehenden Überlegungen als *soziale Performanzen*.<sup>154</sup> Der Begriff ist ganz bewusst an das angelehnt, was Judith Butler in Bezug auf Victor Turner als ‚soziale Performanz‘ bezeichnet hat: die Wiederholung sozialen Handelns „ist zugleich eine Reinszenierung und eine neue Erfahrung von gesellschaftlich bereits eingeführten Bedeutungen; sie ist die alltägliche und ritualisierte Form ihrer Legitimierung.“<sup>155</sup> Soziale Performanzen sind einer historischen Textanalyse allerdings nicht direkt zugänglich. Es können nur diejenigen Handlungen zum Untersuchungsgegenstand werden, die in den Texten beschrieben sind. Der jeweilige Text, der einen Bericht über eine Magnetisierung

---

<sup>154</sup> Die auf Performanz/Performance rekurrierenden handlungs- und ritualtheoretischen Ansätze gehen direkt auf die Sprechakttheorie nach John L. Austin (*How to do things with words* 1955) und John R. Searle (*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. 1969; später als sprach- und gesellschaftsphilosophische Ausarbeitungen: *The Construction of Social Reality* 1995; und: *Making of the Social World. The Structure of Human Civilization* 2010) zurück. Zum Performanzbegriff in den Kulturwissenschaften siehe übergreifend auch Uwe Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität, in: Ders. (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 2002, S. 9–60.

<sup>155</sup> Judith Butler: *Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie* (1988), in: Wirth 2002, S. 301–320, hier: S. 312–313.

enthält, kann darüber hinaus selbst als performativische Handlung innerhalb einer Auseinandersetzung um wissenschaftliche Legitimität angesehen werden.<sup>156</sup>

In den Untersuchungen der sozialen Performanzen in den Mesmerismustexten sind Geschlechterrollen und soziale Hierarchien direkt miteinander verknüpft. Die Verhältnisse Mann–Frau, aktiv–passiv, Oberschicht–Unterschicht und Arzt–Patient scheinen sich, folgt man vor allem der älteren Forschungsliteratur, zu decken. Ellenberger beschreibt zum Beispiel das Verhältnis für die Hypnose als ein Abhängigkeitsverhältnis, in dem der sozial Machtvollere auf den passiven und unterwürfigen sozial Niedriggestellten einwirkt. (Vgl. Ellenberger 1970: 190) In Bezug auf die Frauenrollen, die in der Regel als passiv und unterwürfig dargestellt werden, hinterfragt Diethard Sawicki, ob das in der Literatur immer wieder zu findende Bild so tatsächlich stimme:

Hinweise, wie solch ein lebenspraktisches Unterlaufen diskursiver Regelsystem aussehen konnte, geben die Studien Amanda Vickers über Frauen der englischen Oberschicht des 18. und 19. Jahrhunderts. Sie haben gezeigt, daß die zeitgenössische normative Konstruktion des weiblichen Geschlechtscharakters nicht als direkte Widerspiegelung der tatsächlich vorhandenen Handlungsspielräume und Artikulationsmöglichkeiten von Frauen gelesen werden darf. Vickers zeigt, daß sie

---

<sup>156</sup> Die diskursive Einbettung bestimmter Aussagen in Texten gilt selbstverständlich nicht nur für den Mesmerismus, sondern ist in der Folge des linguistic turn und der writing-culture Debatte grundlegende Voraussetzung, nicht nur für den Gegenstandstext, sondern auch für die Konstruktion des Forschers. Vgl. dazu bspw. Hayden Whites Analyse geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen (The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Johns Hopkins Univ. Pr., Baltimore Ind. 1987), für die er fünf idealtypische Strukturelemente herausstellt: 1. Chronologische Organisation in zeitlicher Reihenfolge; 2. Konstruktion eines Geschehenszusammenhangs in Form einer Fabel mit Anfang, Mitte und Schluss; 3. Diese Fabel kann narrativ modelliert sein (Romanze, Tragödie, Komödie, Satire), um der Geschichte durch die Narration Sinn zu verleihen; 4. Die Fabel kann durch formale Schlussfolgerungen im Sinne geschichtlicher Gesetzmäßigkeiten konstruiert sein (formativistisch, organistischer, mechanistischer, kontextuell); 5. Die Fabel kann ideologische Implikationen haben, die durch nichtwissenschaftliche Elemente oder Vorannahmen Kohärenz produziert. Diese ideologischen Positionen sind der Konservatismus, der Liberalismus, der Radikalismus und der Anarchismus; aufgrund des letzten Punktes ist die Historiographie für White keine Wissenschaft sondern maximal Proto-Wissenschaft. (Vgl. dazu auch Landwehr 2008, S. 43ff) Auch wenn man White nicht vollständig folgen möchte, so sind es vor allem die Punkte der narrativen Konstruktion sowie der ideologischen Implikationen, die in höchstem Maß auf die Konstruiertheit der Gegenstände in den Texten hinweisen.

sich jenseits von Nonkonformismus oder Rebellion als Verwalterinnen des Haushalts, als Organisatorinnen und Protagonistinnen gepflegter Geselligkeit soziale Räume erschließen konnten, die der diskursiv konstruierten Dichotomie von Öffentlichkeit und Privatheit entzogen waren. (Sawicki 2002: 181)

Mit diesem Hinweis muss also kritisch mit einbezogen werden, dass, zusätzlich zur Unhintergebarkeit der Textualität der beschriebenen Handlungen, diese eher einen Vorstellungskonsens spiegeln, als dass sie auf reale Geschlechterrollen hinweisen. Dies gilt im Prinzip für das gesamte 19. Jahrhundert, da die Dokumentation der mesmeristischen Behandlungen wie auch die magnetisch-spiritistischen Séancen zumeist auf der Grundlage von Augenzeugenberichten angefertigt wurden, die sich einer direkten Nachvollziehbarkeit entziehen. Im Grunde genommen könnte sogar infrage gestellt werden, ob das Vorurteil überhaupt zutrifft, es wären in der Regel Frauen gewesen, die magnetisiert wurden. Bisherige Forschungen haben zumindest recht einstimmig behauptet, dass es in der Mehrzahl Frauen waren, die in den Protokollen erwähnt werden – und auch zeitgenössisch wurde die Weiblichkeit der Magnetisierten wahrgenommen:

Der Somnambulismus des 19. Jahrhunderts war weiblich codiert. In den theoretischen Abhandlungen der Mediziner und den überlieferten Fallgeschichten ist kaum die Rede von männlichen Somnambulen. Auch die Literatur vor 1850 reproduziert mit ganz wenigen Ausnahmen diese geschlechtsspezifische Zuordnung des Somnambulismus. 1850 behauptet der österreichische Arzt Carl Meyrhofer, unter tausend Menschen sei jeweils eine Frau mit der Disposition zum somnambulen Hellsehen, während sich nur alle 20.000 Menschen ein Mann mit der entsprechenden Anlage finde. (Ebd.: 166)

Ausgehend von der Annahme geschlechtsspezifischer Rollen werden also mit Hilfe der oben vorgestellten Rahmen-Analyse die Konstruktionen der Rollenvorstellung von Weiblichkeit innerhalb der Mesmerismustexte betrachtet. Über die reine Beschreibung hinausgehend, weist dies auf gesellschaftliche Vorstellungen und Kontexte hin, in denen diese Rollen re-produziert werden konnten.

Da die Bedingungen einer historischen Textuntersuchung nicht umgangen werden können, d. h. wenig bis gar nichts über Intentionen und direkte situationsbezogene Kontexte von (textuellen) Äußerungen ausgesagt werden kann, sind auch die auf Geschlechterrollen bezogenen Betrachtungen in ihren Möglichkeiten sehr begrenzt. Hilfreich sind in diesem Kontext wiederum Überlegungen Judith Butlers. Sie beschreibt die Akte der performativen Konstruktion von Weiblichkeit in Bezug auf Simone de Beauvoir im Rahmen einer feministischen

phänomenologischen Theorie. Ihrer Ansicht nach muss die Auffassung davon, was ein Akt ist, innerhalb dieses Rahmens erweitert werden. Ein Akt konstituiert nicht nur eine Bedeutung (zum Beispiel in dem er auf etwas hinweist), sondern diese Bedeutung werde in diesem auch schon performativ inszeniert. (Vgl. Butler 2002 [1988]: 303–304) „Anders gesagt ähneln die Akte, durch die die Geschlechtszugehörigkeit konstituiert wird, performativen Akten in theatralischen Kontexten.“ (Ebd.: 304)

Rückbezogen auf die in den Beschreibungen der Magnetiseur zu findenden mesmeristischen Performanzen kann man dieser Definition Butlers noch eine weitere kritische Ebene hinzufügen: Die als bedeutungstragend und inszeniert-performativ beschriebenen Akte können einerseits bezogen auf die Geschlechtsspezifika hin gelesen werden, die durch sie wiederholt und re-produziert werden. Andererseits ist aber mit einzubeziehen, dass diese sozialen Performanzen in fast allen Fällen von männlichen Ärzten aufgeschrieben und so durch deren Blick gesehen und repräsentiert werden.

#### **4.4 Zusammenfassung des methodischen Vorgehens**

Die leitende Fragestellung und das grundlegende Erkenntnisinteresse geht von dem dargestellten, kritisierten und operationalisierten religionssoziologischen Konzept Hubert Knoblauchs aus. Die Hypothese ist, dass die Art der Religiosität und die Form gesellschaftlicher Entdifferenzierung in Bezug auf Religion, wie sie von Knoblauch für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts beschrieben werden, sich in sehr ähnlicher Weise auch schon im 19. Jahrhundert, konkret am Beispiel des Mesmerismus, aufzeigen lassen. Das vorgestellte, auf Transzendenz-erfahrungskommunikation aufbauende Konzept von Religion wird dazu auf den Mesmerismus angewendet. Damit wird dieser über die theoretische Konzeption in einen religionswissenschaftlich-vergleichenden Zusammenhang mit der religiösen Gegenwartskultur gebracht.

Um dies tun können, um zeigen zu können, in welchen Kontexten und Bereichen der Mesmerismus im 19. Jahrhundert stand und diskutiert wurde, wird ein zweischrittiges textanalytisches Verfahren angewendet. Innerhalb des ersten Schrittes werden auf der Grundlage des kulturpoetischen Ansatzes Moritz Baßlers die jeweiligen kulturellen Paradigmen, d. h. die gesellschaftlich zugeschriebenen Bedeutungen von Mesmerismus rekonstruiert, wie sie innerhalb des gewählten Archivs positiv – materialiter – in den Texten vorhanden sind. Dazu

werden die textuellen Archive der jeweiligen Untersuchungszeiträume zunächst mit Hilfe von Suchbegriffen gesichtet, um anhand des dadurch erzeugten Überblicks die Texte auszuwählen, die für die Analysen und zur intensiveren Bearbeitung herangezogen werden. Dieser erste Schritt bleibt ganz bewusst auf der Textebene, d. h. innerhalb der einzelnen Texte *und* innerhalb des jeweiligen kulturellen Archivs. Im zweiten Schritt werden die Ergebnisse dahingehend befragt, ob und inwiefern sie mit dem ausgearbeiteten Religionsbegriff religionswissenschaftlich vergleichend beschrieben werden können.

Auch wenn ganz bewusst nicht behauptet wird zu beschreiben, was Mesmerismus *denn nun wirklich war*, wird versucht mit Hilfe der Differenzierung der emischen und etischen Perspektiven plausibel darzustellen, was vielleicht im Sinne sozialer Tatsachen in den Texten im Kontext des Mesmerismus als wirklich angenommen und kommuniziert wurde und werden konnte. Auf diese Weise sollen auch die auf den unterschiedlichen Ebenen und aus den verschiedenen Perspektiven möglichen Vermischungen, Überschneidungen und Differenzierungen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereiche und Segmente (wie Wissenschaft, Medizin und Religion) in den Blick genommen werden. Welche Bedeutungen die jeweiligen (geschlechtsbezogenen) Rollenzuschreibungen haben, wird durch die ergänzende performanztheoretische Perspektive gefragt. Wenn die Behauptung der neueren Forschungen zu spirituellen und religiösen Bewegungen der jüngeren Gegenwart zutrifft, dass diese insbesondere von Frauen getragen werden, sollte für deren *Vorläufer* und *Wegbereiter* Mesmerismus auch gefragt werden, welche Bedeutung geschlechtsspezifische Rollen dort hatten, bzw. wie diese in den Texten repräsentiert und inszeniert wurden.

Wie schon gesagt, soll mit dieser Arbeit nicht grundsätzlich in Frage gestellt, dass der Mesmerismus in einem religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Spiritismus und Okkultismus des 19. Jahrhunderts gebracht werden kann. Neben einer solchen Rezeptionsgeschichte eröffnet diese Arbeit vielmehr eine weitere religionswissenschaftliche Perspektive: Die Kontextualisierung mit Spiritismus, New Age und Esoterik dient vor allem als einleitende Begründung, warum es lohnend erscheint, einen Religionsbegriff auf den Mesmerismus anzuwenden, der an der Gegenwartskultur seit den 1960er Jahren etwickelt worden ist – und der, vor allem in Ergänzung zu einer rein institutionell oder sogar nur christlich verstandenen Religiosität, auch andere Formen nicht-

institutioneller, von Luckmann als privat und unsichtbar bezeichneter, Religion beschreibbar machen sollte. In den Blick geraten damit Formen von Religiosität, die mit den Labels New Age und Esoterik, etwas allgemeiner auch Spiritualität, betitelt worden sind und werden. Den Mesmerismus nun selbst einmal mit einem solchen Religionsbegriff in den Blick zu nehmen, ist nur eine konsequente Fortsetzung dieser (Neu-)Perspektivierung.

## 4.5 Auswahl des Textmaterials

Für die historische Analyse des Mesmerismus muss begründet werden, welches Textmaterial für die Analysen ausgewählt wurde. Diese Begründung geschieht in Bezug auf die dargestellten methodischen und theoretischen Ansätze.

### 4.5.1 Ko-Textualisierung

Die Unterscheidung *Quelle vs. Kontext*, wie sie in historischen Analysen gemacht wurde und wird, wird in dieser Arbeit – im Anschluss an Moritz Baßler – kritisch hinterfragt. Das bedeutet in erster Linie, dass sie nicht in hierarchischer Abhängigkeit gedacht wird. Keine Quelle oder Quellengattung wird zur zentralen Quelle deklariert, um die herum andere Texte oder Textgattungen als Kontexte hierarchisch untergeordnet sind. Dies bedeutet zweierlei: Erstens werden alle Texte als in ihrem diskursanalytischen Erkenntniswert gleichwertig betrachtet. Jeder Text ist somit *Ko-Text* eines jeden anderen. Präsentationsbedingt können es in der Darstellung dennoch nur wenige Texte sein, die genauer beschrieben und analysiert werden; welche dies sind ist pragmatisch im Einzelfall zu entscheiden und ist nicht als *Zentralitäts-*, oder *Hierarchie-*Aussage zu verstehen. Zweitens bedeutet die Hierarchieauflösung *Quelle vs. Kontext* keinesfalls eine Nihilierung der Entstehens- und Rezeptionsbedingungen der Texte. Es wird also immer beachtet, in welchen lokalen Kontexten sie entstanden sind und rezipiert wurden. Diskursanalytisch macht es durchaus einen Unterschied, ob es sich etwa um einen privaten Tagebucheintrag, eine öffentliche politische Bekanntmachung oder um einen Zeitungsartikel handelt.

### 4.5.2 Textformen

Aus der vorliegenden Forschungsliteratur ergeben sich bezüglich des Mesmerismus einige analyseleitende und strukturierende Vorannahmen (*Vor-Urteile*) und Fragerichtungen: Über Mesmerismus ist zunächst vor allem in medizinisch-

wissenschaftlichen, aber auch in naturphilosophischen, theologischen und religiösen sowie okkultistischen und spiritistischen Kontexten geschrieben und diskutiert worden. Die Texte sind in wissenschaftlichen Monographien und periodisch erscheinenden Zeitschriften, in an Laien gerichtete, aber mit wissenschaftlichem Hintergrund verfassten Veröffentlichungen sowie in verschiedenen journalistischen Textformen wie etwa Zeitungen und Satireschriften präsent gewesen. Insbesondere ist der Mesmerismus aber während des gesamten Jahrhunderts in der Literatur verarbeitet und rezipiert worden. Sie wird deshalb als das Medium angesehen, in dem sowohl zu den jeweiligen Untersuchungszeiträumen als auch in der übergreifenden Perspektive die meisten Bedeutungskontexte des Mesmerismus aufgefunden und verglichen werden können. Grundlegend bilden deshalb in allen Analysezeiträumen literarische Werke die Ko-Texte der jeweils wechselnden anderen Texte zum Mesmerismus.

### 4.5.3 Das Archiv

Das Archiv der Gegenstandstexte besteht aus allen zu den Analysezeitpunkten jeweils vorhandenen (und überlieferten) Texten der untersuchten Kultur: *es ist nicht begrenzt*. Diese theoretische Annahme ist die Konsequenz aus den methodischen und theoretischen Perspektiven sowie den formulierten Vor-Urteilen. Das je weitere zu untersuchende Material muss sich aus dem Material selbst ergeben. Es ist im Vorhinein nicht wiss- und entscheidbar in welchem Bedeutungskontext der Mesmerismus auftaucht. Nur die Eingrenzung innerhalb bestimmter Kultursegmente (Wissenschaft, Religion, Literatur, Medizin) dient als rahmende Begrenzung des vorliegenden Archivs. Es handelt sich hierbei selbstverständlich um eine nicht erfüllbare theoretische Ambition: Es ist nicht möglich, alle Texte einer Kultur zu untersuchen. Der Punkt ist aber auch ein anderer: Es wird kein Text prinzipiell ausgeschlossen. Die ersten Suchbegriffe anhand derer das Archiv vor den Textanalysen gefiltert wurde sind *Mesmer*, *Puységur*, *Mesmerismus*, *animalischer Magnetismus*, *Magnetiseur* und *Somnambulismus* (jeweils in der deutschen, englischen und französischen Variante).<sup>157</sup> Die Suchbegriffe wurden soweit es möglich war in digitale Suchmaschinen eingegeben, um dann nach Häufigkeit und ersten Lektüren zu einer

---

<sup>157</sup> Bei der Suche wurde bedacht, dass die Schreibweisen variieren können.



Textauswahl zu gelangen.<sup>158</sup> Das auf diese Weise gesichtete Archiv besteht für den englischen Sprachraum aus (regelmäßig und unregelmäßig erscheinenden) Zeitungen sowie wissenschaftlichen Zeitschriften und ist durch die digitalen Archive begrenzt. Für den deutschen Sprachraum musste die Auswahl zuvor schon auf wenige Zeitungen und Zeitschriften begrenzt werden, da diese noch nicht in ausreichendem Umfang digital durchsuchbar sind.<sup>159</sup> Anhand der daraufhin gefundenen Texte sind die Untersuchungszeiträume festgelegt worden, für die neben den literarischen Werken, wissenschaftlichen Monographien und Artikeln aus Periodika auch einige relevant erschienene Presse-Artikel für die Textanalysen ausgewählt wurden.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Die verwendeten Suchmaschinen werden am Ende der Arbeit angegeben. Selbstverständlich sind auch Suchmaschinen keine ‚neutralen‘ oder ‚objektiven‘ Instanzen, denn sie sind mit spezifischen Such-Algorithmen programmiert und funktionieren so, wie es ein menschlicher Programmierer und Nutzer ihnen vorgibt. Der Vorteil digitaler Suchmaschinen ist aber, die potentielle Nachvollziehbarkeit und Rekonstruierbarkeit jedes Suchvorgangs – abgesehen von der exponentiell beschleunigten Bearbeitungsmöglichkeit theoretisch unendlich großer Archive.

<sup>159</sup> Die Auswahl konnte auf der Grundlage der vorliegenden Forschungsliteratur getroffen werden.

<sup>160</sup> Im Literaturverzeichnis werden neben den digitalen Archiven selbstverständlich auch die in den Analysen verwendeten Texte mit aufgeführt. Darüber hinaus wäre diese Arbeit nur mit einem unverhältnismäßig hohen Mehraufwand möglich gewesen, wenn nicht ein Großteil der Texte aller Sprachräume über das Digitalisierungsprojekt von Google (<http://books.google.com>) nicht nur zugänglich, sondern auch im Volltext durchsuchbar wären. Dies bezieht sich sowohl auf Zeitschriften und wissenschaftliche Monographien als auch auf seltene literarische Texte des 19. Jahrhunderts. Die Situation für digitale Texte aus dem deutschen Sprachraum hat sich in der Zeit der Fertigstellung dieser Dissertation (zwischen 2009 und 2012) zudem deutlich verbessert, so dass ähnliche zukünftige Studien zum 19. Jahrhundert eine verbesserte Ausgangslage haben.

## 5. Animalischer Magnetismus im kulturellen Kontext<sup>161</sup>

Nun wissen wir es. Dieser Mesmer war zum mindesten ein von phantastischen Ideen erfüllter Schwärmer, der sich größten Selbsttäuschungen hingab, ein dückelhafter Phantast und zum Mystizismus veranlagter Träumer, der nur unklare, nebelhafte Theorien, phantastische Doktrinen, Phantasmagorien in die Welt setzte, weil er nicht wissenschaftlich denken konnte; [...] Er war ja nur ein Ausbeuter des Magnetismus, ein gewinnsüchtiger Reklamemacher und Charlatan, der mit seiner großen ärztlichen Praxis sehr viel Unheil anrichtete, obendrein ein wortbrüchiges Individuum, kurz, rund herausgesagt, ein Schwindler und Betrüger! Und offenbar, weil er sich endlich über sein treiben selber schämte, ist er einsam, in tiefster Verborgenheit gestorben...! (Schürer-Waldheim 1930: 11–12)

Scharlatan, der

**Wortart:** Substantiv, maskulin

**Gebrauch:** abwertend

**Worttrennung:** Schar|la|tan

**Bedeutung:** jemand, der bestimmte Fähigkeiten vortäuscht und andere damit hinters Licht führt

**Synonyme** zu Scharlatan und Scharlatanin: Betrüger, Betrügerin, Bluffer, Blufferin, Hochstapler, Hochstaplerin, Preller, Prellerin; (abwertend) Bauernfänger, Bauernfängerin, Gauner, Gaunerin, Rosstäuscher, Rosstäuscherin, Schwindler, Schwindlerin; (veraltend) Defraudant, Defraudantin; (veraltend abwertend) Spitzbube, Spitzbübin [...]

**Grammatik:** der Scharlatan; Scharlatans, Scharlatane  
(Quelle: Duden<sup>162</sup>)

Man hat den Eindruck, dass Schürer-Waldheim in einem Wörterbuch nachgeschlagen hat, als er beschrieb wie negativ ihm die Darstellungen Mesmers in der Forschungsliteratur erschienen. In einer Darstellung zum Mesmerismus im 19. oder auch im frühen 20. Jahrhundert, insbesondere einer diesem negativ gegenüber eingestellten, könnte man tatsächlich den Eindruck gewinnen, eine solche Wortdefinition wäre als Analysestruktur herangezogen worden, anhand derer der Mesmerismus als Scharlatanerie entlarvt werden sollte. Solch negative Darstellungen hat es durchaus gegeben (wie zum Beispiel *Mesmerismus*

---

<sup>161</sup> Der hier präsentierte historische Abriss kann nur einen Überblick bieten und auf einige in der Forschung herausgestellte Kontexte aufmerksam machen. Es ist eine Ergänzung der Kontextualisierung des Kapitels 1.3 aus der Einleitung. In den meisten bislang erschienenen Arbeiten zum Mesmerismus ist der Geschichte des animalischen Magnetismus zur Lebenszeit Mesmers (und zum Teil bis in die 1850er Jahre) zudem schon so große Aufmerksamkeit geschenkt worden, dass ich für weitergehende Darstellungen auf die in Kapitel 2 besprochenen Arbeiten zum Mesmerismus verweisen möchte.

<sup>162</sup> <http://www.duden.de/zitieren/10065687/1.5>; 17.05.2011.

*und Belletristik in ihren schädlichen Einflüssen auf die Psychiatrie* von Friedrich Bird<sup>163</sup>) und nicht zuletzt sind diese auch dafür verantwortlich, dass der Mesmerismus vornehmlich als Pseudowissenschaft wahrgenommen wurde und wird, ohne dass differenziert wurde, ob man dies nun im Kontext des frühen oder späten 19. oder gar des frühen oder späten 20. Jahrhunderts und den jeweils eigenen Wissenschaftskonzeptionen tut. Die andere Darstellungsrichtung, in der Mesmer geradezu verehrt wird, fehlt aber auch nicht in der Literatur – und auch dafür kann Schürer-Waldheim herangezogen werden:

Unsterblicher Geist Mesmers [...] Steig heraus aus deinem Grabe und lebe noch einmal vor aller Welt dein an Arbeit und Erfolgen so reiches Leben, wachse und werde noch einmal vor unseren Augen der Strebende, Suchende, Grübelnde, Irrende, Leidende, Forschende, Denkende, der glückliche Entdecker, der Schmerzen lindernde, der Heilende, Befreiende, der Seher und Weise! Auf daß dir die Nachwelt, sich besinnend, den Ehrennamen nicht mehr vorenthalte, den du in all den Fährnissen des Lebens immer heiß erstrebt: Wohltäter der Menschheit! (Schürer-Waldheim 1930: 12)

In solch deutlicher und offensichtlicher Überspitzung sind – so sollte ich eingrenzen – in der Literatur allerdings höchst selten Standpunkte bezüglich des Mesmerismus bezogen werden. Die ausführliche Besprechung der Forschungsliteratur hat aber durchaus auch gezeigt, dass es an *tendenziösen* Darstellungen nicht mangelt. Die hier folgende kulturelle Kontextualisierung des animalischen Magnetismus baut zwar auf den Darstellungen auf, wie sie in der bisherigen Forschungsliteratur zu finden sind, dies geschieht jedoch in dem Bewusstsein, dass diese jeweils spezifischen Perspektiven unterliegen und jeweils andere Forschungsfragen Grundlage der Darstellungen sind.

Dem kulturpoetischen Ansatz entsprechend, kann eine textualistisch angelegte Analyse von Kultur immer nur partikular sein, immer nur im Ausschnitt konkret werden. Die Präsentation verlangt aber eine Kontextualisierung der konkreten Ausschnittanalysen.<sup>164</sup> Dieses Kapitel ist für meine Arbeit das, was

---

<sup>163</sup> Friedrich Bird: *Mesmerismus und Belletristik in ihren schädlichen Einflüssen auf die Psychiatrie*, Hallberger, Stuttgart 1839. Im Folgenden zitiert als: Bird *Mesmerismus* (1839).

<sup>164</sup> „Gerade die auf den kleinen Realitätsausschnitt spezialisierten Arbeitstechniken, die zuerst in der Frühneuzeitforschung Anwendung fanden, erweisen sich als fruchtbar, um einen neuen Blick auf das 19. Jahrhundert zu ermöglichen (Mikrostudien, Analysen von Egodokumenten, Anregungen aus der Ethnologie). Daneben kristallisiert sich ein wissenschaftshistorischer Zugang heraus, der sich von der Fixierung auf die Mechanismen und

von Baßler als der ‚kulturelle Unschärfbereich‘ (vgl. Baßler 2005: 340) bezeichnet worden ist, in dem die Partikularanalysen zum Verständnis verortet werden müssen – und für diesen erweist sich die vorhandene Literatur als sehr ertragreich. Anhand der grob voneinander abgegrenzten Themen ‚*Medizin als Wissenschaft*‘, ‚*Aufklärung, Okkultismus und Esoterik*‘, ‚*Erziehungslehre und magische Heilpraktik*‘, ‚*Seelen- und Geisterkunde*‘, ‚*Wahnsinn, Normalität und die elektrische Medizin*‘, ‚*Spiritismus und (religiöse) Devianz*‘ sowie ‚*Religion, Wissenschaft und Gesellschaftsutopie*‘, sind zudem nur eine Auswahl der möglichen Kontextualisierungsperspektiven aufgezeigt, die aber gleichzeitig auf die vielfältigen Kommunikationskontexte hinweisen, in denen der Mesmerismus beschrieben werden kann. Es wird hier also keine *Geschichte des Heilmagnetismus von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* präsentiert, sondern es werden einige Diskurse und Paradigmen präsentiert, in deren Kontext Mesmers Magnetismus steht. Diese reichen von wissenschaftlichen Beschreibungsparadigmen der physikalischen Welt über philosophisch-religiöse Konzepte über die Existenz von Geistern und der Seele bis hin zur Wahrnehmung und Differenzierung der Krankheit abhängig *und* unabhängig vom kranken Menschen, wie sie in der Medizin des späten 18. Jahrhunderts ausgehend von Frankreich Verbreitung fanden.<sup>165</sup> Burkhardt Steinwachs fasst dies beispielhaft für ‚den französischen Roman um 1830‘ zusammen:

Magnetismus, Spiritualismus oder Somnambulismus bildeten häufig den Horizont, vor dem das Phantastische, Okkulte, Unerklärliche darstellbar wurde. Der Mesmerismus verschaffte z.B. Théophile Gautier (1811-1872) einen Zugang zu Formen des Phantastischen, zum Rauschhaften, hier vor allem zu Opiumsvisionen (»La Pipe d'Opium«), die in vieler Hinsicht bereits auf Charles Baudelaires »Paradis artificiel« vorausweisen. Gautier selbst war – wie sein Essay über Honoré de Balzac von 1848 belegt – Mesmerist, eher wohl aus ästhetischen Gründen, im Sinne der Entgrenzung des Erfahrbaren und von der Kunst Darstellbaren. [...]

Noch deutlicher wird der mesmeristische Bezug in der »Préface philosophique« zu »Les Misérables«. Hier legt Hugo vor allem dar, daß »die Wissenschaft unter dem Vorwand des Absonderlichen ihre Pflicht vernachlässigt habe, allem auf den Grund zu gehen«. Der Mesmerismus führt Hugo über die Wissenschaft hinaus zur

---

der Konstituierung und Rezeption von Wissensbeständen interessiert. Die Medizingeschichte entdeckt parallel dazu Möglichkeiten, die vermeintlich pathologischen Momente einer Zeit als Ausdrucksformen bestimmter Mentalitätslagen zu entschlüsseln. Im Spannungsfeld dieser neueren Forschungen ist die vorliegende Arbeit angesiedelt.“ Sawicki 2002: 13.

<sup>165</sup> Vgl. dazu beispielsweise Foucault 2008 (wie Anm. 51).

Vision einer »Harmonie universelle«, in welcher »Sonne, Mond und Sterne sich schweigend in einem Meer aus Fluidum drehen«. Diese kosmologische Funktion erfülle die moderne Kunst des »réel«, die die ganze Wirklichkeit in ihrer Vielfalt und Widersprüchlichkeit darzustellen habe. Der Rückgriff auf kosmologische Harmonievorstellungen belegt die Wirkungsgeschichte des Mesmerismus bis weit über die Jahrhundertmitte hinaus und beweist zugleich seine spiritualistische Lösung aus dem Verständnis von Wissenschaft einerseits und therapeutischer Praxis andererseits. Aufgegeben wird auch die ursprünglich mesmeristische Vorstellung der Parallelität von individueller Gesundheit und sozialer Harmonie. Die Naturwissenschaften verstehen sich experimentell und anwendungsorientiert, die Humanwissenschaften evolutionistisch, die Medizin wird exakt und grenzt die Tradition der Heilkunst aus, die technischen Künste orientieren sich an der industriellen Warenproduktion, und die schönen Künste verstehen sich artistisch. Zurück bleiben spekulative Mystik und magische Praktiken.<sup>166</sup>

In seinen Darstellungen zum Mesmerismus hat Ernst Benz gezeigt, dass der *animalische Magnetismus* nicht erst mit Mesmer beginnt, sondern auf ältere Konzepte und Philosophien zurückgreift, wie zum Beispiel die magnetische Theologie des Jesuitenmönchs Athanasius Kircher (1602–1680). (Vgl. etwa Benz 1977) Frank A. Pattie hat in Bezug auf die Dissertation Mesmers (*Dissertatio Physico-Medica de Planterum Influxu*, Wien 1766<sup>167</sup>) herausgearbeitet, dass dieser zum Teil fast wörtlich bei Isaac Newton (1642–1727) und dem englischen Arzt Richard Mead (1673–1754) abgeschrieben habe. (Vgl. Pattie 1956) Neben Kircher, Newton und Mead ist in der Forschungsliteratur zudem deutlich gemacht worden, dass Mesmer auch von Jan Baptist van Helmont (1579–1644) und darüber hinaus auch von Paracelsus, alias Theophrastus von Hohenheim (1493–1541) beeinflusst war.

## 5.1 Historischer Kontext

Nils Rölller stellt in seinem Buch *Magnetismus*<sup>168</sup> die Geschichte der Entdeckung des Magnetismus seit der Antike dar und zeigt auf, dass sich über einen langen

---

<sup>166</sup> Burkhardt Steinwachs: Die Bedeutung des Mesmerismus für den französischen Roman um 1830. Honoré de Balzac (1799–1850) und Frédéric Soulié (1800–1847), in: Gereon Wolters (Hg.): Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie (Konstanzer Bibliothek, 12), Univ.-Verl., Konstanz 1988, S. 107–120, hier: S. 118–119.

<sup>167</sup> Im Folgenden zitiert als: Mesmer *Dissertatio* (1766).

<sup>168</sup> Nils Rölller: *Magnetismus. Eine Geschichte der Orientierung*, Wilhelm Fink, München 2010.

Zeitraum Vorstellungen mit den magnetischen Steinen verbunden und daran entwickelt haben, in denen tote Materie mit lebenden Organismen mittels der bis dato unergründeten magnetischen Kraft in Verbindung gebracht wurden. Auch wurde nach Rölller diesen sonderbaren Steinen immer wieder religiöse und magische Kraft zugesprochen. Heilversuche, die mit ihrer Hilfe unternommen wurden, sind bis in älteste Zeiten nachweisbar. Die Geschichte des animalischen Magnetismus, wie er im Kontext Mesmers konkreter relevant erscheint, beginnt aber erst in der Zeit nach der Entdeckung der Gravitation durch Newton und der Entdeckung des Galvanismus im 18. Jahrhundert. Nun glaubte man das erste Mal zu verstehen, mit welcher Kraft die Welt angetrieben würde und wie alles Lebende und alle Materie untereinander verbunden sei, ja, welches Prinzip allem Lebenden zu Grunde liege.

Was dann im 19. (und später auch 20.) Jahrhundert unter animalischer Magnetismus verstanden wurde, nimmt schließlich erst mit den Ausführungen und praktischen Heilverfahren Franz Anton Mesmers seinen Ausgang – wenn auch bedacht werden muss, dass die Skepsis seinem Ansatz gegenüber nicht zuletzt den schon vor ihm aufgetretenen Magnetiseuren und Magnetsteinheilern geschuldet war. Nun zu behaupten der animalische Magnetismus Mesmers würde sich einem veralteten Weltbild verschreiben und wäre *deshalb* schon von vielen seiner Zeitgenossen abgelehnt worden, greift jedoch zu kurz, auch wenn sich zeigen lässt, dass ein Teil der Skepsis und Ablehnung, die Mesmer und seinen Nachfolgern entgegengebracht wurde, auf den Erfahrungen mit schon früher aufgetretenen Magnetiseuren oder Magnetheilpraktiken beruht, die häufig wenig bis gar nicht nachvollzogen werden konnten – oder gar bewiesen wurden. Mesmer selbst verstand seinen Ansatz hingegen als wissenschaftlich belegt und bewiesen.

Die Entwicklung der vorausgegangenen zwei Jahrzehnte war sowohl Voraussetzung für Mesmers magnetischen Auftritt als auch Ursache für die Reserviertheit, mit der man dieser »neuen«, wohlvertrauten Heilmethode und insbesondere der bald schon nachgelieferten Theorie begegnete. Daß man überhaupt bereit war, sich mit dieser Entdeckung zu befassen, lag an der nominellen Zunahme der Nervenkrankheiten, denen mit herkömmlicher Medizin und Medikation nicht mehr beizukommen war. Sei es, daß es sich dabei um eine tatsächliche Zunahme handelte; sei es, daß lediglich Krankheitsbilder, die früher einem anderen Formenkreis zugerechnet wurden – gewiß ist, daß, nachdem erstmal das Augenmerk auf diese sog. Nervenkrankheiten gelenkt war, immer mehr entdeckt und möglicherweise auch produziert wurden. Eine Erscheinung, die sich ebenfalls während der zwei

vorausgehenden Dezennien entwickelt hatte, und daher ebenso wie die technische Innovationen und metaphysischen Spekulationen dieser Zeit zu den Voraussetzungen für die Wiederentdeckung der Magnetopathie zählt.<sup>169</sup>

Der Ansatz des animalischen Magnetismus ist zu Beginn des 19. Jahrhunderts in den verschiedensten Bereichen anschlussfähig: diese umfassen unter anderem Medizin, Naturwissenschaft, Philosophie, Literatur und Religion. Der Mesmerismus ist dabei – dem Anschein nach, der in der bisherigen Forschungsliteratur erzeugt wird – ganz und gar nicht Randerscheinung, sondern im Zentrum verschiedenster Bereiche. Die romantische Literatur kreist immer wieder um die technischen und wissenschaftlichen Entdeckungen und Theorien der Zeit und dabei ganz besonders auch um den animalischen Magnetismus. Religiös-spirituelle Bewegungen nehmen den Mesmerismus auf und auch die Differenzierung wissenschaftlicher von nichtwissenschaftlicher Vorgehensweise – besonders in der Medizin – zeigt sich in der Diskussion des Heilmagnetismus.

### 5.1.1 Medizin als Wissenschaft

Mesmer hatte in Wien und München zwischen 1766 und 1776 zunächst für Aufsehen bezüglich seiner neu entdeckten Heilmethode gesorgt und sein Ansatz war in dieser ersten Phase<sup>170</sup> in den letzten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, den Darstellungen in der Forschungsliteratur nach zu urteilen, im zeitgenössischen wissenschaftlichen Feld sehr präsent. Obwohl der animalische Magnetismus danach etwas in Vergessenheit geraten war, sind auch im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts einige der einflussreichsten *wissenschaftlichen* Grundlagen des animalischen Magnetismus in Form von Monographien entstanden.<sup>171</sup> Eine zweite Phase, die in Deutschland bis in die 1820er Jahre hineinreicht, ist besonders durch die Rezeption, Aufarbeitung und Neustrukturierung

---

<sup>169</sup> Anneliese Ego: Magnetische Auftritte – ideologische Konflikte. Zur Problematik eines medizinischen Konzeptes im Zeitalter der Aufklärung, in: Hans-Jürgen Schings (Hg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992 (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 15), Metzler, Stuttgart 1994, S. 187–213, hier: S. 198.

<sup>170</sup> Ich folge hier Harald Neumeyer, der den Mesmerismus im Kontext seiner Konzeption der ‚Experimenten-Schriften-Kultur‘ in unterschiedliche Phasen einteilt. Vgl. Neumeyer 2005: 264f.

<sup>171</sup> Dazu zählen: Wienholt *Heilkraft* (1802); etwas später auch: Carl Alexander Ferdinand Kluge: *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*, C. Salfeld, Berlin 1811. Im Folgenden zitiert als: Kluge *Versuch* (1811). Arnold Wienholt (1749–

der früheren Beobachtungen gekennzeichnet sowie durch die Versuche, die schon mehrmals abgesprochene Anerkennung als Wissenschaft (wieder) zu erlangen. (Vgl. Neumeyer 2005: 265)

1766 schreibt Franz Anton Mesmer seine schon erwähnte Promotionsschrift *Dissertatio Physico-Medica de Planetarum Influxu* und wird später behaupten, darin schon das erste Mal vom animalischen Magnetismus gesprochen zu haben. Die erste nachweisbare Erwähnung findet sich in dem *Schreiben über die Magnetkur* von 1775: „Diese Eigenschaft des animalischen Körpers, vermöge welcher derselbe auf die Universalattraction empfindlich ist, nannte ich gravitatem oder magnetismum animale.“<sup>172</sup> Im gleichen Jahr beauftragt die Bayrische Akademie der Wissenschaften Mesmer die Exorzisten des Paters Josef Gaßner wissenschaftlich mit dem Ziel zu bewerten, dessen Praktiken ein Ende zu bereiten.<sup>173</sup> Wie auch immer die Umstände waren, unter denen Mesmer dazu berufen wurde diese wissenschaftliche Bewertung durchzuführen, verstand er seinen Ansatz doch als *wissenschaftlich-aufklärerisch* und ganz explizit als *nichtreligiös*, so dass er in diesem historisch-zeitgenössischen Verständnis die Praktik des Paters wissenschaftlich *entschleiern* und des *religiösen Geheimnisses* entkleiden konnte.

Mesmers Theorie und Kosmologie, wie er sie in Rückbezug auf seine Dissertation in den 1770er Jahren entwirft und erweitert, nimmt, wie schon erwähnt, Bezug auf verschiedenste Schriften und Konzepte. Er bezieht sich darin u. a. auf Paracelsus, van Helmont und Kircher sowie Mead und Newton.<sup>174</sup> Seinen Ansatz hat er als praktische Heilmethode und als wissenschaftliches Konzept angelegt,

---

1804) war Arzt und Magnetiseur in Bremen, Carl Alexander Ferdinand Kluge (1782–1844) war Arzt und Magnetiseur in Berlin.

<sup>172</sup> Franz Anton Mesmer: *Schreiben über die Magnetkur*, Kurzböck, Wien 1775, S. 4. Im Folgenden zitiert als: Mesmer *Schreiben* (1775).

<sup>173</sup> Tilmann Hannemann schreibt, dass der Auftrag der Akademie der Wissenschaften ursprünglich von Jesuiten initiiert wurde, die sich der Exorzismuspraktik des Paters zu entledigen suchten. Damit würde Mesmer im Auftrag der Jesuiten handeln, die ihn möglicherweise kannten, da er an einem Jesuitenkolleg einige Zeit studiert hatte. Vgl.: Tilmann Hannemann: *Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung*, Kleio Humanities, Bremen 2007.

<sup>174</sup> Mit Athanasius Kircher (1602–1680) bezieht sich Mesmer in seiner gesamten Konzeption auf einen Jesuiten, der neben vielen Interessen und Arbeiten in den Gebieten der Physik, Medizin und Philologie auch ein großes Interesse an China hatte. Die heute vielen auffallende Ähnlichkeit des animalischen Magnetismus Mesmers mit dem chinesischen *Qui* ist möglicherweise damit sehr konkret zu untermauern.



welches zumindest in der Rückschau neben vielen anderen historisch-zeitgenössischen wissenschaftlichen Konzepten nicht als sonderlich ungewöhnlich erscheint. Robert Darnton hat in seiner Studie zum Mesmerismus im Frankreich der Aufklärung genau auf diesen Aspekt hingewiesen. (Vgl. Darnton 1968: 10–11)

Die Erfindung des Mesmerismus gegen Ende des 18. Jahrhunderts und dessen Entwicklungen im 19. Jahrhundert stehen demnach im Kontext wissenschaftlicher Theorien, die zum Teil grundlegende Neuordnungen des Wissens über die Welt im Bereich der Elektrizität und des Magnetismus, der Astronomie und Physik, aber auch der Physiologie und Medizin zu bieten versprochen, so dass Mesmers Vorstellung des animalischen Magnetismus nur eine unter vielen ähnlichen zeitgenössischen Entdeckungen darstellt.

Biologie, Physiologie und Psychologie existieren zur Zeit Mesmers noch nicht als Disziplinen, wie wir sie heute verstehen. Die Erforschung des Menschen war dem Bereich der Anthropologie und Philosophie vorbehalten. Die Physiologie wäre bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch ein Teil der Anthropologie. Erst im Zusammenhang mit der Etablierung der Medizin als Experimentalwissenschaft, wie sie etwa programmatisch von Claude Bernard (1813–1878) 1865 in seiner *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*<sup>175</sup> entworfen wurde, sowie der als verändert wahrgenommenen Möglichkeit den Menschen in Kliniken zu untersuchen und somit den Blick vom Menschen auf die Krankheit zu verschieben, (vgl. dazu Foucault 2008) ordnen sich die Wissenschaften neu, die sich mit der Natur, dem Leben und dem Menschen beschäftigen.

Der animalische Magnetismus Mesmers lässt sich scheinbar auf der Seite der *älteren* Modelle einordnen, indem kein direkter Unterschied zwischen dem Menschen und der übrigen lebenden *Materie* des *belebten* Universums gemacht wird.<sup>176</sup> Und doch ist es gerade Mesmer, der eine Theorie von Krankheit

---

<sup>175</sup> Claude Bernard: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J. B. Baillière et Fils, Paris 1865.

<sup>176</sup> „Jedes physische vorhandene Seyn (Ding) ist Materie; diese hat gar keine Eigenschaft, die Undurchdringlichkeit setzt ihr Wesen. Durch die Undurchdringlichkeit geschieht es, daß die Materie den Raum erfüllt. Das Gesammte der Materie im Raum macht das Weltall aus. Die Harmonie der Wechselverhältnisse, worin die Stoffe miteinander zusammen bestehen und die Bewegungen sich folgen, ist dasjenige, was man unter der Natur verstehen muß.“ Mesmer – Wolfart *Mesmerismus* (1814): 33.

(bzw. Gesundheit) aufstellt, die diese unabhängig vom einzelnen Menschen definiert.

In welcher Weise sich die Medizin zum 19. Jahrhundert hin wandelt, beschreibt Albrecht Koschorke in *Poiesis des Leibes. Johann Christian Reils romantische Medizin*<sup>177</sup> anhand von vier Ebenen bezüglich des Wechsels der medizinischen Episteme im 18. Jahrhundert: Krankheiten werden, wie auch Foucault es beschreibt, nun langsam unabhängig vom individuellen Körper wahrgenommen und eher mit Kriegsmetaphern belegt. (Vgl. Koschorke 2004a: 259–261) Nach Koschorke war es vor der Aufklärung notwendig, dass der Körper in einen Austausch mit der Umwelt gebracht werden musste, um eine Krankheit heilen zu können. Die Vorstellung war die einer Verstopfung, die geöffnet werden muss. Nun fand eine Umkehrung statt. Der Krankheit auslösende und unkontrollierte Austausch mit der Umwelt musste beschränkt werden, um die Gesundheit zu wahren oder herbeizuführen. (Vgl. Koschorke 2004a: 261) Koschorke weist ebenfalls darauf hin, dass es die Biologie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in unserem heutigen Verständnis nicht gegeben hat, und dass lebende und nicht lebende Materie noch nicht in der gleichen Weise unterschieden wurde, wie es im Laufe des 19. Jahrhunderts getan wurde.<sup>178</sup> Mit diesem Wechsel geht die Wahrnehmung des Körpers als einer aus vielen einzelnen Organen bestehenden komplexen Maschine einher, deren einzelne Teile verschiedene Funktionen zu erfüllen haben. (Vgl. Koschorke 2004a: 262) Im Kontext des animalischen Magnetismus stellt sich mit Koschorkes vierter Ebene die wohl entscheidendste Veränderung dar. Nicht mehr das (Körper-)Säftemodell bestimmt das anthropologische Paradigma, sondern das Netz der Organe, das Nervensystem. Das Aufkommen der Netz-Metapher hat allgemeiner, wie schon

---

<sup>177</sup> Albrecht Koschorke: *Poiesis des Leibes. Johann Christian Reils romantische Medizin*, in: Gabriele Brandstetter – Gerhard Neumann (Hgg.): *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800* (Stiftung für Romantikforschung, 26), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, S. 259–272.

<sup>178</sup> „Vor dem späten 18. Jahrhundert gibt es keine Biologie. Das heißt nicht einfach nur, daß es den Begriff noch nicht gibt. Vielmehr gibt es auch kein eigenständiges Wissen vom Lebenden und keinen genuinen Gegenstand eines solchen Wissens. Es fehlt die Kenntnis von den großen organischen Funktionen und ihren Zusammenhängen, von den die lebenden Dinge als solche von der rohen Materie prinzipiell unterschiedenen Eigenschaften.“ (Michael Sonntag: *Die Seele und das Wissen vom Lebenden. Zur Entstehung der Biologie im 19. Jahrhundert*. In: Jüttemann 1991, S. 294-318)“ Koschorke 2004a: 261, Anmerkung 5.

dargestellt, auch Osterhammel für das 19. Jahrhundert festgestellt. (Vgl. Osterhammel 2009: 76) Die Vorstellung bleibt aber die eines Nerven*fluidums*, es unterliegt im Vergleich zum älteren (Körper-) Säftemodell jedoch völlig anderen Eigenschaften und Bedingungen. Koschorke fasst den vierten Wechsel so zusammen:

4) *Zentralstellung des Nervensystems*. Die physiologische Kommunikation, die im Behältniskörper durch die schwerflüssigen, trägen *humores* bewerkstelligt wurde, geht im Organismus neuen Typs an die schnellleitenden, netzwerkartig gefächerten Nerven über, denen die ganze Aufmerksamkeit der Mediziner des ausgehenden 18. Jahrhunderts gilt. Während die Säfte sich nach hydraulischen Regeln verteilen und dabei nicht zuletzt der Schwerkraft unterlagen, lassen sich für die *vis nervosa* modernere Fortpflanzungswege in Anschlag bringen: Äther, Magnetismus, Galvanismus, Elektrizität. Unendlich ist das Schrifttum über die energetische, transmaterielle Beschaffenheit des Nervenstromes oder seiner funktionellen Äquivalente; man kann geradezu von einer Mystik der Nerven sprechen an der nicht zuletzt Literaten wie Herder beteiligt sind.

Der Wechsel vom humoralen zum neuronalen Körpermodell ist nicht allein für die Binnenverhältnisse der menschlichen Psychologie von Bedeutung. Er legt auch den Modus der Vergemeinschaftung der Individualkörper zu einem Kollektiv fest, die nun nicht mehr in einem kontagiösen und miasmatischen ‚Nahverkehr‘ vor sich geht, sondern über höhere, geistigere, körpertechnisch gesprochen nervösere Frequenzen verläuft. [...] So entstehen die psychosomatischen Symptomatologien, die das moderne Körperbild prägen. Funktion und Funktionsstörung, Sozialität und Asozialität werden in Entsprechung zum medizinischen Paradigmenwechsel neu modelliert – mit allen Folgen, die dieser Umbruch auf dem anthropologischen Sektor im Ganzen entfaltet. (Koschorke 2004a: 262–263)

Allgemeiner dargestellt scheint es in der Selbstwahrnehmung der Wissenschaftler des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts grundlegend um eine Verschiebung dessen zu gehen, was als wissenschaftliche Aussage akzeptiert wird. Dazu wird das *Außen* und *Früher* des wissenschaftlichen Diskurses als von Religion und allgemein unwissenschaftlichen Vorstellungen und Vorgehensweisen geprägt dargestellt, um sich eben davon nun explizit abzugrenzen und anhand neu zu etablierender Kriterien eine *reine* Wissenschaft zu propagieren. Die Kommissionssitzung, die 1784 in Paris ins Leben gerufen wurde, um über den animalischen Magnetismus zu urteilen, hat genau das gemacht. Michael Hagner beschreibt die Sitzung sogar als eines der Ereignisse, welches zentrale Bedeutung für die Ausbildung der Wissenschaft in einem modernen Verständnis war: „Diese offiziellen Stellungnahmen kann man mit einigem Recht als Gründungsakte für die offizielle Scheidung von Medizin und Scharlatanerie,

Wissenschaft und Pseudowissenschaft betrachten, auch wenn sie nicht zum Verschwinden des Mesmerismus und der Phrenologie aus dem akademischen und öffentlichen Leben führten.“<sup>179</sup>

### 5.1.2 Aufklärung, Okkultismus und Esoterik

Neuere Arbeiten, die sich mit der Zeit der Aufklärung in Europa beschäftigen, stellen immer deutlicher heraus, dass für diese Zeit nicht von einer Dominanz eines naturwissenschaftlichen Rationalismus im Gegensatz zu einem gegenaufklärerischen religiösen Irrationalismus ausgegangen werden kann. Zumindest nicht in der Weise, wie es in der älteren Forschung dichotomisch auf die Spitze getrieben wurde. Die Dichotomisierung Aufklärung–Gegenaufklärung selbst ist irreführend und bedarf einer relativierenden Erklärung. Es geht eigentlich nicht um eine Gegenüberstellung von Naturwissenschaft und Theologie oder Religion, sondern beide haben (in der Rückschau) Anteil an der Etablierung der aufklärerischen und nach-aufklärerischen Wissenschaften und auch der Religiosität. Religiöse Wissenschaft und wissenschaftliche Religiosität befinden sich im Einklang mit aufklärerischen Prinzipien und Zielen. Wouter Hanegraaff schreibt (in Bezug auf Isaiah Berlins Konzept von ‚Enlightenment‘ und ‚Counter-Enlightenment‘):

The Counter-Enlightenment is described as rooted in ancient traditions of scepticism and relativism, reasserting itself strongly in 16<sup>th</sup> century figures such as Agrippa (sic), Montaigne and Charron, and finally coming to the forefront in Vico, Hamann, Herder, Schelling, and a range of other thinkers associated with Romanticism and German Idealism. Rejecting the Enlightenment principles of universality, objectivity and rationality, they emphasized contingency, unicity, subjectivity, and the irrational instead. It is clear from Berlins's account that this counterreaction must not be misunderstood as a simple reassertion of traditional religious values in the face of Enlightenment criticism. Rather, in its very reaction against Enlightenment tenets it was yet deeply influenced by it. Both Enlightenment *and* Counter-Enlightenment have, in different ways, contributed to the process of secularization. (Hanegraaff 1996: 412)

Hanegraaff sieht eine zu starke Engführung des Begriffs ‚Counter-Enlightenment‘ und er kommt zu dem Schluss:

---

<sup>179</sup> Michael Hagner: Bye-bye science, welcome pseudoscience? Reflexionen über einen beschädigten Status, in: Rupnow 2008: 21–50, hier: S. 23.

In conclusion, it should be remarked that the very terminology of Enlightenment/Counter-Enlightenment has the unfortunate effect of detracting attention from the fact that Berlin's argument is based primarily on the dichotomy relativism/scepticism versus universalism. Instead, it has popularly been understood as implying primarily a dichotomy of rationalism versus irrationalism; and this in turn made it possible for the terms "Enlightenment" and "Counter-Enlightenment" to be generalized as applicable, in retrospect, to all periods of history. (Ebd.: 414)

Er beschreibt ‚Enlightenment‘ vor dem Hintergrund der Gegenüberstellung von Romantik (*romanticism*) und Okkultismus (*occultism*). Der Okkultismus ist in dieser Perspektive Teil der Aufklärung, wohingegen die Romantik sich eher außerhalb (aber nicht unbedingt kontrovers dazu) veorten lässt:

[T]he differences between Enlightenment and Romanticism may be summarized in terms of an opposition between mechanicism-organicism; uniformitarianism-diversitarianism; reason-imagination; and static universalism-evolutionist temporalism. [...] Historically, there are close interconnections between these two strands, but they should not be confused. There is a Romantic religiosity which, while a product of traditional esotericism and post-Enlightenment Evolutionism, remains rooted in a worldview of correspondences. I have defined occultism, on the other hand, as based on a mixture of correspondences and causality: it is, therefore, doubly secularized. It is to this development, that we must now turn. [...] Occultism, I suggest, can be defined as a category in the study of religions, which comprises *all attempts by esotericists to come to terms with a disenchaned world or, alternatively, by people in general to make sense of esotericism from the perspective of a disenchanting secular world.* [...] Occultism, I suggest, is essentially an attempt to adapt esotericism to a disenchanting world: a world which no longer harbours a dimension of irreducible mystery [...] based upon an experience of the sacred as present in the daily world. (Ebd.: 419–423; Hervorh. im Original)

Nicht nur Hanegraaff hat auf die wenig sinnvolle Dichotomisierung hingewiesen, wie sie in Bezug auf die Aufklärung lange Zeit angewendet wurde. Die DFG-Forschergruppe 529: *Die Aufklärung im Bezugfeld neuzeitlicher Esoterik* am IZEA in Halle hat vor allem auf die nicht institutionalisierte Religiosität hingewiesen, von der die Aufklärung nachhaltig beeinflusst oder sogar geprägt worden ist.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> Im März 2010 hat die DFG-Forschergruppe mit der internationalen Konferenz *Aufklärung und Esoterik – Wege in die Moderne* ihre 6jährige Forschungstätigkeit bilanziert, während der eine ganze Reihe von Publikationen entstanden sind, die sich mit der esoterischen Seite der Aufklärung befassen. Tatsächlich ergibt sich aus diesen Arbeiten das Bild einer weitgreifenden Beeinflussung der Aufklärung durch Esoterik, welche, dem

Die (Natur-)Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts definieren sich immer deutlicher in Abgrenzung zu den historisch-zeitgenössisch als okkult dargestellten Wissenschaften des Mittelalters wie der Alchemie oder der Astrologie. Gleichzeitig bilden diese Wissenschaften aber das Modell einer auf Experimenten beruhenden Wissenssammlung. Gerade das Aufdecken bzw. Lüften der Naturgeheimnisse ist Ziel der als okkult betrachteten Felder, ohne aber den Anspruch zu haben letztlich alles erklären zu können. In den als okkult wahrgenommenen Wissenschaften wurde in gewissem Sinne akzeptiert, dass das Nichterklärbare Teil der Welt ist und bleibt.

Das Gegenprojekt, wenn man denn so will, dass sich Ende des 18. Jahrhunderts zu diesem okkulten und nicht-okkulten Weltbild aufbaut, ist auch für Hanegraaff die Romantik: „Romanticism, on the other hand, rejects such comprises; it attempts to re-enchant the world and bring back the mystery driven away by the ‘coldness’ of the new science and its attendant worldview.“ (Hanegraaff 1996: 423) In der okkultistischen Weltsicht ist das Nichterklärbare Teil der Welt, in der romantischen Weltsicht gibt es Dinge, die über die sinnlich erfassbare Welt hinausgehen.

Mit Hanegraaff und der DFG-Gruppe 529 lässt sich der Mesmerismus (wie er etwa von Jürgen Barkhoff dargestellt wird) nicht nur als zeitgenössische Wissenschaft begreifen, sondern auch als in der Aufklärung tief verhaftete Weltsicht, wie sie im Okkultismus oder der Esoterik zum Vorschein kommt und in diesem Sinne als religiöse Wissenschaft und wissenschaftliche Religion:

In dieser Textsorte [den Fallgeschichten des Mesmerismus; K.B.] überschneiden sich verschiedenste Diskurse und Wissensformen: Medizinische Fachwissenschaft und volkstümliche Heilkunde, Anthropologie, Psychologie, Theologie. Zur Spezifik der Fallgeschichten gehört aber auch eine literarische Komponente. Dies hängt mit dem grenzensprengenden Charakter der magnetischen Phänomene zusammen: Die Darstellung der Exaltation der somnambulen Zustände, die Symbolik ihrer rätselhaften Ekstasen und die Dynamik ihrer clairvoyanten Visionen übersteigen notwendig die auf Exaktheit, Sachlichkeit und Reproduzierbarkeit angelegte Textsorte der medizinischen Krankengeschichten und ihre empirisch-nosographischen Beschreibungsverfahren. Die Fallgeschichten des animalischen Magnetismus sind Beispiele einer Diskursvermischung, in der das wissenschaftliche Sprechen über den ›ganzen Menschen‹ in seinen inkommen-

---

dort erzeugten Eindruck nach, weniger als ein Rand- sondern vielmehr als ein Zentralausdruck aufklärerischen Denkens angesehen werden können. Vgl. auch Anmerkung 121.

surablen Anteilen narrative und metaphorische Elemente braucht und nutzt. »Magnetisches Dichtungsvermögen« nennt denn auch von Eschenmayer in einer expliziten Parallelisierung mit der poetischen Phantasie das bilderschaaffende Potential der somnambulen Zustände. Indem die Funktion dieses magnetischen Dichtungsvermögens auch aus seinen formalen Aspekten heraus bestimmt werden soll, können die Fallgeschichten auch das Interesse und die Zuständigkeit des Literaturwissenschaftlers beanspruchen über den bekannten Sachverhalt hinaus, daß das in ihnen zu Tage tretende semiotische Archiv des Mesmerismus einen reichhaltigen Fundus bot, den sich die Literatur (der Romantik) anverwandelte.<sup>181</sup>

Mesmerismus war demnach diskursübergreifende Wissenschaft im aufklärerischen Sinn *und* poetische Romantik. Auch Koschorke weist auf diese nicht eindeutige Verortbarkeit hin und insgesamt zeigt sich damit, dass der animalische Magnetismus eben nicht einfach nur die irrationale Seite der Aufklärung repräsentiert. (Vgl. Koschorke 1999a: 102–103) Ganz explizit kann man als weiteres Beispiel hier Henri Ellenberger anführen. Dieser schreibt in seiner vielbeachteten Monographie zur Geschichte der Entdeckung des Unbewussten: „We can see how the birth of dynamic psychiatry can thus be understood as a manifestation of the Enlightenment in both its rational and irrational aspects. Mesmer was fundamentally a representative of the Enlightenment. He believed himself to be a scientist who had taken over where Newton had left off.“ (Ellenber 1970: 198–199)

Die Medizin ist im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht auf einen einheitlichen Kanon und allgemein gültige Ansätze und Methoden reduzierbar. Was mit dem Zitat von Barkhoff für den Mesmerismus gilt, kann in ähnlicher Weise auch für die Medizin gesagt werden. Neben anderen medizinischen Richtungen und Verschiebungen, die mit Foucault und Koschorke angedeutet worden sind, etabliert sich im ausgehenden 18. Jahrhundert auch eine romantische Medizin, die sich, dem bislang Gesagten nach zu urteilen, eben nicht außerhalb der aufgeklärten Wissenschaften befindet, da sie Teil des zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurses ist. In etwas

---

<sup>181</sup> Jürgen Barkhoff: Darstellungsformen von Leib und Seele in Fallgeschichten des Animalischen Magnetismus, in: Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992 (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 15), Metzler, Stuttgart 1994, S. 214–241, hier: S. 216–217.

anderer Intention, aber auch aus dieser Perspektive sehr zutreffend, spricht Heinz Schott für die Zeit um 1800 von einer „pluralistischen Heilkunde“<sup>182</sup>.

### 5.1.3 Erziehungslehre und magische Heilpraktik

Mesmer selbst hat in seinen letzten Lebensjahren mit *Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen* (1814 durch Wolfart vom Französischen ins Deutsche übersetzt und herausgegeben) eine vollständige Darstellung seines Mesmerismus erstellt, die im zweiten Teil auch einen ‚Verfassungsvorschlag‘ (am Beispiel der Schweiz) enthält, und in die Richtung einer allgemeinen Harmonielehre tendiert. Diese explizite Anbindung des Mesmerismus an gesellschaftspolitische Vorstellungen ist vermutlich im Kontext einer den *ganzen Menschen* betreffenden Weltansicht zu sehen, die sich nicht nur in der Medizin, sondern auch in der allgemeinen Anthropologie und darüber hinaus in der Staats- und Erziehungslehre etablierte.<sup>183</sup> Die Aufklärer hatten sich zum Ziel gesetzt, die gesamte Menschheit neu zu ordnen und aus den alten Hierarchien herauszulösen. Nichts anderes scheinen der Verfassungsentwurf und die Ausführungen zu Moral von Mesmer zu sein, in denen dieser besonders großen Wert auf die Erziehung und Sozialisation der einzelnen Bürger legt. „Die Erziehung hat die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes zum Hauptgegenstand; diese wichtigste Einrichtung von allen umfaßt den ganzen Lebenslauf“ (Mesmer – Wolfart *Mesmerismus* [1814]: 219). Die Grundlage seiner politischen Theorie ergab sich wohl aus der Vorstellung, dass alle Menschen im Konzept des animalischen Magnetismus auf *eine* Art und Weise behandelt werden konnten und somit die Ordnung der Gesellschaft auf gleicher Grundlage auch in einen harmonisch-ausgeglichene Zustand gebracht werden könne.

Die Verbindung naturwissenschaftlicher Konzepte mit Erziehungsvorstellungen ist zudem keine Besonderheit des Mesmerismus. Roland Borgards stellt

---

<sup>182</sup> Heinz Schott: Justinus Kerner (1786-1862) als „romantischer“ Arzt und Lebenskünstler, in: Dietrich von Engelhardt – Hans Wißkirchen (Hgg.): Von Schillers Räufern zu Shelleys Frankenstein. Wissenschaft und Literatur im Dialog um 1800, Schattauer, Stuttgart 2006, S. 73–82, hier S. 75.

<sup>183</sup> Vgl. dazu bspw. Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992 (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 15), Metzler, Stuttgart 1994.



dies in seinem Artikel ‚*Allerneuester Erziehungsplan*‘. Ein Beitrag Heinrich von Kleists zur *Experimentalkultur um 1800 (Literatur, Physik)*<sup>184</sup> dar:

Am 29. Oktober 1810 beginnt Heinrich von Kleist im 25. Blatt seiner *Berliner Abendblätter* mit der Publikation eines *Allerneuesten Erziehungsplans*. Ausgangspunkt des *Erziehungsplans* bilden keine pädagogischen, sondern physikalische Überlegungen:

„Hochgeehrtes Publicum,

Die Experimental-Physik, in dem Capitel von den Eigenschaften elektrischer Körper, lehrt, daß wenn man in der Nähe dieser Körper, oder, um kunstgerecht zu reden, in ihre Atmosphäre, einen unelektrischen (neutralen) Körper bringt, dieser plötzlich gleichfalls elektrisch wird, und zwar die entgegengesetzte Elektrizität annimmt. Es ist als ob die Natur einen Abscheu hätte, gegen Alles, was, durch eine Verbindung von Umständen, einen überwiegenden und unförmlichen Werth angenommen hat; und zwischen je zwei Körpern, die sich berühren, scheint ein Bestreben angeordnet zu sein, das ursprüngliche Gleichgewicht, das zwischen ihnen aufgehoben ist, wieder herzustellen.“

Kleist präsentiert mit diesen beiden Sätzen eine spezifische Konzeption des Experiments und öffnet dabei in einer so unvermerkten wie fundamentalen Weise das wissenschaftliche Experimentieren für die Literatur. (Borgards 2005: 75)

Neben der These Borgards – von der Öffnung des Experiments für die Literatur –, wird in seinen weiteren Ausführungen deutlich, dass Kleist, indem er die Wissenschaftsrhetorik seiner Zeit reproduziert, die Anwendung der Naturwissenschaft auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft projiziert. Damit wird der Erziehungsplan zu einer (wohlgemerkt: literarischen) These, die sich am Experiment ergibt, welches in diesem Fall durch den Menschen und sein (erzieherisches) Verhalten ausgefüllt wird:

Der *Allerneueste Erziehungsplan* bewegt sich damit im Rahmen einer Experimentalkultur, wie sie für die Wissenschaften um 1800 charakteristisch ist. Das Wissen ist hier im emphatischen Sinne ein experimentell produziertes; es ist gemacht, hergestellt; es verdankt sich dem konstruktiven Eingriff des Experimentators; das Experiment bleibt Poiesis. Ein solches Wissen bleibt relativierend gebunden an den Modus seiner Produktion; es ist ein Wissen davon, was der Mensch mit der Natur machen kann; es ist kein Wissen davon, was die Natur selbst ist. (Borgards 2005: 96)

---

<sup>184</sup> Roland Borgards: 'Allerneuester Erziehungsplan'. Ein Beitrag Heinrich von Kleists zur Experimentalkultur um 1800 (Literatur, Physik), in: Marcus Krause – Nicolas Pethes (Hgg.): *Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert (Studien zur Kulturpoetik, 4)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, S. 75–101.

Nicht auf die schon beschriebene Querlage des literarischen Diskurses zu Wissenschaft und anderen kulturellen Feldern soll hiermit aufmerksam gemacht werden, sondern auf die Übertragung der Physik auf das menschliche (soziale) Leben – wie es zeitgenössisch zu Mesmer denkbar war.<sup>185</sup>

Wie von der DFG-Gruppe 529 mehrfach betont,<sup>186</sup> werden erst ab dem späten 18. Jahrhundert in rigorosere Weise zuvor mehr oder weniger akzeptierte Wissenschaften oder Untersuchungszweige als pseudowissenschaftlich ausgegrenzt und diskreditiert. Vor diesem Hintergrund ist es viel weniger überraschend, dass der animalische Magnetismus Mesmers, der sich eben nicht nur auf Newton und die zeitgenössische Physik berief, sondern auch auf Paracelsus und Athanasius Kircher, aufgrund eben dieser Zusammenhänge sowohl als Wissenschaft aktiv vertreten und akzeptiert, als auch gleichzeitig als nicht- oder vorwissenschaftlich abgeschrieben werden konnte. Im Kontext dazu meint Jürgen Barkhoff feststellen zu können:

Es waren denn auch die Gegner und nicht die Anhänger der mesmeristischen Bewegung, die 1784, im Erscheinungsjahr von Hufelands Artikel, darauf hinwiesen, wie eng verwandt seine Fluidtheorie mit der hermetisch-magischen Tradition der *cura magnetica* bei Paracelsus, van Helmont und Athanasius Kircher sei. Was in den Augen der Kritiker und Gegner als Diskreditierung gemeint war, dürfte freilich im Kreise der therapiewilligen und heilungssuchenden Kranken exakt den gegenteiligen Effekt gehabt haben. Der phänomenologische Anschluss an die Rituale magischer Beschwörungen entlarvte für die Skeptiker die mesmeristischen Arrangements als faulen Zauber; für die Anhänger erhöhte die Amalgamierung modern naturwissenschaftlicher Experimentalanordnungen und vormodern-magischer Beschwörungsgesten die Autorität der therapeutischen Inszenierung. (Barkhoff 2004: 97)<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Ob und inwiefern Kleist dies als vermeintliche Absurdität darstellt, ist eine hiervon zu unterscheidende Frage. Wenn dem so ist, wäre ex negativo zu argumentieren, dass diese Zeichnung von Absurdität sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf Ansätze und Konzepte beziehen, die nicht ironisch oder absurd gemeint waren und die ebenfalls eine solche Projektion vollziehen.

<sup>186</sup> Beispielsweise auf der schon genannten Abschlusstagung im März 2010. Siehe Anm. 180.

<sup>187</sup> Mit ‚Hufelands Artikel‘ ist der 1784 in mehreren Teilen im *Teutschen Merkur* erschienene Artikel *Mesmer und sein Magnetismus* von Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836) gemeint, in dem er den animalischen Magnetismus noch deutlich ablehnt. Später wird er selbst zu einem Vertreter des Mesmerismus. Hufeland hat u. a. ab 1795 das damals wichtige *Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst* herausgegeben.

Die Betitelung der Praktiken als ‚Rituale und magische Beschwörungsgesten‘ sowie als ‚therapeutische Inszenierungen‘ sollte zwar kritisch gesehen werden, sie weist aber auf den gesellschaftlichen Kontext hin, in dem der Mesmerismus wahrgenommen werden konnte:<sup>188</sup> Von Stadt zu Stadt ziehende Magnetiseure, inszenierte Heilperformanzen, Berichte von übersinnlichen Erfahrungen auf der einen Seite, öffentlich inszenierte Diffamierungen, karnevaleske Darstellungen, Bekenntnisse und Abschwörungen auf der anderen Seite.

#### 5.1.4 Seelen- und Geisterkunde

In der schon erwähnten, inszenierten Auseinandersetzung zwischen Mesmer und Gaßner ging es, in historisch-zeitgenössischer Wortwahl, um das Seelenheil der Menschen. Im medizinischen Diskurs der Zeit ist die Auseinandersetzung mit der Seele – und im gewandelten medizinischen Paradigma dann auch mit dem *Seelenorgan* – zumindest im romantisch geprägten Feld omnipräsent. Johann Christian Reil (1759–1813), ein für die moderne Psychiatrie einflussreicher Nervenarzt, war einer der romantischen Mediziner, bei denen dies gesehen werden kann.

Reil bestimmt einerseits, durchaus konventionell, den Sitz der Intellektualseele im Gehirn. Andererseits formuliert er, man könne „*das ganze Nervensystem*“ unter gewissen Voraussetzungen „*als Seelenorgan betrachten*, und in dieser Rücksicht eine *zerstreute Seele* annehmen“. Die Nervenröhren sind, anders formuliert, Dispositionswege der Seele. Sie machen das Seelenorgan im Körper allgegenwärtig. Das sind Überlegungen von anthropologischer Brisanz, weil sie in der Anwendung auf den Menschen dazu einladen, ein ganzheitliches, psychisch-neuronales Körper-Ich zu entwerfen. (Koschorke 2004a: 266; Hervorh. im Original)

In Koschorkes Darstellung zeigt sich, auf welche Weise sich das organologische Modell zur Zeit Mesmers in allen Bereichen durchsetzt und sich scheinbar von einer religiösen Seelenvorstellung ablöst. Noch deutlicher wird dies in der Unterscheidung von *Cerebral-* und *Ganglien-System*, wie es ebenfalls von Reil

---

<sup>188</sup> Erinnerung sei daran, dass die Darstellung des historischen Kontextes des Mesmerismus sich auf eine Vielzahl von Arbeiten bezieht, deren Forschungsfragen durchaus auch darauf abzielten den Mesmerismus zu beschreiben, wie er vermeintlich *tatsächlich* praktiziert wurde. Dies nehme ich an dieser Stelle als historischen Kontext hin, betone aber, dass ich eine skeptische Haltung gegenüber den Möglichkeiten solcher Darstellungen *historischer Tatsachen* einnehme.

eingeführt wird. Das Gangliensystem kommt dem heute verwendeten Bild des vegetativen Nervensystems nahe. (Vgl. Koschorke 2004a: 270–271)

„Reil“, so kommentiert der Medizinhistoriker Heinz Schott, „hat hier der aufkeimenden Tiefenpsychologie der Romantik ein physiologisches Erklärungsmodell geliefert, mit dem erstmals psychische, psychopathische und übernatürliche Phänomene (insbesondere des Somnambulismus) psychodynamisch erklärt und aus dem Modell abgeleitet werden konnten.“ Das schlägt sich vor allem in Gotthilf Heinrich Schuberts Traumlehre nieder, die stark unter Reils Einfluß steht und die Utopie einer ganzheitlichen Zusammenführung beider Nervenregionen, der unbewußten und der bewußten, ausbreitet. Man kann die Rezeptionslinien bis zu Freud ziehen. (Koschorke 2004a: 270–271)

Gleichzeitig gibt es in den Wissenschaften und der Medizin einen Diskurs über die Seele, der zwar ähnlich wie bei Reil eine Verbindung verschiedener Zustände und Phänomene über ein einheitliches Modell anstrebt, aber doch deutlich stärker in eine spiritistische Richtung tendiert. In seiner Dissertation *Leben mit den Toten* zeigt Diethard Sawicki, wie sich die scheinbar verschiedenen Diskurse überschneiden:

Plastisches Erzählgut über Geistererscheinungen, ruhelose Seelen und nekromantische Praktiken wurde daher im Zeichen der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Theorien und philosophischen Systeme geprüft und neu interpretiert. Diejenigen, die für die tatsächliche Möglichkeit von Geistererscheinungen plädierten, bezogen sich dabei immer wieder explizit oder implizit auf die alten Doktrinen der spätantiken *Pneuma*-Lehren. Diese Diskursüberschneidung ist exemplarisch bei Johann Heinrich Jung-Stilling nachzuvollziehen, der 1808 in seiner *Theorie der Geisterkunde* die damals hochaktuelle Theorie des Tierischen [sic] Magnetismus (Mesmerismus) aufgriff und mit dem neuplatonisch inspirierten Gedanken verband, die Seele bestehe aus zwei Teilen: dem nach Gottes Bild geschaffenen *Geist* des Menschen und einer Ätherhülle, die als belebendes Prinzip und Mittler zwischen Sinnen- und Geisterwelt fungiere. (Sawicki 2002: 17-18)

Es waren (in den Behandlungs- und Versuchsprotokollen) hauptsächlich Frauen, die magnetisiert wurden, und damit auch Frauen, die die Rolle dieser *Mittlerseele* einnahmen. Dies stellt eine deutlich weibliche Konnotation der Seele, aber auch der *Seelenkrankheit* dar.

### 5.1.5 Wahnsinn, Normalität und die elektrische Medizin

Die Interpretation im Zusammenhang neuer Seelenkonzepte, welche sich auf Nervenorgane und ein nicht bewusstes oder unbewusstes Leben beziehen, entsteht im weiteren Kontext des sich wandelnden Blicks auf den Wahnsinn.<sup>189</sup> Die Interpretationsrahmen differenzieren sich aus, so dass neben einer entstehenden Psychopathologie, die sich nicht um die gesunde, sondern nur um die kranke Psyche kümmert, eben auch die Psychologie entsteht, die sich vor allem um das ‚gesunde Seelenleben‘<sup>190</sup> kümmert. Der Mesmerismus scheint auf beiden Seiten angesiedelt werden zu können, indem er ein Konzept des gesunden Zustandes liefert und diesen als Folie in jeder einzelnen Fallgeschichte nutzt, in der jeweils dem kranken oder eben nicht normalen, vielleicht wahnsinnigen, aber vielleicht auch heiligen, in jedem Fall aber *unausgeglichenen* – ‚desorganisierten‘ – Medium die gesamte Aufmerksamkeit gewidmet wird. Aus heutiger Perspektive ist es im Prinzip auch unmöglich im Nachhinein zu entscheiden, woran einzelne Patienten erkrankt waren. Bettina Gruber verdeutlicht diese Abhängigkeit vom *kulturellen Diagnosekontext*, also der kulturellen Bedingtheit, was als krank und was als gesund wahrgenommen wird, anhand der Problematisierung der Frage, woran Justinus Kerners Patientin Friederike Hauffe, die Seherin von Prevorst, gelitten haben könnte:

Sie ist jedoch der spezifischen Problematik der eingeschränkten sozialhistorischen Übertragbarkeit von psychischen Krankheitsbildern unterworfen. Schwierigkeiten ergeben sich nicht nur aus dem Bedarf terminologischer Rekonstruierbarkeit und

---

<sup>189</sup> Das Wort Wahnsinn ist überhaupt erst zur Zeit Mesmers in größerem Ausmaß verwendet worden: „WAHNSINN [Lfg. 27,4], m. geistige gestörtheit, bei der der mensch krankhaften einbildungen unterworfen ist, verblendung, sinnlosigkeit. das subst. ist jünger als das adj. wahnsinnig (s. d.) und tritt erst seit etwa 1780 häufiger auf, dafür steht früher wahnsinnigkeit, auch wahnsucht, wahnwitz. LUTHER gebraucht das wort schon in der jetzigen bedeutung (s. unten 1), auch MATHESIUS hat es (4), dagegen fehlt es in den wörterbüchern bis auf STIELER, der es aber als ‚opinio‘, also ‚unsichere meinung‘ anführt, und dann wieder bis auf ADELUNG. seit dessen zeit begegnet es auch in der literatur. auch ndl. waanzin, schwed. vansinne.“ Stichwort: ‚Wahnsinn‘, in: Jacob Grimm – Wilhelm Grimm – Hans-Werner Bartz (Hgg.): Deutsches Wörterbuch. Der digitale Grimm (auf 2 CD-ROMs mit Begleitbuch), Zweitausendeins, Frankfurt a. M. 2004.

<sup>190</sup> Vgl. Karl Richter: Literatur als Korrektiv, in: Karl Richter – Walter Müller-Seidel (Hgg.): Die Literatur und die Wissenschaften 1770 - 1930. (Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag; Vorträge des Symposions Literatur im wissenschaftsgeschichtlichen Kontext gehalten in Marbach a. N. im Juli 1993), M & P Verl. für Wiss. und Forschung, Stuttgart 1997, S. 131–138, hier: S. 134–135.

dem dürftigen Informationswert der Krankengeschichten, sondern schon aus dem grundlegenden Faktum des Funktionierens psychischer Krankheiten in einem je spezifischen historischen Rahmen. (Gruber 2000: 67)<sup>191</sup>

Es sind verschiedenste Diskurse, in die die jeweiligen Fallgeschichten des Mesmerismus eingeordnet werden können. Wenn die Erfahrungen der Medien zeitgenössisch als spiritistisch wahrgenommen wurden, sind sie auch als solche interpretiert worden. Wenn sie als wissenschaftlich erklärbar wahrgenommen wurden, dann war eben das der Interpretationsrahmen.

Und beide waren gleichzeitig nicht eindeutig trennbar. Anne-Marie Korte macht dies anhand der Interpretation von Wundergeschichten deutlich: „It is the act of telling which constructs the miracle as such. The miracle has an impact through its telling and interpreting. The effect of a miracle is closely related to the way in which it is understood. A miracle cannot be separated from the discourse in which it is told.“ (Korte 2001: 13)

Dass eine Konzeption von Wahnsinn ganz zentral für die Ausbildung der Begrifflichkeiten von Normalität und Gesundheit ist, wird nicht nur an den Studien Foucaults deutlich. Anhand von Klaus Dörners Dissertation *Bürger und Irre* lässt sich die diskursübergreifende Verhandlung des Wahnsinns sehr gut erkennen:

Zu den Ausgeschlossenen gehören die Irren. [...] Im Gegensatz zur Masse der Ausgeschlossenen, die nicht selbst, sondern nur im Medium der imponierenden Anstaltsmauern den Bürgern sichtbar waren, erhielten die Irren eine Sonderstellung – und zwar gerade ihre gemeingefährlichste Spezies, nämlich die Tobenden, Rasenden und Bedrohlichen (d. h. die Manien). Diese wurden im buchstäblichen Sinne als »Monstren« in Käfigen gegen Entgelt dem bürgerlichen Publikum vorgeführt, das nirgends konkreter als hier Objekt der administrierenden Vernunft ist, Objekt ihrer erziehenden und ordnenden Absicht – den Zwang im Hintergrund. Eine Fülle zeitgenössischer Berichte und Reiseführer zeigt, wie die Irrendemonstrationen in Paris und London ebenso wie in verschiedenen deutschen Städten mit den Vorführungen wilder Tiere um die Gunst des Publikums konkurrierten. Diese Spektakel hatten mehr gemeinsam als die Gitterstäbe der Menagerien und die

---

<sup>191</sup> „„Krankheitsbezeichnungen in der Psychiatrie benennen keine intersubjektiv verifizierbaren Sachverhalte. Sie dienen allein der fachinternen Verständigung über die ungewöhnlichen und gelegentlich abnormen Weisen, in der ein Mensch zur Welt und zum eigenen Selbst in Beziehung treten kann. Als therapeutische Handlungsanweisungen sind sie auch als normative Aussage zu begreifen, gebunden an den Geist der Epoche und mit ihm wechselnden Paradigmen verpflichtet.“ (Glatzel 1990, 420)“ (Gruber 2000: 67)

Geschicklichkeit der ihre Opfer reizenden Wärter. Was hier veranstaltet wurde, war die wilde und unbezähmbare Natur, das »Tierische«, die absolute und zerstörende Freiheit, die soziale Gefahr, die hinter den von der Vernunft gesetzten Gittern um so dramatischer in Szene gesetzt werden konnte, als durch eben denselben Akt dem Publikum die Vernunft als Notwendigkeit der Herrschaft über die Natur, als Beschränkung der Freiheit und als Sicherung der staatlichen Ordnung vor Augen geführt wurde. War der Wahnsinn in früheren Zeiten ein Zeichen des Sündenfalls, verwies er – in Beziehung auf Heilige und Dämonen – auf christliches Jenseits, so zeugte er jetzt von einem politischen Jenseits, vom chaotischen Naturzustand der Welt und des Menschen [...]. (Dörner 1999: 22)

Das Nervenfluidum und Seelenorgan, welches untersucht wurde, wurde nicht nur in den anthropologischen Konzeptionen, philosophischen Menschenbildern sowie der theoretischen Medizin zwischen den Bereichen des Lebenden und Unbelebten, des Religiösen und Wissenschaftlichen angenommen, sondern der eindeutige Zusammenhang dieser Bereiche und ihre vermeintliche Gleichursprünglichkeit sowie Gleichheit in Aufbau und Funktionsweise konnte, in der zeitgenössischen Annahme, mithilfe der *elektrischen Medizin* beobachtet werden:

Die »electrische Medicin« hatte Einzug gehalten. Aus Regensburg, Heidelberg und Wien wurde berichtet, daß mit Hilfe der Elektrisiermaschine Lähmungen, Krämpfe, Seh- und Hörstörungen erfolgreich bekämpft würden. Und bald schon wurde die Indikation derart ausgeweitet, daß die Elektrotherapie beinahe schon den Charakter eines Universalmittels annahm. Doch waren die Elektro-Kuren nicht die einzige, wenn auch die einzige direkte, Form praktisch-therapeutischer Umsetzung des Elektrizismus: Sympathetische Transplantationen kamen wieder ins Programm, magische Praktiken verschiedener Couleur wieder zu Ansehen, selbst die Mumia fand Anklang – so großen, daß die Verknappung ägyptischer Mumien durch entsprechende Importe aus den Kanaren ausgeglichen werden mußten. [...] Dennoch, man wollte selbst in den nunmehr wieder praktizierten sympathetischen Transplantationen keine Wiederkunft der Magie sehen, genauer: man glaubte, die Rückkehr der Magie dadurch vermieden zu haben, daß man sich - wie auch im Fall der Magnetopathie - auf die pure Erfahrung zurückzog, sich auf die Beschreibung des Procedere beschränkte, Fallstudien erstellte, die Ergebnisse auszählte und die Erfolgsquote ermittelte; und die letztere fiel z.B. bei der sympathetischen Warzenbekämpfung weit günstiger als bei den üblichen Behandlungsverfahren aus. (Ego 1994: 196)

Mit Novalis lässt sich ein romantischer Schriftsteller nennen, der den Magnetismus und Galvanismus in Form von Gedankenexperimenten verwendete, um die Brücke zwischen den verschiedenen Feldern zu schlagen, so dass eine Art

*Experimentalphysik des Geistes* – so der gleichnamige Aufsatz von Jürgen Daiber<sup>192</sup> – dabei herauskam:

Daß sich mittels solcher Spekulationen per Analogie nicht nur Luftschlösser erbauen, sondern für die Sphäre der Naturwissenschaft entscheidende Entdeckungen machen lassen, auch dafür liefert das Oeuvre von Novalis Belege. Hardenberg spekuliert darüber, ob nicht auch „Seele und Körper galvanisch aufeinander wirken“, ob nicht der Geist als ein System galvanischer Ketten denkbar sei. Er nimmt damit Erkenntnisse der modernen Neurophysiologie vorweg, wonach unsere Hirntätigkeit im Wesentlichen elektrische Impulstätigkeit ist. Oder Hardenberg unterstellt einen Zusammenhang zwischen Elektrizität und Magnetismus, indem er fragt: „Sollten sich nicht alle Metalle etc. durch Galv[inism; Daiber] magnetisieren lassen? Versuche.“ Novalis ahnt hier etwas von dem Zusammenhang zwischen Elektrizität und Magnetismus, dem Elektromagnetismus, den der dänische Physiker Hans Christian Oersted 1820 entdeckt, als er während einer Vorlesung bemerkt, daß sich eine Kompaßnadel durch elektrischen Strom ablenken läßt. (Daiber 2000: 32)<sup>193</sup>

Ohne hier einen direkt Bezug zu Mesmer hergestellt zu haben, wird deutlich, wie zentral die Konzepte der Heilmagnetismen in den wissenschaftlichen Diskursen der Zeit waren.

---

<sup>192</sup> Jürgen Daiber: *Experimentalphysik des Geistes*. Novalis als Experimentator an Außen- und Innenwelt, in: *Colloquia academica*, Jg. 1999 (2000).

<sup>193</sup> Die Darstellung von Hardenbergs Überlegungen als ‚etwas späteres vorwegnehmend‘ sind der Forschungsperspektive Daibers geschuldet. Er macht dies im Weiteren noch mehrmals und stellt Novalis damit in einen ganz bestimmten *Genius*-Kontext, der nur aus einer solchen vorausprojizierenden Perspektive möglich ist und in sich eigentlich nichts aussagt. Erkenntnistheoretisch gesprochen ist es unmöglich spätere Dinge vorwegzunehmen, es ist allein möglich auf frühere Dinge zurückzugreifen. Diese Kritik an Daiber ist zwar grundsätzlicher Natur, soll aber nicht heißen, dass dem Artikel nicht viel abzugewinnen ist. Daiber relativiert seine Aussage auch selbst ein wenig: „Mit derartigen Beispielen soll nun Novalis nicht posthum als Entdecker des Elektromagnetismus oder eigentlicher Schöpfer der Relativitätstheorie etabliert werden. Dies ist natürlich absurd, da Novalis die zu seinen Spekulationen gehörige Theorie, die eben diese Spekulation aus dem Reich der bloßen Annahme hebt, niemals geliefert hat.“ Daiber 2000: 32–33. Aber: „Dennoch bleibt festzuhalten, daß der Versuch, experimentelle Verfahrensweisen an der Natur zu einer ‚Experimentalphysik des Geistes‘ auszuweiten, also sie mit der inneren Sphäre, den ‚imaginativen Kräften‘ des Menschen zu verknüpfen, nicht per se wissenschaftsfeindlich ist. Sie führt bei Hardenberg zu Entdeckungen, die wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse vorwegnehmen. [...] Die Brücke bei Hardenberg besteht dabei in einer intuitiven Vorwegnahme dessen, was die Quantenphysik Heisenbergs zur experimentellen Gewißheit machen sollte.“ Ebd.



### 5.1.6 Spiritismus und (religiöse) Devianz

Der Mesmerismus erscheint den Zeitgenossen als eine Methode, mit deren Hilfe die etablierten Grenzen von Innen und Außen, von Erfahrbar und Über-sinnlich, von Innerweltlich und Außerweltlich, schließlich von sakral und profan aufgebrochen werden konnten:

In gewisser Weise machen die sympathetischen Kommunikationen etwas, das zuvor als außerweltlich galt und nur analogisch erreicht werden konnte, nun rein innerweltlich erfahrbar. Sie operationalisieren einstmalige Transzendenzen. Wenn im späten 18. Jahrhundert das Schlagwort vom ›Geisterreich‹ kursiert, dann ist in einem Synkretismus theologischer und intellektueller Konzepte eine Vereinigung der Gemüter und ihr Verkehr in einer Welt gemeinsamer Ideen gemeint. Der Mesmerismus, eine Doktrin, die auf der Säkularisation okkulten, naturmagischer Qualitäten aufbaut (Benz), und gleichzeitig eine sozialtherapeutische Praxis, die die Menschen an ein kosmisches Stromnetz anzuschließen verspricht, enthält unter diesem Aspekt gewisse Analogien zum Pietismus, der die christliche Jenseits-zugewandtheit in eine überströmend, sich in die Herzen der Freunde und in die Natur ergießenden Seelenfülle verwandelt. (Koschorke 1999a: 121)

Es sind vermutlich nicht nur Analogien, die den Mesmerismus mit dem Pietismus verbinden. Die deutliche Tendenz der Magnetiseurs, rhetorisch immer wieder darauf zu verweisen, dass nur durch die eigenen Erfahrungen, die persönliche Überzeugung und das vollständige Akzeptieren der Grundlagen des animalischen Magnetismus dieser auch wirklich praktiziert und vorangebracht werden kann, lässt sich zudem leicht im Kontext christlicher Frömmigkeitsbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert interpretieren.

Nach Sawicki ist der Beginn des deutschen Spiritismus („neuer Spiritualismus“) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verorten. (Vgl. Sawicki 2002: 19) In diesem werden sowohl Mesmerismus (das ist aus der Forschungsliteratur wohl bekannt) als auch verschiedenste andere, nicht von der institutionalisierten Religion kommende, d. h. beispielsweise auch pietistische und allgemeiner aus den reformatorischen Bewegungen stammende Einflüsse rezipiert. Dazu schreibt Helmut Zander:

Last but not least ist die wichtige Frage nach der Entstehung des Spiritismus weitgehend offen. Die theurgisch-magischen, naturwissenschaftlichen oder kirchlich-sakramentalen Traditionen des 18. Jahrhunderts sind in ihrem Verhältnis zum Spiritismus noch weitgehend unbestimmt. Der fast rituelle Verweis auf den Mesmerismus ist zwar richtig, verdeckt aber das darüber hinausgehende Aufbrechen nichtkirchlicher Religionspraktiken am Ende des 18. Jahrhunderts. Hinter diesem Forschungsdefizit hinsichtlich der spiritistischen Praxis steht eine Engführung der

gesamten Religionswissenschaft, die vor allem Ideengeschichte war und den Spiritismus schon von seiner eminent praktischen Orientierung her als religionshistorische Marginalie betrachtete.<sup>194</sup>

Religiöse Devianz lässt sich aber nur insofern formulieren, als man von einer vorherrschenden Normalität ausgeht. Nicht nur in explizit als *anders* gesehene und betitelte Bewegungen, sondern auch in denen, die (aufgrund äußerer Merkmale, die aber über die jeweils individuelle religiöse Praktik und Weltsicht bestenfalls bedingt Aussagen zulassen) als *normal* wahrgenommen wurden, sind immer wieder von der dogmatischen oder als mehrheitlich angenommenen Sicht abweichende Ansichten und Vorstellungen aufgezeigt worden, wie etwa eine hermetischen Weltsicht in Zusammenhang mit dem, was als Esoterik bezeichnet werden kann.<sup>195</sup> Und über diese wird der Mesmerismus auch in einen politischen Kontext gestellt:

Eine ganz andere Frage ist die der konkret-politischen Ausrichtung der utopischen Potentialität des Esoterischen. [...] Schon Robert Darnton hat ja eindringlich gezeigt, wie der Mesmerismus in Frankreich zum Entstehen der revolutionären Stimmung vor 1789 beitrug. Anneliese Ego führt hier diese Thematik über 1789 hinaus, zeigt Verbindungen des schwärmerischen Magnetiseurs Mesmer zum Kreis der Wiener Jakobiner und stellt seinen Verfassungsentwurf für den »perfekten Staat« vor.

Aber nicht nur Franz Anton Mesmer und sein System spielten in den freimaurerischen Kreisen der vorrevolutionären Pariser Gesellschaft eine Rolle. Das wohl bekannteste Beispiel für die Verbindung zwischen Schwärmertum und Revolution bieten Louis-Claude de Saint Martin und die Wirkung seiner theosophischen

---

<sup>194</sup> Helmut Zander: Spiritismus in Deutschland, in: *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, Jg. 2003 (1, 2003), S. 82–93, hier: S. 85.

<sup>195</sup> Dazu Sawicki: „Die wesentlichen Komponenten des hermetischen Denkens lassen sich auf vier Elemente reduzieren: Es sind die Lehren der Entsprechung (1) der lebenden Natur (2), der Imagination (3) und der Erfahrung der Transmutation (4). [Antoine Faivre nach Neugebauer-Wölk] Allen vier Merkmalen liegt die seit der Renaissance intensiv rezipierte neuplatonische Grundvorstellung von der Emanation des Göttlichen in die Welt und der so entstehenden Kette der Wesen zugrunde. [...] Die Vorstellung von der lebenden Natur (2) betonte den aus den Entsprechungen hervorgehenden lebendigen inneren Zusammenhang zwischen allem Geschaffenen. Die Natur sei in all ihren Formen von einem Licht oder Feuer beseelt und durchflossen. Die Vorstellung eines Äthers, der den Kosmos durchdringt und die Seelen der Menschen im Leben wie nach dem Tode als feinstofflicher Leib umhüllt, hat hier ihre Wurzel. Auch die Theorien über den *Tierischen Magnetismus*, den *Nervengeist* oder den *Lebensmagnetismus*, die im 19. Jahrhundert die Erklärung liefern sollten, wie Diesseits und Geisterreich verbunden seien, variierten nur dieses Ätherkonzept.“ (Sawicki 2002: 21–22; Hervorh. im Original)

Schrift Über die *Irrtümer und die Wahrheit*, die ein deutscher Esoteriker, Johann Friedrich Kleuker, unter dem Titel *Magikon* übersetzte.<sup>196</sup>

Mit Hanegraaff könnte man jetzt schließen und fragen, wie all diese Diskurse im 19. Jahrhundert gefüllt wurden, wie die Rezeption dort aussah und in welchen Bereichen der Mesmerismus zum Gegenstand und zur Praxis wurde.<sup>197</sup> Die Bereiche, zu denen der Mesmerismus in Kontext gesetzt werden kann, sind selbst für die Zeit Mesmers noch keineswegs erschöpfend dargestellt (geschweige denn in der Forschungsliteratur beschrieben worden). Für die ‚romantische Phase‘ des Mesmerismus mag Katharine Weders Behauptung zutreffen, dass der Mesmerismus dort schon sehr dicht beschrieben sei. (Vgl. Weder 2008: 10f) Weitet man den Zeitraum und auch die kulturellen Bereiche über die Literatur hingegen aus, scheint vieles noch nicht ausreichend erforscht zu sein.

### 5.1.7 Religion, Wissenschaft und Gesellschaftsutopie

Die Verquickungen mit der romantischen Literatur und auch die Verquickungen mit wissenschaftlichen Konzepten des ausgehenden 18. Jahrhunderts mögen schon eingehend beleuchtet worden sein. Aber die Darstellung des animalischen Magnetismus als sich gegen die unmenschlich wirkenden Heilmethoden seiner Zeit stellend<sup>198</sup> ist als zu einseitig anzusehen. Sicherlich unterschied sich die Methode Mesmers von der anderer Ärzte, aber das lag nicht zwangsläufig allein an dem Bestreben, die kräftezehrenden Methoden wie Aderlass und Elektroschock abzuschaffen, sondern durchaus auch an der Überzeugung, eine *andere*, wirksamere Methode zur Heilung der Menschen bieten zu können. Auch Mesmers Magnetismus kennt die Krisen und Verschlechterungen des Patientinnenbefindens im Zuge der Behandlung, und schreibt diesen sogar Not-

---

<sup>196</sup> Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): *Aufklärung und Esoterik (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24)*, Meiner, Hamburg 1999, S. 36.

<sup>197</sup> „Mesmer’s indebtedness to the occult sciences has been recognized by his enemies and defenders alike. The continuity between esotericism, Mesmerism and occultism is therefore not in any doubt, and Mesmer’s theory may legitimately be regarded as a modern presentation of *magia naturalis*. More important here is the question of what happens to these kinds of ideas in the scientific climate of the 19th century.“ (Hanegraaff 1996: 433)

<sup>198</sup> Dies wird in populären Medien, wie dem Film *Mesmer* von Roger Spottiswoode (1994) gern suggeriert.

wendigkeit zu, ohne die es keine Heilung geben konnte. „Die Krise ist die Anstrengung der Natur gegen die Krankheit.“ (Mesmer – Wolfart *Mesmerismus* [1814]: 170)

Aus der Perspektive der Patientinnen erscheint es hingegen durchaus nachvollziehbar, dass man hier eine dem Anschein nach erfolgversprechende Behandlung als Möglichkeit annahm, in der eben nicht mit den schmerzvollen und dauerhaften Beeinträchtigungen des Körpers zu rechnen war, wie dies viele der sonst üblichen Behandlungsmethoden in Aussicht stellten.

Dass sowohl Jürgen Barkhoff als auch Anneliese Ego ein Vokabular wählen, in dem Magie und Ritual vorkommen, spricht wohl dafür, dass es zumindest in der Rückschau schwierig ist eine adäquate Erklärung der Phänomene zu finden. Die okkulte Seele wird mit den technischen Möglichkeiten der Zeit entschlüsselt und zum beobachtbaren Organ. Geistererscheinungen, wie sie von Sawicki kulturhistorisch untersucht werden, werden mit dem Mesmerismus und ähnlichen Wissenschaften der Zeit aus dem Bereich des nicht erklärbaren herausgeholt und bleiben doch gleichzeitig unerklärbar, denn niemand kann das magnetische Fluidum sehen, keiner sieht Elektrizität.

Die Metaphern zur Erklärung der Phänomene kommen aus dem technisch-naturwissenschaftlichen Bereich. Die Psyche des Menschen, die Seele und auch die Geister werden technisiert und damit scheinbar der wissenschaftlichen Kontrolle unterworfen – und gleichzeitig in der Romantik dem Zugang wieder entzogen. „Die Romantiker faszinierte das Okkulte, wobei vor allem die ‚Geheimnisse der Natur‘ neu gedeutet wurden. Besonders in der literarischen Romantik erregt nun nicht das Geheimnis selbst Interesse – im 17. Jahrhundert noch eine Chiffre für die zu enträtselnde Natur – sondern gerade die Undurchdringlichkeit des ‚Okkulten‘. Diese Umdeutung [...] beinhaltet einen zentralen Bewußtseinswandel, in dem sich das Okkulte mit dem Negativen verschwistert. Es wird um eine Dimension des Dämonischen erweitert. Eben das war das entscheidende Unbehagen, von dem zum Beispiel E.T.A. Hoffmann und die Rezeption von Franz Anton Mesmer zeugen.“ (Geyer-Kordes 1985: 18) Die neuen Wissenschaften und ihre Macht über die bislang unerklärbaren Dinge erregen auch Furcht und Ablehnung. Der Aufklärer Mesmer wird als Magier stilisiert, der Unheimliches vollführt. Der Magnetiseur bekommt Macht über die Seelen der wehrlosen Patientinnen. Schon früh steht der Mesmerismus im Kontext dieser Diskurse, die Johanna Geyer-Kordes so beschreibt:

Die Vermutung liegt nahe, daß zu Hoffmanns Zeit das Verführerische dämonisiert wurde, weil es so wenig eingegliedert werden konnte: Das Biedere der ‚heilen‘ Welt sowohl dort, wo es ‚bürgerlich-brav‘ gelebt wurde (die Biedermeier-Idylle), als auch dort, wo psychische Phänomene ausgeklammert wurden (in der naturwissenschaftlichen Medizin), macht es erforderlich, die Mächte einzuordnen, die doch nie vollkommen geleugnet werden können. Die Romantik deutet Liebe, Begierde, Todeslust, Rausch, Geistersehen, Träume als dämonisch. (Ebd.: 29)

Wenn ihr in Bezug auf die Ausklammerung in den Naturwissenschaften nicht unbedingt zustimmen ist,<sup>199</sup> so wird auch bei ihr deutlich, wie multidimensional die Diskurse des Mesmerismus verortet werden müssen. Nicht nur Utopien, sondern auch mesmeristische Dystopien entstehen aus den Experimenten zur Macht eines einzelnen über andere, so dass eine scharfe politisch motivierte Ablehnung des Mesmerismus durchaus nicht unbegründet war. Etwas weniger dämonisierend verweist auch Ethel Matala de Mazza auf den politischen Rahmen des Magnetismus Mesmers:

Durch ihn [Mesmer; K.B.] sahen sich die Regierungsvertreter mit der Herausforderung konfrontiert, nicht nur ein souverän verfügbares Recht durchzusetzen, sondern das Naturrecht einer elementaren, im Leben jedes einzelnen verwahrten physischen Ressource zu respektieren, zu deren Anwalt sich die mesmeristische Naturmedizin erhob. Nicolas Bergasse, ‚Mesmers entschiedenster Schüler und Propagandist‘, wollte die ‚ärztliche Körperschaft‘ deshalb zugleich als ‚eine politische‘ verstanden wissen, ‚deren Schicksal mit dem des Staates verbunden ist‘. Ihm galt die Medizin als ‚Einrichtung‘, ‚die der Politik genauso angehört wie der Natur‘.<sup>200</sup>

Die hier scheinbar von den Magnetisierern als so positiv und gesellschaftsheilend dargestellten Implikationen des Mesmerismus konnten eben auch als Bedrohung verstanden werden – ganz unabhängig von den zunächst offensichtlichen Attacken auf die etablierten und tradierten Standesunterschiede und gesellschaftlichen Ungleichheiten.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Im Grunde genommen dreht sich ihr Argument darum, dass die Nachtseite zu den Naturwissenschaften gehört. Somit würde sie hier wohl auch nicht widersprechen.

<sup>200</sup> Ethel Matala de Mazza: „Wechselreizung“. Organische Gemeinschaft und Poetik der Stimulation bei Novalis und Franz Anton Mesmer, in: Gabriele Brandstetter – Gerhard Neumann (Hgg.): Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800 (Stiftung für Romantikforschung, 26), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, S. 243–258, hier: S. 244.

<sup>201</sup> Diese Ungleichheiten sollten auch in dem Verfassungsentwurf Mesmers ganz und gar nicht aufgehoben werden. Auch sein Konzept sieht bestimmte Rollenzuweisungen vor, die von allen Bürgern eines Staates seinem/ihrer jeweiligen Stand nach zu erfüllen sind.

In der Praxis sah es hingegen scheinbar anders aus, wie zeitgenössischen Berichten zu entnehmen ist: „It is always landlords who operate upon their subalterns, never the latter upon their superiors“ (Ellenberger 1970: 190). Und dazu waren es fast immer männlich attribuierte Magnetiseure sowie weiblich attribuierte Magnetisierte. Dies musste ja auch so sein, denn die Hysterie und die *Desorganisationen* waren zeitgenössisch zuallererst weibliche Krankheiten. Dass dies eine vom männlichen Arzt auf den weiblichen Körper projizierte Vorstellung war, ist wenig überraschend, stellt aber einen wichtigen zeitgenössischen Hinweis dar: Nach Foucault waren es zwar nicht die Ärzte, die definiert haben was als krank und gesund galt, aber es waren die Ärzte, die die jeweils konkreten Diagnosen stellten und damit die Kranken von den Gesunden unterschieden haben.

## 5.2 Kontextabhängiger Magnetismus

Es sind, wie gezeigt werden sollte, sehr viele kulturelle Bereiche, mit denen Mesmerismus vom Ende des 18. Jahrhunderts an in Zusammenhang gebracht werden kann. Und in diesem Gesamtüberblick erscheint es vielleicht so, als sei der Mesmerismus vieles, aber alles auch nicht so ganz. Für Gabriele Brandstetter sind es

die Fragen nach dem Mesmerismus als epistemischem Verfahren, nach der Errichtung und Desavouierung der Zentralperspektive, nach dem Grenzbereich zwischen Schmerz und Justiz, nach dem Zusammenhang von Anatomie und Choreographie im poetischen Kontext, nach dem Traum und seinen Dispositiven in Wissenschaft und Kunst, nach der romantischen Medizin im Feld der Poesie, nach dem politischen Modell von ‚Gemeinschaft‘ im doppelten Zeichen von Organismus und Technizität, nach dem wissenschaftsgeschichtlich prominenten Fall der Begründung der romantischen Indologie aus der Kontamination von Religion, Philosophie und Poesie, nach der Rolle der Musik im Spannungsbereich zwischen Organizismus und Phantasma.<sup>202</sup>

In den folgenden einzelnen Ausschnittsanalysen können aus dieser Vielfalt heraus nur einzelne Kontexte eine Rolle spielen – dies ergibt sich bereits aus

---

Vgl. dazu den Zweiten Teil zur Moral und Erziehung in: Mesmer – Wolfart *Mesmerismus* (1814).

<sup>202</sup> Gabriele Brandstetter – Gerhard Neumann (Hgg.): *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800* (Stiftung für Romantikforschung, 26), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, S. 13.

der begrenzten Auswahl der bearbeiteten Texte. Die ‚Lupe‘, die in den einzelnen Partikularanalysen dieser Arbeit auf den Gegenstand gerichtet wird, hilft somit auch, viele der möglichen ‚kulturellen Unschärfbereiche‘ pragmatisch auszublenden. Dieses Leseverhalten ähnelt dem, welches Bettina Gruber den Rezipienten von Justinus Kerners *Seherin von Prevorst* unterstellt:

Der Leser kann aus den vorgegebenen Systemreferenzen selektieren und verfügt auch über die Möglichkeit, alle drei Bezüge [Religion, Wissenschaft und Literatur; K.B.] alternierend präsent zu halten. Okkultistische Literatur ist also von eben dieser *Offerte zum Wechsel der Kommunikationsperspektiven* gekennzeichnet. Der Reiz und der diskursive Erfolg des Okkulten kann so auch in seiner Anschlußfähigkeit begründet gesehen werden: Über die bloße Lektüre hinaus legt der Text vielfältige diskursive Anschlußreaktionen nahe, die von der ernsthaften wissenschaftlichen oder theologischen Diskussion bis zur lebensgeschichtlichen Anekdote reichen. Er erzeugt sich so als ein Ort in einem endlosen Gespräch, das seinen Gegenstand immer wieder neu hervorbringt. (Gruber 2000: 135; Hervorh. im Original)

Im Gegensatz zu den hier angenommenen Lesern, ist es einem heutigen wissenschaftlichen Zugang allerdings nicht möglich, einfach zu selektieren und quasi ad hoc die Systemreferenzen präsent zu haben. Es ist vielmehr die Rekonstruktion der Möglichkeiten, welche Systemreferenzen in den jeweiligen historisch zurückliegenden Kulturen überhaupt hergestellt werden konnten, die nun die Aufgabe der einzelnen Untersuchungen der Mesmerismustexte des 19. Jahrhunderts ist.

Bezogen auf die gesamte Arbeit werden in den Analysen an ausgewählten Texten die Kontexte rekonstruiert, innerhalb derer der Mesmerismus je zeitgenössisch verortet werden konnte. Diese Rekonstruktionen werden so weit wie möglich mit den emischen Begrifflichkeiten vorgenommen. In einem jeweils zweiten Schritt werden diese emischen Darstellungen dann mit den etischen Begrifflichkeiten des vorgestellten religionssoziologischen Konzepts religionswissenschaftlich-vergleichend interpretiert. In der abschließenden Auswertung werden die Interpretationsergebnisse auf die übergeordnete Fragestellung nach der Anwendbarkeit des Konzepts populärer Religion bzw. Spiritualität auf historische Gegenstände und den damit verbundenen Implikationen hinsichtlich der in Frage gestellten Gegenwartsspezifika der von Knoblauch angegebenen Merkmale der Gegenwartsreligiosität bezogen.

## 6. Textanalysen: 1813–1824 und 1840–1846

Etwa 25 Jahre nachdem Christoph Wilhelm Hufeland im *Teutschen Merkur* dem animalischen Magnetismus Mesmers Vernunft und Wissenschaftlichkeit abgesprochen hatte, bekannte er sich in dem von ihm herausgegebenen *Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst* doch zu diesem und wurde einer seiner in Deutschland damals bekanntesten Vertreter:

Frühzeitig widmete ich ihm [dem Magnetismus; K.B.] meine ganze Aufmerksamkeit, aber seine Gestalt in Frankreich und der Ausspruch eines *Franklin* entschieden mein Urtheil. Ich leugnete nie die Facta, ich nahm an, daß auf diesem Wege ungewöhnliche Erscheinungen im Organismus, selbst Heilungen, hervorgebracht werden könnten, aber ich leugnete, daß dabei ein physisches Agens zum Grunde liege, und erklärte alles für Wirkung der erhöhten Imagination, und den Magnetismus demnach als die Kunst, sich durch gewisse äussere, mysteriöse Manipulationen der Einbildungskraft der Kranken zu bemächtigen, sie auf das Physische zu concentriren, und ihre Richtung nach Willkühr zu leiten. – So trug ich auch den Gegenstand immer meinen Zuhörern vor. Nicht die Sache, sondern die Erklärung und die Behandlungsweise verwarf ich, wozu auch das Unwesen, was damals getrieben wurde, berechnete und verpflichtete. – Aber nie gewohnt, durch vorgefaßte Meinungen, mein Ohr der Stimme der Wahrheit zu verschließen, konnte ich unmöglich den Aussprüchen so glaubwürdiger und tief forschender Männer, als die oben genannten [Gmelin, Wienholt, Heineken, Pezold, Reil, Schelling; K.B.], widerstehen, und derselbe Grund, der mich bewog, in den Zeiten, wo er als Spiel der Schwärmerei, Sinnlichkeit und des Aberglaubens erschien, öffentlich dagegen zu schreiben – reine, nichts scheuende Wahrheitsliebe, – trieb mich nun, ihn als wissenschaftlich dargestellten Gegenstand anzuerkennen und ihm die gebührende Achtung nicht zu versagen. Dazu kam, daß er mir nun durch eigene Erfahrung noch näher gebracht wurde.<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup> Christoph Wilhelm Hufeland: Ueber den Magnetismus nebst der Geschichte einer merkwürdigen vollkommenen Tageblindheit (*Nyctalopie, Photophobie*) welche nach dreijähriger Dauer durch den Magnetismus völlig geheilt wurde, in: Ders. – K. Himly (Hgg.): *Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst* (XXIX. Band). *Journal der practischen Heilkunde* (II. Band), VIII. Stück, Verlag der Realschul-Buchhandlung, Berlin 1809, S. 1–68, hier: S. 5–6; Hervorh. im Original. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: *Journal* Band 39, Heft 8 (1809). Mit ‚der Ausspruch eines *Franklin*‘ spielt Hufeland auf das Verfahren und Abschlussprotokoll der Kommissionssitzung zur Beurteilung des animalischen Magnetismus 1784 in Paris an, das von Jean-Sylvian Bailly (1736–1793) verfasst und u. a. von diesem sowie Joseph-Ignace Guillotin (1738–1814), Antoine Laurent de Lavoisier (1743–1794) und Benjamin Franklin (1706–1790) unterzeichnet wurde und dem animalischen Magnetismus wissenschaftliche Nachweisbarkeit abgesprochen hat. „Herausgegeben von C.W. Hufeland, einem der angesehensten Ärzte seiner Zeit, war diese Zeitschrift – später als »Neues« und schließlich als »Hufelands« Journal – die wohl



Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836) war u. a. Arzt Johann Wolfgang von Goethes (1749–1832), welcher in dem gleichen Jahr (1809) seine zweibändige Erzählung *Die Wahlverwandtschaften*<sup>204</sup> veröffentlicht hat. Dieser Erzählung ist in der Forschung eine besondere Nähe zu zeitgenössischen wissenschaftlichen Konzepten nachgewiesen worden, insbesondere im offensichtlichen Verweis auf das chemische Prinzip der Wahlverwandtschaften, aber auch dem eher impliziten Verweis auf den animalischen Magnetismus. Dass dies nicht erst im Nachhinein möglich gewordene Interpretationen von Literaturwissenschaftlern sind, die aus der historisch distanzierten Perspektive den Kontext erfassen können, in dem der Text entstanden ist, sondern vermutlich bewusst so angelegt war, lässt sich an Aussagen Goethes selbst festmachen. Diese zeigen, dass er sich mit dem animalischen Magnetismus auseinandergesetzt hat:

Goethe schlägt in seinen »physikalischen Annäherungen und Schematisierungen« folgende Ordnung vor: Unter den »perkinischen Wirkungen«, die »eine Modification der Galvanischen« sind, »würde nun meo Voto der sogenannten *thierische Magnetismus* stehen. Da nämlich zwei organische Naturen durch Näherungen, ja fast ideale Berührungen allgemein reizende oder soporifere [beruhigende bzw. betäubende] Wirkungen hervor bringen. Die Schwierigkeit hierüber reine Versuche anzustellen wird dieses Kapitel, bis auf ein glückliches genialisches Wagestück, das zu erwarten steht, noch lange zurückhalten.« [...] Die »soporifere« Wirkung der »Näherung zweier organischer Naturen« demonstrieren schließlich die *Wahlverwandtschaften*. »Nur die nächste Nähe konnte sie beruhigen, aber auch völlig beunruhigen« heißt es von Eduard und Ottilie, die von der »fast magischen Anziehungskraft« - doch wohl magnetisch-sympathetisch – attrahiert werden.<sup>205</sup>

Mit diesem Hinweis erscheint es so, dass sich die Beziehungen der Charaktere in Goethes Erzählung über die damals verbreiteten Annahmen des animalischen Magnetismus erklären lassen. Trifft dies zu, lassen sich umgekehrt aus der Erzählung dementsprechend diejenigen Merkmale ableiten, die historisch-zeitgenössisch dem Mesmerismus zugeschrieben wurden. Michael Holtermann interpretiert:

---

meistgelesene medizinische Fachzeitschrift im damaligen Deutschland.“  
<http://www.harald-fischer-verlag.de/hfv/MZ/hufeland.php>; 23.01.2012.

<sup>204</sup> Johann Wolfgang von Goethe: *Die Wahlverwandtschaften*, Cotta, Tübingen 1809. Im folgenden zitiert nach dem Muster: Goethe *Wahlverwandtschaften* Erster Theil (1809).

<sup>205</sup> Michael Holtermann: »Thierischer Magnetismus« in Goethes Roman »Die Wahlverwandtschaften«, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, Jg. 1993 (37, 1993), S. 164–197, hier: S. 174–175.

Otilie ist maßgeblich durch die Phänomene des Magnetismus und Somnambulismus charakterisiert. Im zweiten Teil der *Wahlverwandtschaften* wird sie an vier im Romangeschehen exponierten Stellen direkt und deutlich mit der »nicht länger verkennbare[n] Erscheinung ... des thierischen Magnetismus« in Verbindung gebracht. (Holtermann 1993: 167)

Holtermann stützt sich in seiner Darstellung auf ein Zitat von Schelling (*Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz- und Wasserfühler und die damit zusammenhängenden Erscheinungen* [Holtermann 1993: 167, Anmerkung 19]) und führt dies als Beleg seiner Interpretation an. Leider verwechselt Holtermann, möglicherweise aufgrund des irreführenden Zitates von Schelling, den historisch-zeitgenössisch relevanten Unterschied zwischen organischem und anorganischem Magnetismus.<sup>206</sup> Er schreibt:

Der Begleiter des englischen Lords entdeckt Otilies Vermögen, Steinkohlen zu fühlen und führt die Pendelversuche durch: beides Phänomene des »thierischen Magnetismus«. Er schlägt eine Kur vor, um ihre Kopfschmerzen zu heilen, eine Kur, die nur eine magnetische sein kann. (Holtermann 1993: 168)

Pendeln und Steinkohle erfühlen sind zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Wahlverwandtschaften* dem Mesmerismus nur sehr am Rande zuzuordnende Phänomene, um die es Mesmer und seinen direkten Nachfolgern nicht primär ging. Holtermann geht zwar nicht ganz fehl, da auch schon recht früh in den Jahrzehnten um 1800 bei den magnetisierten Patientinnen besondere Fähigkeiten des Erfühlens unterschiedlicher Metalle festgestellt worden waren, aber die Phänomene, die sich in den *Wahlverwandtschaften* mit dem animalischen Magnetismus erklären lassen, eröffnen sich eher bei einer akribischen Lektüre – und dann in ganz anderer Weise.

Es sind die Fähigkeiten des Fernfühlers und -sehens, die viel eher mit dem animalischen Magnetismus in Kontext gesetzt werden können. In dem Roman geht es in verschiedenen Konstellationen um die Vierecksbeziehung von den zunächst Verheirateten Eduard und Charlotte sowie von Eduards Freund Otto und Charlottes Nichte Otilie. Sowohl Eduard als auch Otilie verspüren die Entfernung des jeweils anderen während einer längeren Trennung. Das Zitat der ‚fast magischen Anziehungskraft‘ der beiden, das Holtermann anführt, geht in

---

<sup>206</sup> Ergänzend führt Holtermann noch einen Aufsatz aus dem Jahr 1882 von Otto Bram an, in dem schon auf den Kontext „des Erz- und Metallfühlers in den *Wahlverwandtschaften* hingewiesen“ worden sei. Holtermann 1993: 165 und 166, Anmerkung 9.

diese Richtung. Die Textstellen, die möglicherweise mit Hilfe des Magnetismus zu verstehen sind, sind jedoch andere als die, auf welche er verweist. Zuerst ist es Eduard, der an Ottilie denkt:

Ich sehe sie vor mir tun und handeln wie gewöhnlich, schaffen und vornehmen, freilich immer das, was mir am meisten schmeichelt. Dabei bleibt es aber nicht; denn wie kann ich fern von ihr glücklich sein! Nun arbeitet meine Phantasie durch, was Ottilie tun sollte, sich mir zu nähern. Ich schreibe süße, zutrauliche Briefe in ihrem Namen an mich, ich antworte ihr und verwahre die Blätter zusammen. [...] Und da das Mögliche unmöglich ist, bilde ich mir ein, das Unmögliche müsse möglich werden. Nachts, wenn ich aufwache, die Lampe einen unsichern Schein durch das Schlafzimmer wirft, da sollte ihre Gestalt, ihr Geist, eine Ahnung von ihr vorüberschweben, herantreten, mich ergreifen, nur einen Augenblick, daß ich eine Art von Versicherung hätte, sie denke mein, sie sei mein. Eine einzige Freude bleibt mir noch. Da ich ihr nahe war, träumte ich nie von ihr; jetzt aber, in der Ferne, sind wir im Traume zusammen, und sonderbar genug: seit ich andre liebenswürdige Personen hier in der Nachbarschaft kennengelernt, jetzt erst erscheint mir ihr Bild im Traum, als wenn sie mir sagen wollte: ‚siehe nur hin und her! Du findest doch nichts Schöneres und Lieberes als mich.‘ Und so mischt sich ihr Bild in jeden meiner Träume. (Goethe *Wahlverwandtschaften* Erster Theil [1809]: 291–293)

Die zeitgenössische Interpretation des animalischen Magnetismus als ‚überhöhte Imagination‘, wie es Hufeland ausgedrückt hat, scheint hier zur Folie geworden zu sein, und die Verbindung von Traum und Vision ist eine, die sich schon früh in den Beschreibungen der Erscheinungen findet, die bei den magnetisierten Patientinnen beobachtet wurden. Bei Ottilies Vision von Eduard erscheint dieser noch deutlicher, fast körperlich:

Wenn sie sich abends zur Ruhe gelegt und im süßen Gefühl noch zwischen Schlaf und Wachen schwebte, schien es ihr, als wenn sie in einen ganz hellen, doch mild erleuchteten Raum hineinblickte. In diesem sah sie Eduarden ganz deutlich, und zwar nicht gekleidet, wie sie ihn sonst gesehen, sondern im kriegerischen Anzug, jedesmal in einer andern Stellung, die aber vollkommen natürlich war und nichts Phantastisches an sich hatte: stehend, gehend, liegend, reitend. Die Gestalt, bis aufs Kleinste ausgemalt, bewegte sich willig vor ihr, ohne daß sie das mindeste dazu tat, ohne daß sie wollte oder die Einbildungskraft anstrengte. Manchmal sah sie ihn auch umgeben, besonders von etwas Beweglichem, das dunkler war als der helle Grund; aber sie unterschied kaum Schattenbilder, die ihr zuweilen als Menschen, als Pferde, als Bäume und Gebirge vorkommen konnten. Gewöhnlich schlief sie über der Erscheinung ein, und wenn sie nach einer ruhigen Nacht morgens wieder erwachte, so war sie erquickt, getröstet; sie fühlte sich überzeugt, Eduard lebe noch, sie stehe mit ihm noch in dem innigsten Verhältnis. (Goethe *Wahlverwandtschaften* Zweyter Theil [1809]: 166–167)

Weniger das Sehen Eduards als vielmehr der Zustand, in dem sich Ottilie hier befindet, lässt sich mit dem animalischen Magnetismus in Verbindung bringen. Das ‚Gefühl noch zwischen Schlaf und Wachen‘ kann durchaus als magnetisches Schlaf-Wachen gelesen werden, eben jener Zustand, in dem *Gesichte* zeitgenössisch als möglich angesehen wurden. Das ‚innigste Verhältnis‘, das Ottilie hier zu ihrem Geliebten empfindet, ließe sich, losgelöst von der eher oberflächlichen Liebesmetaphorik, als die enge Verbindung zwischen Magnetiseur und Magnetisierter interpretieren. Zumindest bis zu einem gewissen Grad wird dies stichhaltig, wenn man eine frühere Stelle der Erzählung als einen Vorverweis auf einen solchen ‚magnetischen Rapport‘ hin interpretiert:

Charlotte stieg ein, Eduard gleichfalls und faßte das andre Ruder; aber als er eben im Abstoßen begriffen war, gedachte er Ottiliens, gedachte, daß ihn diese Wasserfahrt verspäten, wer weiß erst wann zurückführen würde. Er entschloß sich kurz und gut, sprang wieder ans Land, reichte dem Hauptmann das andre Ruder und eilte, sich flüchtig entschuldigend, nach Hause. Dort vernahm er, Ottilie habe sich eingeschlossen, sie schreibe. Bei dem angenehmen Gefühle, daß sie für ihn etwas tue, empfand er das lebhafteste Mißbehagen, sie nicht gegenwärtig zu sehen. Seine Ungeduld vermehrte sich mit jedem Augenblicke. Er ging in dem großen Saale auf und ab, versuchte allerlei, und nichts vermochte seine Aufmerksamkeit zu fesseln. Sie wünschte er zu sehen, allein zu sehen, ehe noch Charlotte mit dem Hauptmann zurückkäme. Es ward Nacht, die Kerzen wurden angezündet. Endlich trat sie herein, glänzend von Liebenswürdigkeit. Das Gefühl, etwas für den Freund getan zu haben, hatte ihr ganzes Wesen über sich selbst gehoben. Sie legte das Original und die Abschrift vor Eduard auf den Tisch. »Wollen wir kollationieren?« sagte sie lächelnd. Eduard wußte nicht, was er erwidern sollte. Er sah sie an, er besah die Abschrift. Die ersten Blätter waren mit der größten Sorgfalt, mit einer zarten weiblichen Hand geschrieben, dann schienen sich die Züge zu verändern, leichter und freier zu werden; aber wie erstaunt war er, als er die letzten Seiten mit den Augen überlief! »Um Gottes willen!« rief er aus, »was ist das? Das ist meine Hand!« Er sah Ottilien an und wieder auf die Blätter, besonders der Schluß war ganz, als wenn er ihn selbst geschrieben hätte. Ottilie schwieg, aber sie blickte ihm mit der größten Zufriedenheit in die Augen. (Goethe *Wahlverwandtschaften* Erster Theil [1809]: 212–214)

Der Gedanke Eduards, sein unbändiger Wille, Ottilie zu sehen, kann – mit dem animalischen Magnetismus als Folie gelesen – ein Fern-Magnetisieren sein. Bestätigt würde dies durch Ottilies ‚Gefühl, etwas für den Freund getan zu haben‘, das ‚ihr ganzes Wesen über sich selbst gehoben‘ hatte. Dies ist dann der Augenblick, in dem der Rapport so stark war, dass sie seine Gedanken zu Papier

brachte. Mit dem Ausruf ‚Das ist meine Hand!‘ erkennt Eduard die Gedankenverschmelzung, auch wenn an der Textoberfläche hier nur die enge und innige Verbindung zweier sich Liebender suggeriert wird.

Noch eine letzte, recht leicht mit Hilfe des animalischen Magnetismus zu interpretierende Stelle findet sich ganz am Ende des Romans. Kurz bevor sie stirbt, befindet sich Ottilie in einem Zustand, der immer wieder bei Somnambulen beschrieben wurde:

Der fortdauernd schöne, mehr schlaf- als todähnliche Zustand Ottiliens zog mehrere Menschen herbei. Die Bewohner und Anwohner wollten sie noch sehen, und jeder mochte gern aus Nannys Munde das Unglaubliche hören; manche, um darüber zu spotten, die meisten, um daran zu zweifeln, und wenige, um sich glaubend dagegen zu verhalten. Jedes Bedürfnis, dessen wirkliche Befriedigung versagt ist, nötigt zum Glauben. Die vor den Augen aller Welt zerschmetterte Nanny war durch Berührung des frommen Körpers wieder gesund geworden; warum sollte nicht auch ein ähnliches Glück hier andern bereitet sein? Zärtliche Mütter brachten zuerst heimlich ihre Kinder, die von irgendeinem Übel behaftet waren, und sie glaubten eine plötzliche Besserung zu spüren. Das Zutrauen vermehrte sich, und zuletzt war niemand so alt und so schwach, der sich nicht an dieser Stelle eine Erquickung und Erleichterung gesucht hätte. (Goethe *Wahlverwandtschaften* Zweyter Theil [1809]: 334–335)

Nicht allein der außergewöhnliche, in ihren Visionen von Eduard ja schon vorgezeichnete, schlaf-wachende Zustand ist hier als magnetisches Phänomen lesbar, sondern auch die ‚unglaublichen‘ Äußerungen, die sie tätigt, und die Verehrung als fast Heilige lassen sich im Kontext ähnlicher Berichte deuten, wie sie zeitgenössisch über magnetisch Somnambule verfasst wurden.

Eine Engführung der *Wahlverwandtschaften*, oder auch nur der genannten Ausschnitte daraus, mit dem animalischen Magnetismus erscheint mir trotz allem Gesagten in letzter Konsequenz doch noch nicht ganz schlüssig. Zumindest ist es nicht *nur* der Magnetismus, mit dem die Szenen und Episoden, oder auch die ganze Erzählung, adäquat zeitgenössisch-kontextuell gelesen und verstanden werden können. Dass Goethe den animalischen Magnetismus gekannt hat, steht außer Frage – aber die Frage, ob er diesen, bzw. Annahmen aus diesem, bewusst zur Grundlage seiner Szenen in den *Wahlverwandtschaften* gemacht hat, ist nur schwer zu beantworten. Wie das Zitat von Michael Holtermann jedoch zeigt, hat Goethe den thierischen Magnetismus innerhalb eines anderen

Rahmens, nämlich den ‚perkinischen Wirkungen‘, wahrgenommen und verortet. Mit dieser ‚Modification der Galvanischen‘ Wirkungen ist ein medizinisch-physikalisches Feld angesprochen, in dem sich zeitgenössisch eben nicht nur der animalische Magnetismus, sondern auch Elektrizität, Magnetismus und die Entdeckung des Nervensystems befinden. Über den Traum gibt es zeitgenössisch ebenfalls zum Teil medizinische, zum Teil philosophische Erörterungen, so dass sich einige der zitierten Stellen auch in diesem Kontext deuten ließen.

Für die sich nun anschließenden Analysezeiträume, in denen die Kontexte und Bedeutungen von Mesmerismus herausgestellt werden, dient diese kurze und als Beispiel gedachte Betrachtung der bekannten Erzählung von Goethe als Hinweis darauf, dass es sich bei den Analysen – gerade auch der literarischen Texte – nicht um vollständige literaturwissenschaftliche Interpretationen handelt. Es wird nicht behauptet, jeweils Hauptaussagen oder die zugrunde liegenden Verstehensmuster in den Analysen aufzuschlüsseln. Der Fokus liegt nicht auf der Interpretation der Texte, sondern auf der Suche nach den ‚syntagmatischen und paradigmatischen Kombinations- und Selektionsverhältnissen‘ (Baßler), in denen Mesmerismus zu finden ist.

Die Untersuchung der Texte stellt andersherum aber auch keine willkürliche Kontextualisierung mit dem animalischen Magnetismus dar. Für die Erzählung Goethes ist dies hier nur angedeutet worden. In den folgenden Analysen wird das textuelle Netz, also die Verbindungen zwischen den jeweils synchron vorhandenen Texten stärker aufgezeigt, so dass die historisch-zeitgenössische Bedeutungsgebungen erkennbar werden. Alle Texte stehen selbstverständlich auch in ganz vielen anderen Kontexten, aufgrund der Hinweise aus der bisherigen Forschungsliteratur, der Sichtung der Archive mittels der Suchbegriffe sowie der dabei gewonnenen Lektüreeindrücke, sind schließlich die im Folgenden präsentierten Texte ausgewählt worden.

Dass es in der Zeit zwischen 1790 und 1890 so etwas wie ›literarische Experimente‹ gegeben habe, ist, anders als für vorausliegende Epochen, weder eine überraschende noch eine umstrittene Behauptung. In einer Perspektive, die Klassik und Romantik als zwei verschiedene ästhetische Antworten auf die epistemologischen, technischen und sozialen Herausforderungen der Moderne versteht, ist die Metapher des ›Experiments‹ nicht weit, wenn es darum geht, den neuartigen Charakter und den innovativen Status dieser Reaktionen zu beschreiben. Bereits zu Beginn des verhandelten Zeitraums waren viele Exponenten dieser Bewegungen wie Goethe, Ritter und von Arnim selbst experimentalwissenschaftlich tätig

oder haben sich, wie Novalis, ganz grundsätzlich mit dem Experiment als einem den künstlerisch-literarischen und wissenschaftlichen Disziplinen gemeinsamen Verfahren beschäftigt. Und am Ende der umrissenen Phase gehören die programmatischen Texte Zolas und Bölsches zum Experiment als einer von der Wissenschaft zu übernehmenden Praktik der Literatur zu den oft zitierten Äußerungen zum Thema.<sup>207</sup>

Darstellungen wie diese von Michael Gamper sind die Begründung, warum die Analysen um literarische Texte angelegt sind: In ihnen scheinen die unterschiedlichen Kommunikationsfelder zusammenzukommen, in denen auch der Mesmerismus immer wieder neu verortet werden kann: Etwa zwischen Literatur, Wissenschaft, Medizin und Seelenkunde.<sup>208</sup>

## 6.1 Mesmerismus in Deutschland zwischen 1813 und 1824

Ist es denn nicht lächerlich zu glauben, die Natur habe uns den wunderbaren Talisman, der uns zum König der Geister macht, anvertraut, um Zahnweh oder Kopfschmerz oder was weiß ich zu heilen? – Nein, es ist die unbedingte Herrschaft über das geistige Prinzip des Lebens, die wir, immer vertrauter werdend mit der gewaltigen Kraft jenes Talisman's, erzwingen. Sich unter seinem Zauber schmiegend, muß das unterjochte fremde Geistige nur in Uns existieren, und mit seiner Kraft uns nähren und stärken! – Der Fokus, in dem sich Alles Geistige sammelt, ist Gott!  
E.T.A. Hoffmann: Der Magnetiseur (1814)  
(„Fragment von Alban's Brief an Theobald“)

Aus der Forschungsliteratur, insbesondere den literaturwissenschaftlichen Untersuchungen, gewinnt man den Eindruck, dass die Schriftsteller der deutschen Romantik sowie einige weitere Personen in ihrem Umfeld nahezu allesamt vom animalischen Magnetismus in der einen oder anderen Form fasziniert, abgestoßen oder in irgendeiner Weise beeinflusst waren. Bei Jürgen Barkhoff liest man, dass die ‚Affizierten‘ ein ‚who is who‘ der literarischen Romantik bildeten. (Vgl. Barkhoff 1995: XI-XII) Aber nicht nur Arnim, Brentano, Hoffman, Kleist und Jean

---

<sup>207</sup> Michael Gamper (Hg.): »Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«. 1790–1890 (Experiment und Literatur, 2), Wallstein, Göttingen 2010, S. 9.

<sup>208</sup> Zur Erinnerung: die angeführten Texte werden nicht in dem Sinne gelesen, dass der eine sich aus dem anderen erkläre, sondern sie werden als Ko-Texte begriffen, die in der jeweiligen historischen Kultur verfügbar waren und durch die in der Analyse die kulturellen Paradigmen (Bedeutungszuschreibungen) des Mesmerismus rekonstruierbar sind. Zum Beispiel wird nicht eine frühere Erzählung Hoffmanns durch einen späteren Text erklärt, sondern der Text Hoffmanns gehört zu den paradigmabildenden Texten, die zum chronologisch letzten Zeitpunkt des je betrachteten Zeitraums vorhanden waren.

Paul seien beeinflusst gewesen, sondern auch Goethe und Schiller. (Vgl. ebd.) In der Zeit, die Harald Neumeyer als ‚zweite Phase‘ des Mesmerismus in Deutschland bezeichnet, also in den Jahren vor und kurz nach 1820, erschienen viele der Werke, die in der Forschungsliteratur mit dem Mesmerismus in Zusammenhang gebracht werden.

Zu diesen *Mesmerismustexten*, wie ich sie hier übergreifend bezeichne, gehört der vorgestellte Roman *Die Wahlverwandtschaften* (1809) von Goethe – auch wenn schon auf die Problematik der Engführung des Romans mit dem Magnetismus hingewiesen wurde. Aus dem romantisch-literarischen Kontext werden oft die Erzählungen *Prinz Friedrich von Homburg* (1809 [1822]) und *Das Käthchen von Heilbronn* (1810) von Heinrich von Kleist genannt. Den engen Kontakt, den Kleist mit dem Magnetismus hatte, hat vor allem Katharine Weder überzeugend erarbeitet und präsentiert. (Vgl. Weder 2008) Die erstgenannte Erzählung steht im Kontext mit dem Mesmerismus, da hier der Prinz von Homburg als ‚Nachtwandler‘ und ‚vom Mondschein angelockt‘, also als *somnambul* charakterisiert wird. Die letztgenannte Erzählung steht u. a. über die in der Forschungsliteratur diskutierte Vermutung, dass das Käthchen eine (weitere) literarische Verarbeitung der von Eberhard Gmelin (1751–1809) in Heilbronn magnetisch behandelten Lisette Kornacher sein könnte, in Verbindung mit dem animalischen Magnetismus. (Vgl. Weder 2008: 158)<sup>209</sup>

In einer großen Anzahl von Erzählungen E.T.A. Hoffmanns sind magnetische Bezüge festgestellt worden. Zu jenen, in denen dies besonders deutlich wird, gehören *Der Magnetiseur* (1813/14), *Das Sanctus* (1817) und *Der unheimliche Gast* (1818). Der animalische Magnetismus wird in der ersten und letzten genannten Erzählung – wenn auch mit zu unterscheidenden Fokussen – als bewusstes, von einem Magnetiseur durchgeführtes Magnetisieren thematisiert.

---

<sup>209</sup> Weder hält die Diskussionen allerdings für wenig fruchtbar: „Die Auseinandersetzung um Pro und Kontra der so genannten ›Urkäthchen‹-Hypothese, nach welcher die auch in Schuberts *Ansichten zur Nachtseite der Naturwissenschaft* von 1808 nacherzählte *Geschichte einer magnetischen Schlafrednerin 1789* des Heilbronner Arztes Eberhard Gmelin, nämlich die Geschichte Lisette Kornachers, als direkte Anregung für Kleists *Käthchen* zu gelten hat, bringt tatsächlich wenig angesichts des Befundes, dass in den zahlreichen Publikationen zum animalischen Magnetismus immer ähnliche, keineswegs originelle Prämissen, Fallbeispiele und Erklärungshypothesen vertreten werden.“ Weder 2008: 158.



*Der unheimliche Gast* stellt bei diesem Vergleich so etwas wie ein dunkles Gegenüber des *Magnetiseurs* dar, wobei in der späteren Erzählung der unbedrohlichen Seite des Mesmerismus kein Raum mehr gegeben wird. Der Magnetiseur wird zum vollkommen skrupellosen und undurchsichtigen Antagonisten. Dagegen ist es in *Das Sanctus* ein unbewusstes und ungewolltes Magnetisieren, mittels dessen Bettina, mit ihrem besonders sensitiven und empfänglichen Wesen, ihrer Gesangsfähigkeit beraubt wird. In weiteren Erzählungen Hoffmanns, wie *Die Automate* (1814) und *Der Sandmann* (1817), geht es mehr um die künstliche Erschaffung von Leben, in den Kontext des animalischen Magnetismus fallen diese Erzählungen dennoch über die Thematik des Fern-Steuerns eines fremden Willens.

Auch in den Erzählungen Achims von Arnim kommt der Mesmerismus zum Tragen. In ähnlicher Weise wie in Hoffmanns *Sandmann* befindet sich der Protagonist in *Die Majoratsherren* (1820) in einer Art magnetischem Zustand, in welchem er einem Mädchen völlig verfällt – so wie Nathanael im *Sandmann* der Automate Olimpia.

Von Jean Paul Richter sind es u. a. der erste Teil in *Museum* (1814), in dem er sich mit dem Magnetismus in wissenschaftlicher Sprache auseinandersetzt, sowie der Roman *Der Komet. Oder Nikolaus Marggraf. Ein komische Geschichte* (1820/1822), in dem historisch-zeitgenössische Annahmen und wissenschaftliche Verhaltensweisen im Kontext des Mesmerismus verarbeitet sind.

Als wissenschaftlich intendierte Organe dieser ‚zweiten Phase‘ des Mesmerismus (vgl. Neumeyer 2005) sind zuallererst das u. a. von Carl August von Eschenmayer (1768–1852) herausgegebene *Archiv für den thierischen Magnetismus* (erschieden zwischen 1817 und 1824)<sup>210</sup> sowie die *Jahrbücher für den Lebens-Magnetismus oder neues Asklaepieion* (erschieden zwischen 1818 und 1823)<sup>211</sup> von Karl Christian Wolfart (1778–1832) zu nennen. Eschenmayer hat

---

<sup>210</sup> Carl August von Eschenmayer u. a. (Hgg.): *Archiv für den thierischen Magnetismus*, Herbig, Leipzig 1817–1824. Von dem wissenschaftlich anerkannten Archiv sind insgesamt zwölf Bände erschienen. Es wurde neben Eschenmayer von Dietrich Georg Kieser und Friedrich Nasse (1778–1851), in den späteren Bänden von Eschenmayer, Kieser und Nees von Esenbeck herausgegeben. Fortgesetzt wurde es von 1825 bis 1826 unter Herausgeberschaft von Kieser als *Neues Archiv für den thierischen Magnetismus und das Nachtleben überhaupt*.

<sup>211</sup> Karl Christian Wolfart (Hg.): *Jahrbücher für den Lebens-Magnetismus oder Neues Asklaepieion*. Allgemeines Zeitblatt für die gesammte Heilkunde nach den Grundsätzen des Mesmerismus, Brockhaus, Leipzig 1818-1823. Im Folgenden zitiert nach dem Muster:

mit *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären* (1816) dem Mesmerismus noch zusätzlich eine eigenständige Monographie gewidmet. Wolfart hat nicht nur Mesmers Alterswerk (*Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen...* [1814]) übersetzt und herausgegeben, sondern darüber hinaus noch seine *Erläuterungen zum Mesmerismus* (1815) sowie *Der Magnetismus gegen die Stieglitz-Hufelandische Schrift über den thierischen Magnetismus in seinem wahren Werth behauptet* (1816).

Von den literarischen Texten wurden Hoffmanns *Der Magnetiseur* (1813) sowie Richters *Der Komet* (1820/1822) und *Museum* (1814) für diese erste Textanalyse ausgewählt. Sie rahmen zugleich die beiden Periodika (das *Archiv* [1817–1824] von Eschenmayer und die *Jahrbücher* [1818–1823] von Wolfart) ein, die aus dem Bereich der wissenschaftlichen Texte zum Mesmerismus herangezogen werden, da sie eine ganze Reihe verschiedener Autoren und Standpunkte hinsichtlich des Mesmerismus in sich vereinen. Die Gegenstimmen werden u. a. durch eine Artikelserie aus der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*<sup>212</sup> von 1819 repräsentiert, also zu einem Zeitpunkt, der in die Mitte des betrachteten Zeitraums fällt.

---

*Jahrbücher* Band 1, Heft 1 (1818). Das Asklaepieion wird im Gegensatz zum Archiv ausschließlich durch Wolfarts eigene sowie von ihm ausgewählter Schriften gestaltet. Im Vorwort des ersten Heftes schreibt er: „Zwanglose Hefte sind in vieler Rücksicht nothwendig, und sollen, hoff ich, der Sache nicht zum Nachtheil gereichen; doppelt, da ich es mir zu meinem Zweck vorbehalten muß, ohne fremdartige Einmischungen dieses Werk in dem Geist meiner Grundsätze zu vollführen. Dieses wird hier geschehen, ohne irgend eine Art von Schulzwang, blos durch den großen, allgemein umfassenden Geist unserer Lehre, welcher sich immerhin in jedem einzelnen Geiste besonders gestalten mag; denn in diesem Sinn hat sich nicht nur eine Gesellschaft von Freunden, welche Aerzte sind, mit mir zu einem ‚Mesmerischen Verein‘ für die Ausübung und wissenschaftliche Ausbildung verbunden, sondern es nimmt dieser Verein auch den unmittelbaren Antheil an dieser Zeitschrift, welcher wir einen dauernden Werth, eine fortwirkende erleuchtende Kraft für das Wahre, Gute, Helle Wünschen.“ *Jahrbücher* Band 1, Heft 1 (1818): V–VI.

<sup>212</sup> „Die *Allgemeine Literatur-Zeitung* war insbesondere in ihrer Jenaer Periode zwischen 1785 und 1803 (anschließend erschien sie bis 1849 in Halle) das auflagenstärkste und wohl auch verbreitetste wie einflussreichste Rezensionsorgan im deutschsprachigen Raum. Ihr ambitioniertes Ziel war es, die gesamte aktuelle Literaturproduktion aus allen Wissensgebieten kritisch zu begleiten.“ <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/main/journals/alz.xml>; 23.01.2012.

Die folgenden vier Unterkapitel gehören zum ‚ersten Schritt‘ der Textanalyse. Deshalb bleibt die Darstellung sehr nah an den Gegenstandstexten und es werden durch Erklärungen und Hinweise die zeitgenössischen Kontexte und ‚Paradigmen‘, d. h. die Bedeutungszuschreibungen, des Mesmerismus soweit möglich aus der emischen Perspektive heraus präsentiert und zusammengestellt.

## **6.1.1 Literatur und Wissenschaft – Experimente der Romantik**

### **6.1.1.1 E.T.A. Hoffmann und das Archiv für den thierischen Magnetismus**

In seiner Erzählungssammlung *Fantasiestücke in Callot's Manier* hat E.T.A. Hoffmann 1814 die Geschichte *Der Magnetiseur* veröffentlicht,<sup>213</sup> die einen sehr genauen Einblick in die Ansichten über den thierischen Magnetismus enthält, wie sie zu dieser Zeit durchaus verbreitet gewesen sein könnten. Es erscheint gut möglich, dass die Ansichten zuerst auch durch die Erzählungen der Romantiker Verbreitung gefunden haben, stellen sie doch so etwas wie eine Schnittstelle zwischen einem engeren wissenschaftlich oder medizinisch interessierten Publikum und einer breiteren lesenden Öffentlichkeit dar, die möglicherweise überhaupt erst mittels der erzählerischen Texte mehr über den Mesmerismus erfahren konnte. Da über Ansichten außerhalb der Texte aber wenig gesagt werden kann, ist es umso wichtiger, genau hinzusehen, wie der Mesmerismus in den Erzählungen dargestellt wird. Im ‚Fragment von Alban's Brief an Theobald‘ beschreibt der Magnetiseur Alban seine Sichtweise auf den Magnetismus:

Die Waffe, mit der wir, denen die Kraft und Übermacht innewohnt, diesen geistigen Kampf gegen das untergeordnete Prinzip kämpfen, und uns dasselbe unterjochen, ist uns, ich möchte sagen, sichtbarlich in die Hand gegeben. Wie ist es doch gekommen, daß man jenes Eindringen, jenes gänzliche in Uns ziehen und beherrschen des außer Uns liegenden geistigen Prinzips durch uns bekannt gewordene Mittel, Magnetismus genannt hat, da diese Benennung nicht genügt, oder vielmehr, als von einer einzelnen physisch wirkenden Kraft hergenommen, gar nicht das bezeichnet, was wir darunter verstanden wissen wollen. Es mußte gerade ein Arzt sein, der zuerst von meinem Geheimnisse zur Welt sprach, das eine unsicht-

---

<sup>213</sup> E.T.A. Hoffmann: *Fantasiestücke in Callot's Manier*. Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Enthusiasten. Mit einer Vorrede von Jean Paul. In zwei Theilen, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2006 [1814]. *Der Magnetiseur* wird im Folgenden zitiert als: Hoffmann *Magnetiseur* (1814).

bare Kirche wie ihren besten Schatz im Stillen aufbewahrte, um eine ganz untergeordnete Tendenz als den einzigen Zweck der Wirkung aufzustellen, denn so wurde der Schleier gewebt, den die blöden Augen der Ungeweihten nicht durchdringen. (Hoffmann *Magnetiseur* [1814]: 213–214)

Parallel zu Hoffmann läßt sich die Einleitung im *Archiv für den thierischen Magnetismus* lesen.

In der gegenwärtigen Zeit, wo das Leben zum strengsten Ernste aufgerufen, nachdem es seine Kraft im äußeren Kampfe bewährt hat, sich nach Innen zu den Wissenschaften zurückwendet, wo, nachdem dem Menschen die tiefe Bedeutung des politischen Lebens in großen Zügen erschienen, ihn nun das zur Gewohnheit gewordene Streben nach dem Höheren zu den innersten Geheimnissen des Lebens ruft und zur Erforschung derselben treibt, ist der thierische Magnetismus derjenige Gegenstand, welcher mit seinen wunderbaren Erscheinungen die Kräftigeren der Zeit zu einem vorzüglichen Studium auffordert.

Im thierischen Magnetismus erscheint uns das verschleyerte Bild der Isis, welches, wie es einerseits jeden Wißbegierigen anzieht, und die größten Geheimnisse des Lebens zu enthüllen verspricht, andererseits nur dem mit reinstem und reinem Sinn sich ihm Nahenden das Geheimnis eröffnet, und jede frevelnde Berührung ahnend straft. (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 1)

Schon hier fällt auf, dass ganz bewusst nicht nur eine neue Wissenschaft präsentiert, sondern auch der bisherigen Art von Wissenschaftlichkeit eine neue Form gegenübergestellt werden soll. Aus der historischen Distanz wirkt der Sprachstil recht poetisch und dem der (romantischen) Literatur sehr ähnlich. Die schon auf den ersten Blick sehr metaphorischen- und anspielungsreichen Eröffnung beinhaltet auf engstem Raum, was sich in vielen anderen Texten der Zeit ebenfalls finden lässt: Die Zuschreibung einer nahezu unbegrenzten Möglichkeit der Wissenschaften, die Natur und den Menschen zu erforschen, zu erklären *und* zu verbessern.

Schaut man sich an, was Hoffmann seinem Magnetiseur Alban in den Mund gelegt hat, ist es nicht mehr als eine inhaltliche Entsprechung dessen, was sich in der Eröffnung des *Archivs* findet. Nicht primär als Heilmittel, sondern als umfassende Wissenschaft wird der Mesmerismus gedacht; medizinische Anwendung ist Nebenprodukt einer viel weiter reichenden ‚Entschleierung der Isis‘, einer ‚Theorie der Natur‘. Und in dieser sind auch Fähigkeiten und Möglichkeiten inbegriffen, die ‚ins Reich der Geister‘ gehören. Was bei Hoffmann sehr bedrohlich wie die vermessenen Worte eines arroganten Mannes klingt, erscheint

im *Archiv* wie die Stimme des neugierigen Wissenschaftlers, der unbeirrt Hoffnung auf Fortschritt macht.

Der Bedeutungsgehalt dessen, was der Wissenschaft im *Archiv* zugeschrieben wurde, ist mit dem angeführten Zitat noch nicht ausreichend dargestellt. Unter den Gesetzen der Natur und des Lebens konnten auch alle menschlichen Handlungen verstanden werden. Was Kleist wenige Jahre zuvor im *Allerneuesten Erziehungsplan* in Form einer Satire dargestellt hatte, war nicht nur für Mesmer in seinem Buch *Mesmerismus, oder System der Wechselbeziehungen*, sondern auch für die Autoren des *Archivs* wenn nicht schon erreichtes Faktum, so doch zumindest angestrebtes Ziel:

Da im thierischen Magnetismus sich darstellt, was keines Sterblichen Auge sah, und keines Wachenden Mund enthüllt; da die Erscheinungen desselben immer fremdartiger und überraschender auftreten, und aller, bloß materieller, Erklärung spottend, eine geistige Welt uns eröffnen, in welcher die räumlichen und zeitlichen Beschränkungen der irdischen Welt fast verschwinden, und da die Natur im thierischen Magnetismus ihre geheimsten Tiefen eröffnet, und als das wiederaufgefundene Orakel der früheren Zeit redet; so darf man hoffen, wenn man den Erscheinungen desselben unbefangen und vorurtheilsfrey folgt, zu Resultaten in der Psychologie, Physiologie und Pathologie zu gelangen, welche uns das bisher noch so dunkle Feld der Erkenntnis des psychischen Menschen erhellen, und also hierdurch auf einem sicheren Wege das den Menschen zunächst betreffende höchste Wissen zu vervollkommen. (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 2)

Nicht nur alle Geheimnisse der Natur, sondern insbesondere die Geheimnisse des ganzen Menschen können und sollen mit Hilfe der Wissenschaft (des thierischen Magnetismus) aufgedeckt werden. Wie dieses wissenschaftliche Vorgehen aussehen soll, wurde ebenfalls recht konkret umrissen:

Der Inhalt des *Archivs* ist theils rein wissenschaftlich, theils praktisch. In erster Hinsicht ist die nähere Erforschung des Wesens des thierischen Magnetismus und der Entstehung seiner Erscheinungen, überhaupt also die physiologische Untersuchung desselben der Hauptzweck. Da indessen jede wissenschaftliche Theorie der Natur nur auf einer reellen Basis, auf Beobachtung der Erscheinungen der Natur, ruhen kann, so soll dieses *Archiv* hauptsächlich dazu dienen, unbezweifelte Erfahrungen und Beobachtungen wirklicher Thatsachen, gemacht von vorurtheilsfreyen, das Wahre und Falsche kritisch zu unterscheiden vermögenden, aber die hohe Bedeutung des thierischen Magnetismus nicht verkennenden Männern, zu vereinigen, also die Materialien zu einer künftigen Theorie des thierischen Magnetismus zu sammeln, und hierdurch den Grund zu einer strengeren wissenschaftlichen Bearbeitung desselben zu legen, als es bis jetzt Häufig der Fall gewesen ist. (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 3)

In einigen Artikeln des Archivs wird darauf eingegangen, dass den Magnetisuren ein unmoralisches Verhalten vorgeworfen würde, dieses aber jeder Grundlage entbehre, da die Verbindung und enge Beziehung des Arztes zu seiner Patientin eine von solchen Empfindungen völlig befreite wäre – und zwar um so mehr, je intensiver und häufiger die magnetischen Behandlungen stattfänden. Im vierten Band des Archivs kann man dazu lesen:

[...] daß in der Somnambule das Genitalsystem, im Magnetiseur das Cerebralsystem vorherrschend wird, und, zum Gemeingefühl geworden, beide Systeme in zwei Individuen zu einander das Verhältnis gewinnen, worin beider vorher in jedem einzelnen Individuum standen. – Die Somnambule wird ganz Basis, Unterworfenes; der Magnetiseur ganz Macht, Wille. (*Archiv* Band 4, Heft 1 [1818]: 105)

Und in Ergänzung dazu in einer Fußnote eine kurze Reflexion über den weiblich konnotierten somnambulen Zustand:

Aus der ganzen Ansicht geht von selbst hervor, daß das magnetisierte Subject sowohl ein männliches, als ein weibliches seyn kann. Es hat hier nämlich Jemand den Einwurf gemacht, daß auch männliche Individuen magnetisirt werden können.“ (*Archiv* Band 4, Heft 1 [1818]: 108)

In der Regel war es der aktive Wille des Magnetiseurs, der sich den passiven der Patientin unterworfen hat. Aber auch auf die gefährliche Möglichkeit, dass je nach Willensstärke des Magnetiseurs dieser auch unter den Willen der Somnambule fallen könne, wurde ebenso hingewiesen:

Eine Lehre zum Schluß für uns und unsre Leser. — Der Magnetiseur hüte sich, seine Vernunft dem sich im Somnambulismus zu einem enormen Grade ausbildenden Gefühlsleben des Somnambuls unterordnen zu lassen. Ist der Somnambulismus die Kehrseite des wachenden Lebens, so kann er sich zu gleicher Potenz, wie dieses ausbilden, und derjenige Magnetiseur ist verloren, der die Selbstständigkeit seiner Vernunft nicht in gleichem Grade zu wahren weiß, als die des Gefühlslebens des Somnambuls sich höher ausbildet. (*Archiv* Band 6, Heft 1 [1819]: 146–147)

Wie sehr man sich mit den Vorwürfen der Amoralität auseinandergesetzt hat, zeigen u. a. die langen Ausführungen Dietrich Georg Kiesers (1779–1862), um zu zeigen, dass mittels des *Baquets* (des magnetischen Bottichs, der während der Behandlungen eingesetzt wurde) die Patienten auch ganz ohne direkte oder dauerhafte Anwesenheit des Magnetiseurs magnetisch behandelt werden könnten. Er schreibt:

Viele Kranke, besonders des weiblichen Geschlechts, scheuen sich vor der magnetischen Behandlung, theils weil der Magnetiseur gewöhnlich männlichen Geschlechts ist, und der besondere Rapport des Weibes mit einem Manne, so rein das Verhältnis auch in geschlechtlicher Hinsicht seyn mag und beim Magnetisieren gehalten wird, im Gefühle des Weibes, wie in der Meinung der Menschen immer etwas gegen sich hat, welches nur erst durch die höhere Ansicht des Magnetismus, und im besonderen Falle durch die Hoffnung der von demselben zu erwartenden Heilung beseitigt wird; theils weil, nach dem gewöhnlichen Vorstellungen vom Somnambulismus, man sich fürchtet, seine ganze Persönlichkeit in die unbedingte Gewalt eines andern hinzugeben. [...] Dagegen möchten wir die Behauptung, da von dem ganzen Heere der chronischen Krankheiten, selbst solchen, welche in organischen Fehlern begründet sind, sobald nur die Heilung nicht ganz unmöglich ist, sich auch nur eine finden könnte, welche durchs Baquet nicht zu heilen sey, für Frevel an der heiligen Sache des Magnetismus erklären, indem die Grenzen durchaus noch nicht abgesteckt sind, in welchen sich diese göttliche Kraft bewegt, und die Wirkungssphäre derselben, sowohl in ihrer Intensität, wie in ihrer Ausdehnung uns also noch ganz unbegrenzt erscheint. [...] bekennen wir kühnlich: daß wir jede Krankheit, welche durch dynamische Heilmittel heilbar ist, sobald nur die zur Heilung durchs Baquet nöthige Zeit und die übrigen Bedingungen der magnetischen Heilung gegeben sind, für durchs Baquet vollkommen heilbar halten, sie mag einen Namen haben, welchen sie will; Ja, daß viele dieser Krankheiten durchs Baquet leichter, gründlicher und sicherer zu heilen sind, als durch die bisher gewöhnlichen Mittel, sobald nur diese Anwendung des Baquets richtig geschieht. (Archiv Band 3, Heft 2 [1818]: 162–165)

Das Phänomen der engen Verbindung zwischen Magnetiseur und Patientin, deren geradezu völlige Abhängigkeit von jenem, wird in Hoffmans *Magnetiseur* zur fast wörtlich ausformulierten körperlichen und liebesmetaphorischen<sup>214</sup> Bedrohung:

Diese innigste geistige Verbindung mit dem Weibe, im Seligkeitsgefühl jeden andern als den höchsten ausgeschrienen tierischen Genuß himmelhoch überflügelnd, ziemt dem Priester der Isis ... Die Natur organisierte das Weib in allen seinen

---

<sup>214</sup> Heinz Schott hat in seinem Artikel *Erotik und Sexualität im Mesmerismus* darauf hingewiesen, dass es anachronistisch ist, von ‚sexueller‘ Metaphorik zu sprechen. Schott thematisiert den Anachronismus der Worte Erotik und Sexualität für die Kleist-Zeit. Er tauscht diese beiden Begriffe mit Liebe und Sympathie aus, wobei Sympathie dabei beispielsweise für die Anziehung steht, die sich als sexuelle Erotik und erotische Sexualität darstellen lässt. Vgl. Heinz Schott: *Erotik und Sexualität im Mesmerismus*. Anmerkungen zum Kätchen von Heilbronn, in: Günther Emig (Hg.): *Erotik und Sexualität im Werk Heinrich von Kleists*. Internationales Kolloquium des Kleist-Archivs Sembdner, 22. bis 24. April 1999, Kreissparkasse Heilbronn (Heilbronner Kleist-Kolloquien, 2), Kleist-Archiv Sembdner, Heilbronn 2000, S. 152–174.

Tendenzen passiv. – Es ist das willige Hingeben, das begierige Auffassen des fremden außerhalb liegenden, das Anerkennen und Verehren des höheren Prinzips, worin das wahrhaft kindliche Gemüt besteht, das nur dem Weibe eigen und das ganz zu beherrschen, ganz in sich aufzunehmen die höchste Wonne ist. (Hoffmann *Magnetiseur* [1814]: 216–217)

In den Darstellungen der Gedanken Marias („Mariens Brief an Adelgunde“), der Somnambulen des Magnetiseurs Dr. Alban, konterkariert Hoffmann die Darstellung Albans nicht, sondern untermauert vielmehr die tatsächliche Kraft und Macht, die dieser über jene hat.

Denke einmal, liebe Adelgunde, ich träume jetzt oft: ich könne mit geschlossenen Augen, als sei mir ein anderer Sinn aufgegangen, Farben erkennen, Metalle unterscheiden, lesen u. s. w. sobald es nur Alban verlange; ja oft gebietet er mir mein Inneres zu durchschauen und ihm Alles zu sagen, was ich darin erblicke, und ich tue es mit der größten Bestimmtheit; zuweilen muß ich plötzlich an Alban denken, er steht vor mir, und ich versinke nach und nach in einen träumerischen Zustand, dessen letzter Gedanke, in dem mein Bewußtsein untergeht, mir fremde Ideen bringt, welche mit besonderem, ich möchte sagen, golden glühendem Leben mich durchstrahlen und ich weiß, daß Alban diese göttlichen Ideen in mir denkt, denn er ist dann selbst in meinem Sein, wie der höhere belebende Funke, und, entfernt er sich, was nur geistig geschehen kann, da die körperliche Entfernung gleichgültig ist, so ist alles erstorben. Nur in diesem *mit ihm* und *in ihm* sein kann ich wahrhaftig leben und es müßte, wäre es ihm möglich, sich mir geistig ganz zu entziehen, mein Selbst in toter Öde erstarren; ja, indem ich dieses schreibe, fühle ich nur zu sehr, daß nur *Er* es ist, der mir den Ausdruck gibt, mein Sein in ihm wenigstens anzudeuten. (Hoffmann *Magnetiseur* [1814]: 208–209; Hervorh. im Original)

Im Vergleich zu den Beschreibungen im *Archiv* erscheint nur ungewöhnlich, dass die Somnambule anscheinend weiß, was mit ihr im magnetischen Zustand passiert. Sie ist sich auch völlig bewusst darüber, dass sie unter der Kontrolle des Magnetiseurs steht und sich diesem, selbst wenn sie wollte, nicht entziehen könnte. Die Möglichkeit, Metalle zu unterscheiden, Farben zu erkennen, zu lesen, auch Gerüche wahrzunehmen und weitere Sinneswahrnehmungen, die auf sonderbare Weise innerhalb des magnetisierten Zustandes von den Somnambulen vollführt werden können, bilden einen großen Teil der Beschreibungen innerhalb der Protokolle der Krankengeschichten und der Versuche. Beispielsweise wird von einem Jungen berichtet, der im magnetisierten Zustand in der Lage gewesen sein soll durch Muskelzuckungen in seinem Bein den Takt einer vom Nachbarn gespielten Musik anzuzeigen und Papierstücke sowie Karten zu



lesen, die ihm in verschlossenen Dosen vor die Herzgrube oder Magengegend gehalten wurden. (Vgl. *Archiv* Band 3, Heft 3 [1818]: 92ff)<sup>215</sup>

Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858) hat für das *Archiv* die Rezension zu Eschenmeyers *Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen Gesetzen zu erklären* geschrieben. Dort fasst er zusammen, was Eschenmayer als unterschiedliche Stufen des somnambulen Zustandes charakterisiert:

Charakteristik der Erscheinungen des thierischen Magnetismus, seinen verschiedenen Graden nach. [...] Die Erscheinungen sind (größtentheils) psychisch; daher muß das Eintheilungsprinzip in der Seele selbst gesucht werden. Von den drey Seiten des Organismus der Seele, der Erkenntnißseite, der Gefühlsseite und der Willenseite, ist allein die zweyte im thierischen Magnetismus thätig, während die Erkenntniß- und Willenseite in Unthätigkeit versinkt.

– Iste Stufe. Magnetische Anschauung. [...] das Versetzen der Sinne an die Magengegend, die Fingerspitzen etc. Das Durchschauen der Zustände anderer Personen, der gesteigerte, innere Naturinstinkt, gehören hierher. [...]

– 2te Stufe. Magnetisches Hellsehen. [...] Die Stufe des erhöhten Gemeinsinnes steigert die der Einbildungskraft. Dahin gehört das Vorhersagen der Paroxysmen, und das gesteigerte Gedächtniß und die gesteigerte Erinnerungskraft.

– 3te Stufe. Magnetische Sympathie. [...] Gefühlsvermögen in magnetischer Culmination. Hierher der individuelle Rapport des Magnetiseurs und des Magnetisirten und die gesteigerte Sympathie und Antipathie. [...]

– 4te Stufe. Magnetische Divination. [...] Hierher die Fernsehkunst und Vorhersagung der Somnambülen. Interessante Erfahrungsbelege. [...] (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 152–155)

### Darüber hinaus noch:

Gemischte Phänomene des thierischen Magnetismus [...] Hierher die Kopfuhr der Somnambülen, ihre Combination des inneren Lebensstypus mit der Axen-drehung der Erde, — ihre künstlichen Verordnungen seltsamer Mittel und deren oft noch künstlichere Zusammensetzungen; — (vielleicht die lehrreichste Seite des thierischen Magnetismus und zugleich diejenige, welche gerade am unmittelbarsten in

---

<sup>215</sup> „Wenn in der Nachbarschaft Musik gemacht wurde, so setzte sich bei ihm oberhalb der Kniescheibe des kranken Beines ein Muskel in Bewegung, den man nicht allein fühlen, sondern auch sehen konnte, und welcher genau den Tact hielt, wie oft man diesen auch veränderte. [...] Der Knabe war im höchsten Grade hellsehend, denn er sah nicht allein durch die Magengrube und Fingerspitzen, sondern las selbst häufig ein Stückchen gedrucktes Papier, welches in einer Tabacksdose verschlossen, ihm vor die Herzgrube gehalten wurde, und sah und nannte Karten, die man in diese Dose legte.“ *Archiv* Band 3, Heft 3 [1818]: 92-93.

die Außenwelt hinaus, ja tief in die Erde hineinführt;) endlich die Erfindung unbegreiflicher Maschinen. (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 156–157)

Esenbeck ist den Erklärungen gegenüber kritisch eingestellt,<sup>216</sup> unterstützt aber insgesamt die grundlegenden Annahmen Eschenmeyers. Besonders deutlich kommen dabei noch einmal die typisierten Rollenverteilungen zum Tragen:

Diese Sehnsucht, sowohl die organische als die geistige, kann nur gestillt werden durch den Rapport des Mannes oder überhaupt der stärkeren Person, nur unwirksamer vom gleichen Geschlecht. Und dieser Rapport ist nichts anders, als das Uebertragen eines organisch-geistigen Prinzips, gleichsam eine geistige Begattung des Seelenorgans und des Gefühlsvermögens.' (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 164)

In der Erzählung Hoffmanns ist Alban der skrupellose Magnetiseur, demgegenüber Ottmar als neugieriger und unschuldiger, fast naiver, Schwärmer dargestellt wird, der sich für den Magnetismus nur als Hilfsmittel begeistert, um Krankheiten heilen zu können. Maria gibt diesen Kontrast in ihrem Brief ebenfalls wider:

Ottmar sagte: ich solle durch den sogenannten Magnetismus geheilt werden, und Alban werde durch gewisse Mittel mich in einen exaltierten Zustand setzen, in dem ich schlafend und in diesem Schlaf erwachend, selbst meine Krankheit genau einsehen und die Art meiner Kur bestimmen werde. (Hoffmann *Magnetiseur* [1814]: 208)

Alban und Ottmar vertreten mehr oder weniger die Standpunkte, wie sie in den wissenschaftlichen Artikeln Deutschland und Frankreich zugesprochen werden. Alban sieht den Magnetismus als *Wissenschaft* und als Heilmittel (auch wenn er dieser Anwendung nur wenig Aufmerksamkeit schenken möchte), Ottmar sieht den Magnetismus als Mittel zur Vorhersage von Krankheit und Heilmittel und darin dessen Hauptanwendungsgebiet. In der Einleitung des *Archivs* wird auf diese Wahrnehmung eines länderspezifischen Unterschieds eindrücklich hingewiesen:

Eine eigene Berücksichtigung verdient hier die ganz verschiedene Anwendungsweise des thierischen Magnetismus zur Heilung von Krankheiten in Frankreich und Deutschland. Hier wird er gewöhnlich unmittelbar zur Heilung von Krankheiten

---

<sup>216</sup> „Dafür danken wir dem Herrn Vf. herzlich, wenn wir gleich in manchen Dingen sehr verschiedener Meynung sein müssen, besonders was das Erklären aus psychologischen Prinzipien anbelangt.“ *Archiv* Band 1, Heft 1 (1817): 146.

angewendet, und er erscheint nur als psychisch-organisches Heilmittel in den Händen des Arztes und für die gegenwärtigen Uebel; dort wird er allein als Mittel gebraucht, um das der Krankheit entsprechende specifische Heilmittel zu erfahren und die kommenden Uebel oft auf lange Zeit vorher zu verhüten; und die das Vergangene wie im geistigen Spiegel reflectierende und das Kommende, in sofern es von dem Gegenwärtigen bedingt wird, prognosticierende Somnambule ist das Orakel, aus welchem die Natur selbst spricht. (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 5)

Im *Magnetiseur* werden die den Somnambulen zugesprochenen Fähigkeiten und Verbindungen zum Magnetiseur nicht nur an der Textoberfläche thematisiert. Es werden darüber hinaus sowohl die unterschiedlichen Arten des, sowie Ansichten über den, Magnetismus dargestellt als auch die verschiedenen Formen der Auswirkungen seiner Anwendung. Maria wird geheilt, gerät aber gleichzeitig in ein geistiges und körperliches Abhängigkeitsverhältnis zu Alban. Dies ist die von Hoffmann ausformulierte bedrohliche Seite des Magnetismus.

Mit der Binnenerzählung über Theobald und Auguste wird dieser bedrohlichen Seite des Magnetismus eine eher positive gegenübergestellt. Theobald magnetisiert darin seine geliebte Auguste intuitiv-unbewusst, wodurch sie ihre vergessene Liebe zu ihm wiederentdeckt. Dennoch bleiben auch in dieser Binnenerzählung die Rollen klar verteilt: Auguste ist passiv und wird beeinflusst, ohne dass sie dem magnetischen Einfluss etwas entgegensetzen könnte – ihre Gedanken passen sich nach und nach denen des Magnetiseurs an. Theobald ist derjenige, der mittels des Magnetismus seinen Willen durchsetzt und Auguste alles (insbesondere alle anderen Männer) außer ihm vergessen lässt.

Die Kontraparts zum Magnetismus werden in Hoffmanns Erzählung durch die Figuren des *Barons* und *Bickerts* ausgefüllt. Sie versichern sich gegenseitig ihrer Ansichten und Vorurteile über den Magnetismus:

Da haben wir den Wunder-Doktor! rief Bickert, als man die schlafende Marie in ihr Zimmer gebracht und Ottmar den Saal verlassen hatte. – Der tiefsinnige Blick des Geistersehers – das feierliche Wesen – das prophetische Voraussagen – das Fläschchen mit dem Wunderelixier. – Ich habe nur gepaßt, ob er nicht wie Swedenborg vor unsern Augen in der Luft verdampfen, oder wenigstens wie Beireis mit dem urplötzlich aus Schwarz in Rot umgefärbten Frack zum Saal hinausschreiten würde. [...] Allerdings, erwiderte Bickert: und erst jetzt fällt es mir ein, daß er wie ein zweiter Cagliostro uns ein Kunststückchen gemacht hat, das uns in der Angst und Not ganz entgangen; die einzige Türe des Vorzimmers da drüben habe ich ja von innen verschlossen und hier ist der Schlüssel – ein Mal habe ich mich aber doch geirrt und sie offen gelassen. – Bickert untersuchte die Türe, und zurückkehrend rief er mit Lachen: Der Cagliostro ist fertig, die Türe ist richtig fest

verschlossen wie vorher. Hm, sagte der Baron: der Wunder-Doktor fängt an in einen gemeinen Taschenspieler überzugehen. (Hoffmann *Magnetiseur* [1814]: 202–203)

Bickert und der Baron sind dem Magnetismus nicht ganz feindlich gegenüber eingestellt, sie spiegeln allerdings die Skepsis vieler in den Texten zu findender Äußerungen hinsichtlich des Enthusiasmus und der Schwärmerei wider, mit der einige den Mesmerismus vertreten und verteidigt haben.

Es tut mir leid, erwiderte Bickert: Alban hat den allgemeinen Ruf eines geschickten Arztes, und wahr ist es, daß, als unsere Marie, die sonst so gesund gewesen, an den heillosen Nervenübeln erkrankte, und alle Mittel scheiterten, sie durch Albans magnetische Kur, zu der du dich nur auf vieles Zureden Ottmars und als du die herrliche Blume, die sonst ihr Haupt keck und frei zur Sonne emporrichtete, immer mehr hinwelken sahst, entschlossdest, in wenigen Wochen geheilt wurde. Glaubst du, daß ich wohl getan habe, Ottmarn nachzugeben? frug der Baron. In jener Zeit allerdings, erwiderte Bickert: aber Albans verlängerte Gegenwart ist mir gerade nicht angenehm, und was den Magnetismus betrifft – den verwirfst du ganz und gar, fiel der Baron ein. Mit nichten, antwortete Bickert. Nicht-Zeuge mancher dadurch herbeigeführter Erscheinungen hätte ich sein dürfen, um daran zu glauben – ja ich fühle es nur zu sehr, wie alle die wunderbaren Beziehungen und Verknüpfungen des organischen Lebens der ganzen Natur in ihm liegen. All' unser Wissen darüber ist und bleibt aber Stückwerk, und sollte der Mensch den völligen Besitz dieses tiefen Naturgeheimnisses erlangen, so käme es mir vor, als habe die Mutter unversehens ein schneidendes Werkzeug verloren, womit sie manches herrliche zur Lust und Freude ihrer Kinder geformt, die Kinder fänden es, verwundeten sich aber selbst damit, im blinden Eifer es der Mutter in Form und Bilden nachmachen zu wollen. (Hoffmann *Magnetiseur* [1814]: 203)

Was in dem Dialog der beiden zusammengestellt ist, lässt sich in ganz ähnlicher Weise in den dem Mesmerismus zeitgenössisch eher negativ gegenüber eingestellten Texten ebenso finden. Die *Allgemeine Literatur-Zeitung* bietet in einer fünfteiligen Artikelserie aus dem Jahr 1819 dazu einen Vergleich. In den ersten Sätzen wird die Haltung gegenüber dem Mesmerismus deutlich gemacht, indem gesagt wird, dass die Schriften zum Magnetismus „[z]u den merkwürdigen und bedeutungsvollen Erscheinungen unserer neuesten Literatur gehören“, welche sich aber, nach Ansicht der Autoren des Artikels in der Literatur-

Zeitung „über alle Gebühr vervielfältigt haben“.<sup>217</sup> Der animalische Magnetismus wird in dem Artikel bezeichnet als

[e]ine Richtung der philosophischen Denkart, durch welche Grenzen und Unterscheidungen aufgehoben worden sind, bey deren Anerkennung man früher nie in eine so luftigen Region sich hätte verirren können, hat in deren Erscheinungen den Eingeweihten den Brennpunkt einer höheren Wissenschaft geoffenbart, und diese neuen Priester haben immer mehr einen Haufen von Gläubigen um sich versammelt, die, wie zu allen Zeiten, dieses neue Allerheiligste um so mehr anstauten, und ihm anhängen, je geheimnisvoller es sich ankündigte. Eine neue Zauber- und Wunderwelt hat sich aufgethan, die nicht etwa bloss durch einen frommen Glauben, von den Vorältern ererbt, gestützt und getragen wird, sondern die auf den Pfeilern einer höheren Wissenschaft fester gegründet seyn will. (*Allgemeine Literatur-Zeitung* 251 [Oktober 1819]: 297)

Neben diesen Vorbehalten und Ansichten sind es schließlich die Beobachtungen, die vermehrt auch in der Presse auftauchten, über die scheinbar sonderbaren Handlungen, die Mesmer und später auch andere Magnetiseure gemacht haben, mit denen Hoffmann eine weitere Facette des Mesmerismus in seine Erzählung integriert.

Zuweilen war es mir, als könne er mich aus der dringendsten Lebensgefahr retten, ohne auch nur im mindesten für sich bei mir zu gewinnen. Sein feierliches Wesen, seine mystischen Reden, seine Charlatanerien, wie er z. B. die Ulmen, die Linden und was weiß ich noch was für Bäume magnetisiert, wenn er mit ausgestreckten Armen nach Norden gerichtet, von dem Weltgeist neue Kraft zieht; alles spannt mich auf eine gewisse Weise trotz der herzlichen Verachtung, die ich dagegen spüre. (Hoffmann *Magnetiseur* [1814]: 204)

### **6.1.1.2 Jean Paul Richters Beobachtungen und Mutmaßungen über den animalischen Magnetismus**

Unabhängig von weitergehenden literaturwissenschaftlichen Interpretationen der Erzählungen erscheint es auffällig, dass die expliziten Thematisierungen des thierischen Magnetismus in der zeitgenössischen Literatur wenig bis gar nicht über die in den wissenschaftlichen Texten beschriebenen und beobachteten

---

<sup>217</sup> Zitiert nach: *Allgemeine Literatur-Zeitung* vom Jahre 1819. Dritter Band. September bis December, Halle, in der Expedition dieser Zeitung, und Leipzig in der Königl. Sächs. privil. Zeitungs-Expedition, Gebauer und Sohn, Halle 1819, Sp. 297. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 251 (Oktober 1819).

Phänomene und Fähigkeiten der Somnambulen hinausgehen. In Jean Paul Richters Roman *Der Komet. Oder Nikolaus Marggraf. Eine komische Geschichte*<sup>218</sup> finden sich mehrere Ansichten und Beobachtungen über den animalischen Magnetismus – weite Teile des Romans und auch der Figur Nikolaus lassen sich mit Hilfe einer Kontextualisierung mit dem zeitgenössischen Mesmerismus interpretieren. ‚Das große magnetische Gastmahl des Reisemarschalls Worble‘ ist eine der Episoden, in denen der Magnetismus ganz explizit thematisiert wird:

Künftig wird man noch genug davon lesen, daß dieser Peter Worble der stärkste Magnetiseur war, welchen nur die Geschichte aufführen kann nach einem Puységur, der sogar einen widerspenstigen lachenden Postillion von weitem zur Ruhe brachte, oder nach einem Pölitz in Dresden, der an einer Tafel bloß durch Handauflegen auf die Achsel auf der Eßstelle einschläferte. Worble freilich war gar noch darüber hinaus; er übersprang und überflog alle Grade der Einschläferung so mächtig, daß er sogleich bei dem Erwachen anfing, nämlich bei dem Hellsehen.

Er ließ nämlich in der gedachten Stadt Wien eine große Tafel mit zweiunddreißig, wenn nicht mehr Gedecken bereiten und bestellte zwei Gänge der ausgesuchtesten Speisen, jedoch von jeder Speise nur eine Portion, und zwar für sich allein. Unter den höchst bedeutenden Gästen (um doch einige näher anzugeben) erschienen ein philosophischer Ordinarius [...] – ein außerordentlicher Professor der Jurisprudenz [...] – mehrere Schulmänner [...] – ein Prälat und ein Probst und noch einige Klosterleute [...] – desgleichen einige Hofleute [...] – und ein paar Landleute von Stand [...] – und ich könnte noch fünf oder sechs Gäste anführen.

Nachdem nur der Reise- und Futtermarschall seine Gäste mit Handdrücken und Fußschnarren – nicht sowohl aus Achtung als aus magnetischer List – empfangen hatte und vor die so kunstreich wie Schwüre gebrochenen Tellertücher setzen lassen: bracht er sie alle, noch eh’ sie ein Tuch entfaltet hatten, auf ihren Eßstühlen in Schlaf, und sie faßten sich alle (so wollt’ er’s still als Magnetiseur) wie Brüder an den Händen an, woran sie sich auch unter dem ganzen Essen forthielten, und sahen sämtlich hell.

Jetzt ließ er eine köstliche Sardellensuppe auftragen und leerte zwei Teller davon mit solchem Wohlbehagen ab, daß die Professoren und die Schulmänner einstimmig versicherten sie hätten zum ersten Male eine so feine Suppe geschmeckt, als er sie darüber fragte und ihnen die trockenen Suppenteller weggenommen wurden und andere vorgesetzt.

Es wurde ferner aufgetischt moskowitzisches Rindfleisch und ein Krebspastetel, nebst gebackenen Froschschenkeln. Der Reisemarschall schickte, noch eh’ er nur das Messer genommen, die Bemerkung voran: Er habe mit Vorbedacht, damit die Parität und Duldung der Römisch-Katholischen und der Protestanten am Tische so gut wie in Deutschland erhalten werde, auf heute, wo kein Fleischtag sei, für die

---

<sup>218</sup> Jean Paul Richter: *Der Komet oder Nikolaus Marggraf. Eine komische Geschichte* (Manesse-Bibliothek der Weltliteratur), Manesse-Verl., Zürich 2002 [1820/1822]. Im Folgenden zitiert als: Jean Paul *Komet* (1820/1822).

Bekenner der römisch-katholischen Kirche die Krebse und die Frösche bestellt; wenn er aber das moskowitzische Rindfleisch esse, so wird' er natürlich dafür sorgen durch ein recht starkes Wollen, daß niemand von den Katholiken etwas davon schmecke, sondern nur die Protestanten. [Dazu eine Fußnote von Jean Paul: Bei mehreren Magnetiseuren kam es bloß auf ihr starkes Wollen an, daß die Hellseherin Gesprochenes nicht höre u.s.w.] (Jean Paul *Komet* [1820/1822]: 67–70)

Bei einer oberflächlichen Lektüre fällt im Vergleich zum bisher Gesagten auf, dass mit der Sinnesübermittlung zwischen dem Magnetiseur und seinen Gästen ein magnetisch-sympathetisches Verhältnis beschrieben wird, welches Eschenmayer als vierte Stufe des Somnambulismus charakterisiert hat. Insofern stellt die Episode keine Übertreibung dar. Die Überzeichnung, die Jean Paul selbst in dem Vergleich Worbles mit Puységur anbringt, und jenen so mächtig beschreibt, dass er nicht nur mit einer Person, sondern gleich mit 32 in *Rapport* stehen kann, ist mehr als offenkundig eine scharfsinnige und ironisierende Übertreibung. Die unterschiedlichen Arten von ‚Professoren und Schulmännern‘, die Worble zu seinem Gastmahl geladen hat, lassen sich einerseits ganz allgemein so verstehen, dass sie die vielen verschiedenen Stände und Personen repräsentieren, die sich mit dem Magnetismus zeitgenössisch beschäftigten. Andererseits kann man vermuten, dass jeder Einzelne in Bezug auf eine reale Person hin charakterisiert ist. Dass es gerade der Gasthof ‚Stadt Wien‘ ist, in dem das Gastmahl stattfindet, kann als Hinweis auf Mesmer verstanden werden, der zunächst in Wien seinen Magnetismus praktiziert hatte, bevor er nach Paris gegangen ist. Die unterschiedlichen Speisen verweisen vermutlich auf die unterschiedlichen Strömungen des Magnetismus: die Froschschenkel stünden dann für Frankreich, die Krebspastetel für Schweden und das moskowitzische Rindfleisch für Russland. Worble serviert seinen gelehrten Gästen – metaphorisch verstanden – einen zusammengemischten Magnetismus aus den verschiedensten Strömungen.<sup>219</sup> Worble ist ein Betrüger und Vortäuscher – also ein echter Scharlatan, wenn man die Definition des Dudens zu Rate zieht –, der seinem Publikum alles nur vortäuscht, ihnen nur ‚leere Teller‘ vorsetzt und vorgaukelt, sie wären voll.

Auf der einen Seite schafft es Jean Paul durch Nennung und Anzitiierung der Wissenschaftler und wissenschaftlichen Texte zum Mesmerismus sowie der

---

<sup>219</sup> Der Bezug der länderspezifischen Speisen zu den jeweiligen Ausprägungen des Mesmerismus ist meines Wissens von der bisherigen Literatur noch nicht so dargestellt worden.

oberflächlichen Darstellung *innerhalb* der in den wissenschaftlichen Texten den Magnetiseuren und Somnambulen zugeschrieben Fähigkeiten zu bleiben und andererseits die Vorwürfe, Vorurteile und ablehnenden Ansichten gegenüber dem Mesmerismus in der Episode implizit zu transportieren. Ein zeitgenössischer Leser, der sich mit dem animalischen Magnetismus irgendwie beschäftigt hat, wusste vermutlich sehr genau, auf wen und was hier angespielt wird.<sup>220</sup> Jean Paul experimentiert in seiner Erzählung damit, dass viele Episoden und Charaktereigenschaften seiner Figuren in Rückbezug auf (magnetisch-)wissenschaftliche Texte zeitgenössisch zumindest als möglich angenommen werden konnten. Der literarische Text ist in dieser Form eine sehr elaborierte Wissenschaftskritik. Die explizite Engführung, wie sie in der Episode des magnetischen Gastmahls gemacht wurde, findet im Roman in dieser Weise aber nicht überall statt. Vielmehr sind es viele zeitgenössisch-wissenschaftliche Konzepte sowie Ansichten über Wissenschaft und Wissenschaftler, die den Roman prägen.

In den *Mutmaßungen über einige Wunder des organischen Magnetismus*<sup>221</sup> Jean Pauls finden sich nahezu alle engeren Kontexte wieder, in die der Magne-

---

<sup>220</sup> Etwas oberflächlicher, aber in ähnlicher Richtung, interpretieren auch Götz Müller und Wolfgang Riedel diese Episode: „Worble ist nicht nur Arzt und Magnetiseur, sondern auch ein Jean Paulscher Humorist. Das heißt, daß er sich gerne einen Scherz erlaubt, und der erste ist ein echter practical joke. Er lädt die Honoratioren eines Ortes zu einem Gastmahl ein, hypnotisiert sie und läßt sie in Trance jeden Tropfen und Bissen schmecken, den er allein zu sich nimmt. Die Teilnehmer dieses ‚großen magnetischen Gastmahls‘ werden zwar nicht satt, doch sie haben den vollen Genuß. [...] Dieses magnetische Gastmahl entbehrt keineswegs der empirischen Grundlage; im renommierten ‚Archiv für den thierischen Magnetismus‘ wird an Fallstudien dargestellt, daß es sinnliche Empfindungen ohne körperliche Affektion gibt.“ Götz Müller – Wolfgang Riedel: Jean Paul im Kontext. Gesammelte Aufsätze, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, S. 48.

<sup>221</sup> In: Jean Paul Richter: *Museum*, Stuttgart 1814. Im Folgenden zitiert als: Jean Paul *Museum* (1814). Die „Mutmaßungen“ bilden den ersten Teil dieser Schrift. Die folgenden sind: II. Sedezaufsätze. Erste und zweite Lieferung., III. Frage über das Entstehen der ersten Pflanzen, Thiere und Menschen., IV. Warum sind keine frohen Erinnerungen so schön, als die aus der Kinderzeit., V. Sedezaufsätze. Dritte Lieferung., VI. Die Frage im Traum, und die Antwort im Wachen., VII. Bruchstücke aus der Kunst, stets heiter zu sein., VIII. Bemerkungen über den Menschen., IX. Programm der Feste oder Aufsätze, welche der Verfasser in jedem Monate des künftigen Morgenblattes 1810. den Lesern geben will., X. Des Geburtshelfers, Walther Bierneissel, Nachtgedanken über seine verlorne Fötus-Ideale; indem er nichts geworden als ein Mensch., XI. Blicke in die Traumwelt. Jean Paul *Museum* (1814): XVII–XX.



tismus zeitgenössisch gestellt wurde. Schon die einzelnen Überschriften der Kapitel geben dazu einen guten Einblick: §2 *Das Sehen*, §3 *Das Hören*, §4 *Über den höheren Sinnenkörper oder Ätherleib*, §5 *Gegen die neuere Rätsellösung durch das Nervenknotten-System; samt Aufstellung mehrerer Rätsel*, §6 *Über das Eisen*, §7 *Magnetisieren durch Anblicken*, §8 *Magnetisieren durch Wollen*, §9 *Der magnetisierte Spiegel*, §10 *Das magnetische Wasser*, §11 *Das magnetische Ein-, Weit-, und Vorausschauen*, §12 *Wahnsinn in Beziehung des Magnetismus*, §13 *Scheintod und Sterben in Beziehung des Magnetismus*, §14 *Aussichten ins zweite Leben*. (Vgl. *Jean Paul Museum* [1814])

Jean Pauls Text bietet in Bezug auf den animalischen Magnetismus, wie wohl nur wenig andere Texte der Zeit, eine Schnittstelle zwischen literarischer und wissenschaftlicher Darstellung. Viele der schon angesprochenen Themen tauchen hier wieder auf. Hinzu kommt nun die konsequente Bezeichnung der Patientinnen als Hellseherinnen, womit Jean Paul auf die durchgehende Zuschreibung der Fähigkeit des räumlichen und zeitlichen Weit- und Voraussehens hinweist, die den Somnambulen in der vorhandenen Literatur zugesprochen wird. Besonders bezieht sich Jean Paul, wie er in einer Fußnote schreibt, auf „Gmelin über den tierischen Magnetismus 1788; Wienholt, Heilkraft des tierischen Magnetismus, 3 Bände; Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft von Schubert; Wolfarts Darstellung einer lebensmagnetischen Kur 1812; Klugens Darstellung des animalischen Magnetismus“ (*Jean Paul Museum* [1814]: 4–5) – und verfährt damit rhetorisch genau so wie die vom ihm angeführten Texte.

Jean Paul führt in dem Artikel die Argumentation aus, dass viele der ‚Wunder des Magnetismus‘ als natürliche Erscheinungen, als normale Naturwunder, erklärt werden können. „Wir wollen einige Wunder der Lehre, welche ihr den Eingang in die jetzigen Köpfe erschwerten, den sie ihr sonst in früheren Jahrhunderten gebahnet hätten, mehr in Zusammenhang mit unserer angenommenen Natürlichkeit bringen, ob es gleich nur ein Wunder gibt, die Welt selber, und Wunder natürlich erklären nichts heißt, als sie zurückleiten ins Urwunder.“ (*Jean Paul Museum* [1814]: 4)

Nimmt man also für den Ätherleib auch eine Ätheratmosphäre an, wie für den Erdleib eine »sensible«: so sind damit viele magnetische Wunder, wenn nicht erklärt, doch einstimmig. Rechnet man noch dazu, daß dieser Ätherleib mit seiner Fühlweite doch eben so gut in seinem Elemente leben muß wie der Vogel und der Fisch in dem seinigen, und daß es am Ende ein feinstes Element, als das letzte,

geben müsse, das alle übrigen Elemente umschließt und nicht bedarf: so wäre wenigstens der Spielraum angewiesen, worin der magnetische Arzt und der Kranke mit ihren Ätherkörpern (wie in der Ehe die Erdleiber sogar zu neuen Schöpfungen) so zu organischen Mitteilungen und Schwächungen ineinandergreifen. Denn nicht nur der Magnetarzt und seine Kranke leben nun miteinander so sehr in *einem* gemeinschaftlichen Körper fort, daß diese seine eingenommenen Arzneien und seine Krankheiten teilen – nicht nur kann der magnetische Arzt wieder den Gesunden, der ihn berührt, mit sich und den Kranken in *einem* Ätherring auffassen, sondern mehrere gemeinschaftlich magnetisierte Kranke leben (nach Wienholt) in ihrem Hellschlummer verbunden, sprechend und freudig neben- und ineinander, und jede befestigt mit ihrem Schläfe während den Schlaf der anderen; ja Mängel, wie Vergeßlichkeit, Harthören, Trauer, gehen vom Arzte und von der Mithellseherin in die Hellseherin über, und endlich denkt diese die geheimen Gedanken des Arztes mit, obwohl er nicht ihre. (Jean Paul *Museum* [1814]: 24–26)

Der Aufsatz Richters ist an vielen Stellen leicht ironisch zu deuten, und nicht zuletzt lässt der Hinweis im Vorwort, dass „da, wo keine Notwendigkeit des ersten Worts war, schwerlich eine des letzten zu erweisen ist“ (Jean Paul *Museum* [1814]: III–IV) vermuten, dass er mit der wissenschaftlichen Darstellung des Mesmerismus eben diese sowie jene, die ihn ernsthaft wissenschaftlich darstellen, karikiert. Es findet sich demnach in Richters Text vieles wieder, was auch in den wissenschaftlich gemeinten Texten (nicht nur) des animalischen Magnetismus zu seiner Zeit üblich und häufig vorhanden war. Was die normalen Sinne überschreitet, was eigentlich nicht möglich sein sollte – zumindest nicht nach den bekannten Naturgesetzen –, wird kausallogisch auf die als natürlich angesehenen Gesetze zurückgeführt. In diesem Kontext liest sich die Argumentationsweise Eschenmeyers in seinem Buch *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären* ganz ähnlich; das Übernatürliche wird durch rhetorisch eingesetzte Analogien zum Natürlichen erklärt:

Auch an der Erscheinung, daß der magnetische Arzt durch sein bloßes Wollen, ohne äußeres Körpermittel, den Kranken einzuschläfern vermag, läßt sich der Wundernebel zerteilen oder wenigstens dem andern Wunder nahebringen, welches Menschen und Tiere täglich verrichten. Hebt der bloße Wille den Arm und die Last an ihm empor: so glaubt ihr das Wunder aufzulösen durch die Nerven, auf welche, als auf Körper, der Wille als Geist einwirkt und dadurch auf die Muskeln, als ob Geist oder Wille nicht überall gleich wunderbar weit von der Materie abläge oder abflöge. Hat man aber das Wunder des Willens, welcher Körper bewegen kann, überwunden: so ist es auch keines mehr, wenn der magnetische Arzt durch den Ätherkreis, der ihn mit dem Kranken gleichsam in *einen* Leib einschließt, bloß

wollend und denkend diesen körperlich bewegt und beherrscht. Gibt doch der Zitterfisch durch bloßes Wollen dem Feinde in der Ferne durch das Wasser den Schlag, ohne Zwischenkörper, die ohnehin kein Fortpflanzen der Wirkung erklären, weil sie selber ihr Empfangen einer Wirkung nicht erklären. (Jean Paul *Museum* [1814]: 53–54)

Indem Richter auf die Diskussion der zwei Nervensysteme, des Cerebral- und Gangliensystems nach Hufeland und Reil, eingeht (vgl. Jean Paul *Museum* [1814]: 29–30), verbindet er die wissenschaftliche Theorie mit den Ansichten über die Geschlechterrollen, wie er sie dort vorfindet. Der Mann wird zeitgenössisch eher als durch das Cerebralsystem („das der Nerven aus dem Gehirne“ [ebd.]) bestimmt angesehen und die Frau eher durch das Gangliensystem („das der Nervenknotten“ [ebd.]). Mit dieser Perspektive kommt es auch bei Jean Paul zur Erörterung der *moralischen* Seite des animalischen Magnetismus:

Noch seltsamer ist es, daß auf dem Gebiete der Geschlechtsnerven, an welches noch das Nervenknottenreich nahe anstößt – und bei dem weiblichen Geschlechte so sehr, daß man neben dem cerebrum abdominale noch ein cerebrum uterinum annehmen könnte –, [dazu eine Fußnote von Richter: Wirklich setzte Zechim die weibliche Seele in den Uterus.] keine Veränderungen, wenigstens keine Verstärkungen vorkommen. Denn das wiegende Wonnegefühl, in welchem Magnetisierte zu schwimmen glauben, stößt so weit jede rohe engere Sinnenlust von sich weg, daß nicht nur die Liebe der Hellseherin ein höheres allgemeines, gleichsam Engel und Schwestern zugleich umfliegendes Lieben wird, sondern daß die Gegenwart eines Unkeuschen weit mehr als die jedes andern, sogar größern Sünders peinlich stört und bis zu Krämpfen zerfoltert; noch mehr vergiftet der Magnetarzt selber durch jeden unreinen, ja nur freien Gedanken die Kur; [...] (Jean Paul *Museum* [1814]: 34–35)

Anders als bei Hoffmann ist bei Jean Paul eher ein sachlicher Ton zu finden, mit dem er die Gefahren beschreibt, die zeitgenössisch bezüglich der moralischen Implikationen des Magnetismus gesehen wurden. Er reproduziert, diesen Vorurteilen entgegnend, die Argumentationen, wie er sie in den von ihm gelesenen Texten findet: im animalischen Magnetismus *könne* es gar nicht zu unmoralischen Verhaltensweisen kommen, da diese sofort von den Somnambulen gespürt und durch heftigste Reaktionen sichtbar gemacht würden.

Die Art und Weise, wie er den Magnetismus mit dem Tod in Verbindung bringt – er beruft sich in diesem Zusammenhang vor allem auf Gotthilf Heinrich

von Schuberts (1780–1860) *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*<sup>222</sup> (vgl. Jean Paul *Museum* [1814]: 71) – wirkt recht ungewöhnlich:

Wir gehen vom Wahnsinne auf eine erfreulichere Verwandtschaft des Magnetismus, nämlich auf die mit dem *Sterben* über. Was eben hier zufällige Rede-Verknüpfung war, dies ist sogar Wahrheit. Denn nach den Bemerkungen der Ärzte wandelt eben ein leichtes Irresein dem Sterben voraus. Die Ähnlichkeit zwischen dem Zustande des Hellsehens und des Sterbens hat schon der mit kindlich-reinem Herzen und reichem Geiste die Natur anschauende und fragende Schubert wahrgenommen. (Jean Paul *Museum* [1814]: 70–71)

Tatsächlich konnotiert Richter alles, was mit Tod und Sterben in den Kontext des Magnetismus gebracht wird, mit positiven Begriffen. So wird die Erfahrung der Scheintoten gleich der magnetisierten Erfahrung zu einem „Wonnenmeere“ (Jean Paul *Museum* [1814]: 71), und der „magnetisierte Zauberkranke des Todes“ erquickt den Menschen und bringt ihm „die *moralische* Verschönerung“ (ebd.: 79). Die ‚Wunder des organischen Magnetismus‘ werden in diesem Kontext zu richtigen Wundern:

So ist denn der Tod nur zuviel Opium, d. h. für den Erdleib zuviel Schlaf und Gift zugleich. – Laßt uns einige schöne Ähnlichkeiten beschauen, welche das Sterben

---

<sup>222</sup> Gotthilf Heinrich von Schubert: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden 1808. Im Folgenden zitiert als: Schubert *Ansichten* (1808). Schubert hat in dieser Vorlesung u. a. religiöse Phänomene aus naturwissenschaftlicher Sicht betrachtet. Dem thierischen Magnetismus hat er die vorletzte (dreizehnte) Vorlesung gewidmet. Viele der von späteren Autoren dem Somnambulismus oder Mesmerismus zugeschriebenen Eigenschaften und Phänomene sind schon bei Schubert zu finden. Bspw.: „Reizbare und kränkliche Personen vom andern Geschlechte, besonders solche, welche an unheilbaren Nervenkrankheiten leiden, sind zum Magnetisiren am schicklichsten, [...]“ Schubert *Ansichten* (1808): 331. Die Verbindung des Somnambulismus mit dem Tod formuliert Schubert folgendermaßen: „Jenes schärfere Gemeingefühl, durch welches die magnetisch Schlafenden außer ihnen befindliche Gegenstände erkennen, ohne sie eigentlich zu sehen, ist, wie schon erwähnt, auch den gewöhnlichen Nachtwandlern eigen. [...] Ein solches Gemeingefühl wird auch zuweilen bei Ohnmachten, und vielleicht bey einem ihnen verwandten noch tieferen Zustand, bey dem angehenden Tod gefunden.“ Ebd.: 356–357. Und weiter: „Ueberhaupt ist es diese Verwandtschaft des thierischen Magnetismus mit dem Tode, welche die vorzüglichste Aufmerksamkeit verdient. Die Natur hebt solche sonst unheilbaren Krankheiten, die nur dem Magnetismus weichen, durch den Tod, und giebt so durch eine vollkommene Umwandlung, der kranken menschlichen Natur die verlohrene innre Harmonie zurück. Der Magnetismus, welcher nicht selten ein Erstarren der Glieder wie im Tode, und andre hiermit verwandten Symptome zur ersten Wirkung hat, ist auch hierin das im Kleinen, was der Tod im Großen und auf eine vollkommnere Weise ist.“ Ebd.: 357.

mit dem Magnetismus hat: Zungen-gelähmte bekamen kurz vor dem Tode Sprache wieder, und Arm- und Fußlame Bewegung, und Wahnsinnige Verstand. – Harthörige und Kurzsichtige sagten ihr Sterben durch Weithören und Weitsehen an. – Schwangere Mütter gebaren, nach Schubert und Garmann, nach dem Tode noch lebendige Kinder. (Jean Paul *Museum* [1814]: 76–77)

**Nicht zuletzt ist es auch noch das gesteigerte Wahrnehmungsvermögen der Somnambulen, das Richter zur Erklärung der scheinbar übersinnlichen Phänomene des Voraus- und Weitschauens heranzieht:**

Denn der Geist arbeitet auch im tiefen finstern Körper-Schachte fort und zählt an unbewußten Gefühlen die Zeit sich ab. Auf dieselbe Weise wußten Wahnsinnige ohne äußere Belehrung Kalender und Uhren auswendig. – So trafen Schwindsüchtige durch das Überfühlen ihrer abnehmenden Kräfte die Stunde der aufgehörenden. Jeder Zustand enthält den nächsten, mithin auch das Vorgefühl desselben, und der nächste wieder den nach nächsten mit Vorgefühl; und so kann sich dieses Vorfühlen durch immer längere überfühlbare Zustand-Reihen, durch immer höhere Steigerung der leiblich-geistigen Kraft ausdehnen; und wenn nach Wienholt vor Hellseherinnen eine medizinische Zukunft von halben Jahren sich hell beleuchtet aufdeckt und hinlagert: so wohnt dennoch diese Unwahrscheinlichkeit noch weit von der Unmöglichkeit. (Jean Paul *Museum* [1814]: 63–64)

**Eng damit zusammen hängt auch die Fähigkeit der Somnambulen, sich an sehr viel mehr und viel genauer an Dinge zu erinnern, als sie dies im wachen Zustand könnten.**

Die magnetischen Hellsehenden offenbaren aber an sich nicht bloß ein Erinnern in eine dunkelste Kinderzeit hinab, sondern auch eines an alles, was nicht sowohl vergessen als gar unempfunden zu sein scheint, nämlich an alles, was um sie früher in tiefen Ohnmachten oder gänzlichem Irresein vorgefallen. Zweitens wenn die Hellsehenden sich in ihrem höhern poetischen Schlaf-Wachen wohl des Prose-Wachens erinnern, aber nicht in diesem des ersten, so geht eine Erinnerung, ob sie gleich unter dem dicken undurchsichtigen Lethestrom liegt, doch nicht darum der Zukunft verloren; daher im Hell- und Hellstensehen jener Welt, wo der ganze schwere Erdleib abgefallen, nach diesen Wahrscheinlichkeit-Regeln fremde Erinnerungen aufwachen können, welche ein ganzes Leben verschlummert haben. (Jean Paul *Museum* [1814]: 82–83)

### **6.1.1.3 Christoph Wilhelm Hufelands *Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst***

Betrachtet man vergleichend und etwas über den Mesmerismus hinausgehend das *Journal der praktischen Arzneykunde*, welches im Erscheinungsjahr des ers-

ten Bänden des *Archivs* (1817) im 44. und 45. Band erschienen ist, fallen durch-  
aus große Ähnlichkeiten in der Bestimmung von Wissenschaftlichkeit auf. Bei-  
spielhaft lässt sich dies an folgendem Beitrag aus dem *Journal* zeigen:

Die Anwendung des Phosphors in Dippelschen Oel aufgelöst bei Krankheiten der  
Menschen von Löbenstein Loebel Prof. zu Jena.

*Christian Dippel*, dem wir noch so manche Arzneimittel zu danken haben, lehrte  
uns zuerst das thierische Oel aus dem Blute bereiten. Dieser große Mann war es,  
welcher uns sein weißes trinkbares Gold und den *liquor stypticus* bekannt machte,  
und der sein nomadisches Leben 1734 endete. [...] Außer den eben aufgeführten  
Aerzten haben in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts *Mauchart*, *Reinhard*,  
*Haller*, *Loeber*, *H. Ludolf*, *H. Tresselt*, *Tieboel* und noch andere, das Oel mit Erfolg  
verordnet und angewendet.

Ferner haben *Cartheuser* und *Werlhuf* dasselbe in hartnäckigen Epilepsien, *Quarin*  
in metastatischen Nervenkrankheiten, *Herz* im Veitstanze, *J. Arnemann* in arthriti-  
schen und rheumatischen Krankheiten, und gegen Würmer und den Bandwurme  
gerühmt.

*Segnitz*, *Burdach*, und *Horn* empfehlen dieses Oel in der Wasserscheu, bei hyste-  
rischen heftigen Schmerzen, in Nerven- und Faulfiebern, gegen den Bandwurm,  
im Veitstanz, Tetanus, Trismus, in der Kriebelkrankheit, in der Bleikolik, in Lähmun-  
gen, chronischen Rheumatismen etc. (*Journal* Band 44, Heft 1 [1817]: 17ff; Her-  
vorh. im Original)

Zuerst einmal fällt auf, dass auch hier die wissenschaftliche Stichhaltigkeit  
über die Nennung von Personen erzeugt werden soll. Allein schon die Vielzahl  
der Genannten macht deutlich, dass es offensichtlich darauf ankam die wissen-  
schaftliche Relevanz auf diese Weise unter Beweis zu stellen. Neben der Auf-  
zählung der Namen werden auch die Krankheiten aufgezählt, die jenes Öl heilen  
können sollte und es mutet an, dass es sich um ein Universalheilmittel zu han-  
deln scheint.<sup>223</sup>

Ebenfalls aufschlussreich im Vergleich zu der zitierten Einleitung des *Archivs*  
liest sich eine kurze Nachricht im *Journal* zur Situation der Medizin in Deutsch-  
land:

IV. Kurze Nachrichten und Auszüge

1. Arbeiten der medizinisch-chirurgischen Gesellschaft zu Berlin im Jahr 1816.

Den 5ten Januar. Der Staatsrath *Hufeland* gab eine Uebersicht des wissenschaftli-  
chen Standpunkts der jetzigen Heilkunde ; wobei besonders auf die merkwürdige

---

<sup>223</sup> Beide Aufzählungen sind so lang, dass die Vermutung nahe liegt, in der Länge und nicht  
im Inhalt ihren Aussagegehalt zu vermuten: Es sind so viele Personen, die so viele Krank-  
heiten damit heilen – es muss also ein wirksames Öl sein.

Aehnlichkeit ihrer letzten Geschichte mit der allgemeinen politischen aufmerksam gemacht wurde ; indem sie eben so wie diese, erst eine Periode des revolutionären Sansculottismus, dann eines tyrannischen Despotismus, durchlaufen sey, und nun erst einen ruhigen Standpunkt erhalten habe, in welchem jeder frei und selbständig denken und handeln könne, ein jeder Geist in dieser Freiheit ein höheres Streben erhalte, und keine andre Herrschaft als die der ewigen Gesetze der Natur und des vernünftigen Denkens anerkannt werde. (*Journal* Band 44, Heft 1 [1817]: 110; Hervorh. im Original)

Hufeland traut der Medizin als Wissenschaft anscheinend einen grenzenlosen Fortschritt zu – ganz ähnlich, wie es auch ein Jahr später im Eröffnungsband des *Archivs* bezogen auf den Mesmerismus formuliert wurde. Zu der im Zitat genannten medizinisch-chirurgischen Gesellschaft gehören u. a. auch die den thierischen Magnetismus vertretenden Arzt-Magnetiseur Wolfart und David Ferdinand Koreff (1783–1851).<sup>224</sup> Hufeland selbst macht am 9. August 1816 „fragmentarische Bemerkungen über den animalischen Magnetismus“ (*Journal* Band 44, Heft 1 [1817]: 113), was zumindest dafür spricht, dass dieser zu diesem Zeitpunkt auch außerhalb eines engeren Kreises von Magnetiseuren zur Kenntnis genommen werden und Teil innerhalb des medizinischen Fachdiskurses sein konnte.

Im dritten Heft des 44. Bandes des *Journals* wird der Magnetismus dann auch explizit und ausführlicher behandelt:

Magnetismus.

Ist's Werk von Gott, so wird's bestehn

Ist's Menschen Tand, wird's untergehn.

Dieses Wort spricht alles aus, und so mag es auch hier zur Einleitung dienen.

Es heißt mit anderen Worten: Was aus der Wahrheit geboren ist, und in der Wahrheit, zu Ehre Gottes, getrieben wird, das wird sicher bestehen, und Frucht tragen.

Was aber unwahr in sich selbst ist, und nicht für die Wahrheit, sondern für irrdische Zwecke getrieben wird, das wird nimmer bestehen, sondern vernichtet in sich selbst untergehen. — Der animalische Magnetismus, dieser so lange problematische, so lange zu den Verirrungen des menschlichen Geistes oder zu den absichtlichen Täuschungen gerechnete, Gegenstand, ist nun als *Thatsache* dargestellt, übt einen solchen Einfluß auf die heilende Kunst aus, wird so allgemein verbreitet, und durch so achtbare und glaubwürdige Männer bekräftigt und ausgeübt; daß diese Zeitschrift, welche alles Faktische und wirklich Heilbringende in unserer Kunst aufnehmen und mittheilen soll, nicht länger davon schweigen darf.

---

<sup>224</sup> Koreff hatte in Berlin engen Kontakt mit den Autoren des *Nordsternbunds* mit Adalbert von Chamisso und gehörte zu den *Serapionsbrüdern* um E.T.A. Hoffmann.

Aber auch hier werden wir dem Geist und Plan derselben treu bleiben, nur aufzunehmen, was reine, unbefangene und genau angestellte Beobachtungen und Versuche ergeben, sey es für oder wider den Magnetismus, sey es gemäß oder widerstreitend den gewöhnlichen Grundsätzen der Physik oder der Möglichkeit. Denn es bleibt ewig wahr, die Natur will *gefunden*, aber nicht *erdacht* oder gar *erdichtet* seyn. aber auch die Gesetze und Grenzen der *Möglichkeit aller Erfahrung*, und also des Glaublichen und Unglaublichen, können und müssen auch wiederum durch die Erfahrung, nicht a priori, bestimmt werden. Daher werden hier auch Bemerkungen und Winke über Erfahrung überhaupt, und über die Kunst die Natur zu fragen, nicht an unrechtem Orte seyn. (*Journal* Band 44, Heft 3 [1817]: 87–92; Hervorh. im Original)

In diesem Textausschnitt drückt sich die Sympathie Hufelands (dem ich diesen Ausschnitt zuspreche, da kein anderer Autor genannt wird) gegenüber dem Magnetismus aus, zu dem er sich, wie er später in diesem Artikel selbst noch sagt, schon 1809 (ebenfalls in einer Veröffentlichung im *Journal*) bekannt hatte. Gleichzeitig scheint aber auch seine Skepsis gegenüber allzu wenig empirisch begründeter Methoden durch, was er im II. Stück des 44. Bandes seines *Journals* mit einer Kritik an dem ‚neuen System der Naturphilosophie‘ deutlich gemacht hatte, welches sich seiner Ansicht nach zu sehr zu einer ‚Naturreligion‘ entwickelt habe, indem dort versucht würde, das ‚Übersinnliche‘ und das ‚Ewige‘ mit einzubeziehen. (Vgl. *Journal* Band 44, Heft 2 [1817]: 128–131)

Die Beharrung derjenigen, die sich dem Magnetismus und der Begründung von Wissenschaftlichkeit widmen, auf Ausdrücken wie ‚Thatsache‘ und ‚Wirklichkeit‘ ist sehr auffällig. Hufeland schreibt etwas weiter unten im gleichen Artikel, dass die „Naturwissenschaft und Naturforschung zu einem Grade der Vollkommenheit gediehen [ist], auf welchem sie noch nie war.“ (*Journal* Band 44, Heft 3 [1817]: 90) Ihm kommt es zum Nachweis der Wissenschaftlichkeit des Magnetismus auf einige zentrale Fragen an:

Alles kommt auf die Untersuchung zweier Punkte an.

Sind die Thatsachen wahr?

In welchem Kausalverhältnis stehen sie unter sich und mit der Außenwelt? Lassen sie sich als Modifikationen schon bekannter Naturthätigkeiten erklären, oder ist dadurch eine neue Naturthätigkeit, eine neue Kraft, ein neuer Sinn ein neues Verbindungs- und Erkenntnismittel zwischen uns und der Natur, aufzufinden? (*Journal* Band 44, Heft 3 [1817]: 91)

Die Grundlage der Wissenschaft ist also die *empirische Überprüfung* der bekannten und angenommenen ‚Gesetze der Natur‘. Allerdings gelangt er in die-



sem Artikel anschließend zu Ausführungen, die einen Unterschied zwischen Kriterien der Wissenschaftlichkeit in der Untersuchung von Organischem und Anorganischem machen, und formuliert dazu zunächst die Grundlagen der Naturforschung:

Naturforschung. Die Kunst die Natur zu fragen.

Die wahre Naturforschung hat demnach drei Aufgaben:

I. Die vermittelnde Materie, die Organe der Erkenntniß, recht und immer vollkommener brauchen zu lernen, ja sie selbst zu vervollkommen und zu erweitern, sogar, wenn es möglich wäre, noch neue zu entdecken. [...] 2. Die uns durch den Gebrauch dieser Organe mitgetheilten Notionen von der Außenwelt durch die Vernunft zu prüfen, ob sie auch objektiv, d. h. außer uns, wahr sind, und in welchem Verhältnis sie zu den übrigen Erscheinungen der Außenwelt stehen (*Empirische Forschung*). Dies ist der Haupttheil der ganzen Untersuchung, *die Feststellung der Thatsache*. (*Journal* Band 44, Heft 3 [1817]: 107–109; Hervorh. im Original)

Daraus lässt sich zusammenfassen, dass die Naturforschung zeitgenössisch aus Beobachtung mittels der Sinne oder diese erweiternder Instrumente, aus der Überprüfung dieser Beobachtungen hinsichtlich ihrer ‚Tatsächlichkeit‘ und angenommenen ‚Kausalität‘ sowie der Erklärung des als ‚Fakt‘ angenommenen Sachverhaltes bestand. Die anorganische Welt war nach Hufeland mittels der Chemie und Physik in dieser Art und Weise leicht zu erforschen, die organische Welt hingegen stellte sich als nicht so leicht nach diesen Kriterien analysierbar dar, da hier „Spontaneität, Individualität, Selbstbestimmung, Freiheit“ ins Spiel und der „göttliche Funke des unsterblichen Geistes“ in „der menschlichen Organisation“ (alle: *Journal* Band 44, Heft 3 [1817]: 111) erschwerend hinzu kamen.

Der Wissenschaftsbegriffs, wie er hier anhand von Hufelands Artikel rekonstruiert werden kann, wurde noch durch die Art und Weise der Definition eines ‚Factums‘, einer ‚Thatsache‘ ergänzt:

Das Factum und seine Begründung.

Was ist factum! – Diese so leichtscheinende Frage ist gerade die Hauptsache bei der Naturforschung, so wie bei der Geschichtsforschung, die ja beide auf etwas Gegebenem beruhen, und daher gleicher empirischer Natur sind.

Die Untersuchung des Factums aber faßt immer zwei Fragen in sich:

Erstens: Was ist geschehen?

Zweitens: *Wie* (in welcher Verbindung mit andern Thatsachen) *ist es geschehen?*

Beides ist unerlässlich zur factischen Wahrheit, beides fordert die strengste Prüfung. [...]

In der allgemeinen Natur ist diese Bestimmung einfacher und leichter. [...]

Aber ganz anders ist es im Reiche des Lebens, wie wir oben gesehen haben. Hier hört auf das Gebiet des Meß- und Wägbaren, die strenge Prüfung der Zeugen, selbst endlich die Objectivität und der feste Punkt außer uns. Hier ist nicht bloß die äußere, sondern auch die innere Wahrheit des Factums zu untersuchen.

Hier ist jetzt die Frage diese: *Ist der Traum auch in Factum?* – Denn darum dreht sich, genau genommen, unsere ganze Untersuchung. (*Journal* Band 44, Heft 3 [1817]: 124–125; Hervorh. im Original)

Hinsichtlich der Benennung des Magnetismus vertritt Hufeland den Standpunkt, dass die Praktik des animalischen Magnetismus von der Theorie des Mesmerismus getrennt werden sollte. (Vgl. *Journal* Band 44, Heft 3 [1817]: 167–170) Magnetismus ist im Sinne Hufelands die Bezeichnung des ‚Factums‘, also der Erscheinung als Eigenschaft des menschlichen bzw. organischen Lebens, wohingegen der Mesmerismus im engeren Sinne für den Glauben an die Theorie Mesmers stehen soll. Zugeschrieben wird dem Magnetismus in jedem Fall eine für die Heilung bestimmter Krankheiten zuträgliche Kraft, allerdings auch eine Gefährlichkeit bei der Anwendung, da Menschen durch ihn auch krank werden könnten. Hufeland hält die Theorie Mesmers für eine Reformulierung der ‚Aethertheorie‘ Eulers, womit für ihn das von Mesmer angenommene magnetische Fluidum das Aetherfluidum wäre.

#### **6.1.1.4 Erklärung des Wunderbaren & wunderbare Erklärungen: Wolfarts Neues Asklaepieion**

Die Kontextualisierung des Magnetismus mit historischen Erzählungen von Hellsicht und Fernsicht sowie von Wundertätigkeiten wird im *Archiv* vor allem ab dem sechsten Band (1819) immer deutlicher. Die magnetische Kraft wird wiederholt als *göttliche Kraft* oder als sich durch den Magnetismus offenbarendes *göttliches Prinzip der Natur* bezeichnet. Die Kraft der Heiligen zur Heilung und die Wundertaten in der Bibel werden zu magnetischen Phänomenen erklärt, die allein durch den (richtigen) christlichen Glauben, durch tiefste und reinste religiöse Überzeugung erreicht würden und sich mit tiefsten und reinsten magnetischen Zuständen parallelisierten. (Vgl. *Archiv* Band 7, Heft 3 [1820]: 38–48) Die Forderung nach Wissenschaftlichkeit im Sinne von physikalischer und physiologischer Erklärungsperspektive, sowie Empirie durch Experimente und schließlich philosophischer Logik zur Erklärung der nicht nachweisbaren Phänomene wird zu Beginn sehr stark gemacht. Der Magnetismus wird als Wissenschaft sti-

lisiert, die *auch* zur Heilung verwendet werden kann. Heilung oder Medizin werden explizit als Kunst und nicht als Wissenschaft aufgefasst. Vielmehr wird Heilung als verbindendes Glied zwischen Wissenschaft und Leben dargestellt.

Dass der Mesmerismus in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* als falscher Glaube bezeichnet wurde, der sich dem Verständnis von Wissenschaft entgegenstellte, ist weiter oben schon erwähnt worden. In den weiteren Artikelteilen wird diese eindeutige Ausgrenzung nicht durchgehend beibehalten, sondern es besteht eher eine grundlegende Akzeptanz der als wissenschaftlich anerkannten Annahmen und Grundprinzipien des animalischen Magnetismus, wohingegen den konkreten Versuchen und Interpretationen der im *Archiv* sich äussernden Magnetiseure geradezu der Kampf angesagt wird:

Auf jeden Fall möchten wir Hn. *Esch.* rahten, nicht zu schnell auf einen fragmentarischen Bericht hin sich sogleich von *ganz neuen Silberblicken blenden zu lassen*, und zum wenigsten auch die Gegenexperimente noch zuzulassen, auch nicht ganz allgemein das *Experimentiren* in dieser Sache zu proscribiren, da es ja eben *Experimente*, und zwar physische und chemische, welche Hr. *E.* sonderbar genug für die einzig möglichen hält, waren, denen der neue Silberblick zu verdanken ist. (*Allgemeine Literatur-Zeitung* 253 [Oktober 1819]: 315f; Hervorh. im Original)

Es ist keine absolut ablehnende Haltung. Der gemeinsame wissenschaftliche Nenner scheint von Seiten der Autoren in der *Literatur-Zeitung* in der Annahme über die Existenz der besonderen Fähigkeiten der Somnambulen gesehen zu werden. Man stört sich eher an den konkreten Versuchsaufbauten und -protokollen, die den vorhandenen Erfahrungen zum Teil widersprechen und glaubt diesen daher nicht.

Dass Somnambulen, die ohne alle äussere Einwirkung in den merkwürdigen Zustand eines mehr wachen Traumlebens gerathen waren, während dieser Zeit eine ihnen sonst weniger geläufige fremde Sprache mit grosser Fertigkeit sprachen, ist bekannt. So lange daher nicht mehrere vollkommen beglaubigte Erfahrungen über einen so ausserordentlichen Rapport mit dem Magnetiseur, wie ihn Hr. *K.* anzunehmen geneigt ist, vorhanden sind, möchten wir das sonderbare Factum nach den Gesetzen erklären, welche den freywilligen Somnambulismus beherrschen. (*Allgemeine Literatur-Zeitung* 252 [Oktober 1819]: 306)

Die Rezensenten bleiben aber keineswegs bei allgemeinen Aburteilungen oder Kommentaren, sondern schauen sich alle bis dato erschienen Ausgaben des *Archivs* relativ genau an und kommentieren einzelne Beiträge. Bezüglich der

Magnetiseure wird von ‚Schwärmerey‘ oder auch von ‚Wahnglauben‘ an ‚Metall- und Wundergeister‘ gesprochen, und immer wieder wird auch die konkrete Wissenschaftlichkeit abgesprochen, wie in Bezug auf die ‚Geschichte einer durch Magnetismus in 27 Tagen bewirkten Heilung eines 15monatlichen Nervenleidens‘ (*Archiv* Band 5, Heft 1 [1819]: 1–188), die auch nach ihrem literarisch-unterhaltenden Wert beurteilt wird: „Die Geschichte liest sich wie ein Roman von der sentimentalen Art, doch ein etwas langweiliger.“ (*Allgemeine Literatur-Zeitung* 255 [Oktober 1819]: 329)

Neben dieser teils konkret auf die Wissenschaftlichkeit und teils auf Unterhaltsamkeit eingehenden Auseinandersetzung mit dem animalischen Magnetismus seitens Personen, die diesen nicht vertreten, sich aber auch nicht grundsätzlich als dessen Gegner verstehen, stellt das *Neue Asklaepieion* von Wolfart einen weiteren Gegenpol zum *Archiv* dar. Auch Wolfart betont in der Vorrede des ersten Heftes, dass er sich ganz der wissenschaftlichen Ausübung und Ausbildung des Mesmerismus verschreibe. Ihm ginge es aber viel mehr um die *praktische* Heilkunde, und nur nebenbei um die Ergründung des dahinter stehenden Konzepts:

Mit erneutem Eifer soll nun die Fortsetzung des alten Asklaepieion in diesem neuen erfolgen, das seinem Titel gemäß, ganz dem Mesmerismus und dem praktischen Magnetismus gewidmet sey – die alte Zeit der Asklaepiaden übereinstimmend mit der neuen der Mesmeriaden verbindend. [...] Ueber den Plan ist nichts zu sagen als das eben angeführte; nur so viel noch, daß der wahre Gesichtspunkt fuer die praktische Anwendung der magnetischen Heilkraft besonders entwickelt werden soll, auch an Beispielen, und zwar so, daß bei der vollen Anerkennung des sonst erscheinenden Schaetzenswerthen, die ganze Heilkunst von diesem, wie ich glaube, einzig wahren Standpunkt der hoehern Naturkunde aus umfaßt werden soll. (*Jahrbücher* Band 1, Heft 1 [1818]: III–V)

Vom wissenschaftlichen Mesmerismus, wie er im *Archiv* programmatisch immer wieder – als Naturwissenschaft – gefasst wird, setzt sich Wolfart sehr deutlich ab. Er leitet das Wissen über den Mesmerismus aus den antiken und ‚heidnischen‘ Mythologien der Welt her.

Nein, mit der ganzen Natur, durch Idee und Schoepferkraft erleuchtet, steht das, was Mesmer dem Menschengeschlechte gegeben, noch über der heilenden Kunst; es gilt die Welt in ihrem wahren Wesen zu sehen, es gilt uns selbst als belebt und belebend zu erkennen, es gilt von der physisch-dynamischen und geistigen Seite nun die moralische freie geistliche Seite des Goettlichen zu erkennen, und

so in der Naturkunde auch die wahre Religion und den Glauben wieder zu finden, wie in diesem jene schon liegen mußte. (*Jahrbücher* Band 1, Heft 1 [1818]: 5)

Wissenschaft und Religion werden im *Asklaepieion* nicht einfach nur rhetorisch aufeinander bezogen, sondern Mesmer wird selbst als eine Art Offenbarungsprophet stilisiert. In dieser Art der Stilisierung des Mesmerismus und einzelner Vertreter werden Metaphern aus dem religiösen Feld herangezogen und explizit theologisch-religiöse Argumente verwendet. Die Metaphern des Entschlüsselns der göttlichen Schöpfung durch die Naturforschung, das Lüften des Schleiers der Isis, das Auffinden und Erklären des (größten) Geheimnisses der Natur und des Lebens, wie sie in dem Eröffnungsartikel des *Archivs* vorkommen, sind dabei allerdings als zeitgenössisch in der Wissenschaftssprache gefestigte und übliche metaphorische Aussagen zu begreifen.

Nicht nur die eher rhetorischen Verweise auf (zumeist christlich-)religiöse Metaphern stellen den Mesmerismus in einen religiösen Kontext. Es werden auch (ganz besonders in den späteren Bänden des *Archivs*) Traditionen konstruiert, in denen der Mesmerismus Erbe und Offenbarer eines Wissens sei, welches schon in den verschiedensten historischen Religionen gewusst und weitergegeben wurde. An den Beschreibungen der verschiedenen bei den Magnetisierungen beobachteten Phänomene zeigt sich, dass einige davon als (noch) nicht experimentell mit den zeitgenössischen wissenschaftlichen Möglichkeiten überprüf- und beschreibbar betrachtet und somit als die normalen menschlichen Sinnesfähigkeiten überschreitend wahrgenommen werden.

Das Paradigma des Mesmerismus, wie es sich aus den Texten konstruieren lässt, umfasst für den untersuchten Zeitraum Medizin, Heilkunst, Heilpraxis, Wissenschaft, Naturphilosophie und Religion: Medizin und Heilkunst im Sinne eines mal universalen, mal relativierten Heilmittels; Heilpraxis im Sinne eines Ausführens des Magnetisierens nach jeweils angenommenen magnetischen Grundsätzen; Wissenschaft im Sinne einer Naturforschung bzw. Naturwissenschaft zur Beobachtung, Erforschung und Erklärung der Erscheinungen nach den in Frage zu stellenden Gesetzen des Universums bzw. der ‚Theorie der Natur‘; Religion im Sinne eines Weges, um das Göttliche in der Natur ‚wieder‘zuentdecken und die ‚wahre Religion‘ zu finden.

Mesmerismus wurde in Deutschland um 1820 von den Vertretern, die sich im *Archiv* äußern, als ‚Wissenschaft‘ angesehen, die nicht Medizin war, sondern

*auch* als Heil-,kunst' bzw. als Heil-,mittel' eingesetzt werden konnte. In den deutschen Mesmerismustexten ging es häufig um die ‚Erforschung der Erscheinungen des Mesmerismus/Somnambulismus‘ und um die ‚wissenschaftliche, d. h. vor allem (organisch-)physikalische Erklärung‘ der mit Hilfe des Mesmerismus erzielten Heilungen; diese Heilungen wurden als Beleg der Wahrheit des Mesmerismus betrachtet, wurden aber im Prinzip nur als praktische *Sekundärphänomene* angesehen. Anders gesagt: Mesmerismus *konnte* als Medizin eingesetzt und für die wissenschaftliche Medizin als förderlich angesehen werden, war aber eben nicht bloß eine Heilkunst, sondern ‚Wissenschaft um der Wissenschaft willen‘.

### 6.1.2 Zwischen-Resümee I

Wissenschaft und Medizin bilden den Rahmen des Paradigmas, in dem der Mesmerismus im betrachteten Zeitraum steht, die untersuchten Texte liefern darüber hinaus weitere semantische Bezüge. Bei Hoffmann war es die ‚Kraft‘, die ‚Übermacht‘ verleiht und es ermöglicht, einen ‚fremden Geist zu unterwerfen und zu unterjochen‘. Im *Archiv* war es das ‚verschleiernde Bild der Isis‘, dem die ‚Wißbegierigen die größten Geheimnisse des Lebens‘ entreißen können. ‚Was keines Sterblichen Auge sah‘, ließ der Magnetismus sichtbar werden; er öffnete eine ‚geistige Welt‘ und ließ das ‚Orakel der früheren Zeit‘ durch sich sprechen. Alle Geheimnisse des Menschen schienen zum Greifen nah gewesen zu sein. Dabei war es der aktive, männliche, willensstarke Magnetiseur, der sich die passive, weibliche, ‚sensitive‘ Kranke unterwarf. War er aber zu schwach, konnte er, der durch das ‚Cerebralsystem‘ bestimmt war, von der durch das ‚Ganglien-‘ und ‚Genitalsystem‘ bestimmten Somnambulen übermannt werden.

Auch waren es sowohl bei Hoffmann als auch im *Archiv* die verschiedenen Magnetismen, die ganz unterschiedlich charakterisiert wurden: die ‚deutsche‘ Wissenschaft im Gegensatz zur ‚französischen‘ Vorhersagekunst. All dies stand im Kontext der Vorwürfe, Cagliostro ähnlich nur vorzutäuschen und, wie es in der Literatur-Zeitung steht, ‚in eine luftige Region sich zu verirren‘.

Dem Magnetismus wurde, so ist es bei Jean Paul zu lesen, ein erweiterter ‚Ätherleib‘ zugesprochen, der, wie die Nerven, sich auch unsichtbar nur durch den Geist und Willen beeinflussen ließ. Der Magnetismus verstärkte nur die natürlichen Fähigkeiten, so dass Voraussetzungen der Somnambulen erklärbar

würden. Der Magnetische Schlaf wurde aber gleichzeitig auch mit dem ‚Scheintod‘ und dem ‚Todesschlaf‘ in Verbindung gebracht, die in gleicher Weise heilsam wirken würden. „Die innige untrennbare Verbindung der geistlichen Welt mit der physischen zu erkennen, erforderte demnach auch noch die unmittelbare Auffindung der goettlichen Urkraft, in dem wirklichen Eingreifen des menschlichen Willens und Gedankens in die sinnliche Natur.“ (*Jahrbücher* Band 1, Heft 1 [1818]: 5) Dies schreibt Wolfart in seinem *Asklaepieion* und sieht im Mesmerismus, sowie eigentlich in der gesamten Naturkunde, die ‚wahre Religion‘. Trotz alledem erkennen auch die kritischen Rezensenten der *Literatur-Zeitung* grundsätzlich die Wissenschaftlichkeit des Mesmerismus an – auch wenn sie viele der Erklärungen der Magnetiseure nicht glauben können oder wollen.

Im ‚zweiten Schritt‘ der Textanalyse können diese Ergebnisse nun schon einmal grob im Kontext der Fragestellung nach der Anwendbarkeit des vorgestellten Religionskonzeptes interpretiert werden.<sup>225</sup>

Für die Magnetiseure war der Mesmerismus nicht nur ein Erklärungsmodell für schon vorhandene explizit als religiös etablierte Weltbilder, sondern auch eine Wissenschaft, die als in sich kohärent (wenn auch noch nicht vollständig erschlossen und verstanden) angenommen wurde und Phänomene zu erklären im Stande war, die außerhalb des Magnetismus unerklärbar blieben. Er bot ihnen ein Deutungsmodell mit dem Phänomene erklärt werden konnten, welche die als normal und alltäglich wahrgenommenen Fähigkeiten überschritten – sofern diese nicht als (Selbst-)Täuschung abgetan wurden.

Die innere Kohärenz des Modells des animalischen Magnetismus sorgte für eine gewisse Abschottung gegen skeptische Einflüsse von außen, die, wären sie angenommen worden, zu einer grundlegenden Umdeutung des einmal etablierten Systems hätten führen können. Stattdessen geschah eine doppelte Alltagstranzendierung: es wurden mit Hilfe des animalischen Magnetismus die

---

<sup>225</sup> Auch wenn hier bewusst ein etisches Konzept auf den Gegenstand angewendet wird, ist gleichzeitig zu bedenken, dass die Frage nach den ‚Fakten und Fiktionen‘, oder anders gesagt, nach den jeweils für Wahrheit und Tatsache oder Täuschung und Fiktion gehaltenen Phänomene, weiterhin ausschließlich im je zeitgenössischen Kontext zu verorten ist. Die Erörterungen aus dem Kapitel Metasprache und Objektsprache (Kapitel 4.2.2) kommen hier besonders zum Tragen. Eine ausführliche Interpretation folgt im Anschluss an das letzte Textanalysekapitel in Kapitel 7.3.

Phänomene erzeugt, die die normalen Alltagserfahrungen überschritten und diese konnten nur mit seiner Hilfe *wissenschaftlich* erklärt werden. Eben dieser zweite Schritt, die wissenschaftliche Erklärung, war der Versuch, die Phänomene doch wieder als normal und natürlich zu klassifizieren – was letztlich der Behauptung entspräche, dass die menschlichen Fähigkeiten, wie sie allgemein als normal angenommen wurden, mit Hilfe des Mesmerismus erweitert werden könnten.

Wie sehr die Darstellungen in den Texten der Magnetiseure von Kausalitäten des von ihnen selbst geschaffenen Systems abhingen, wird durch die ironischen Texte Jean Pauls deutlich. In den Texten über den Mesmerismus wurden den beschriebene Phänomene solche Realität zugesprochen, dass durch sie reaktionäre Texte hervorgerufen wurden, die sich gegen die Darstellung der in den Texten der Magnetiseure nur behaupteten Phänomene als akzeptierte Tatsachen richteten.

1820, eben als Jean Paul die Kains-Figur in den Roman einführte, wurde der Streit um die Natürlichkeit oder Übernatürlichkeit des Phänomens wiederentdeckt. Im „Archiv über den thierischen Magnetismus“, das Jean Paul regelmäßig las und exzerpierte, erschien ein Aufsatz über ‚Gaßners Heilmethode‘. Darin steht zu lesen: „Der Exorzismus hat Ähnlichkeit mit dem Lebensmagnetismus, nur steht er noch um eine Potenz höher.“ Der Exorzismus sei höher zu setzen, weil in seiner Aura „auch die dem Willen nicht unterworfenen Organe und Systeme alles nachbilden, was er befahl“. Durch den festen christlichen Glauben wird unmittelbar in die physikalische und organische Ordnung eingegriffen. „Das Wunder nennen, ist bloß die Abstrahlung einer himmlischen Kraft in dem Naturreiche“. Kurzum, die Phänomene des Mesmerismus werden hier spätromantisch rekatholisiert und erneut übernatürlich. Gaßner wird wiederentdeckt und als Zeuge des Übernatürlichen über den Mesmerismus gestellt. (Müller 1996: 54)

Wenn Jean Paul die Hauptfigur Nikolaus Marggraf in seinem Roman *Der Kommet* zu einem sich selbst überzeugenden Anhänger des Magnetismus macht, so kann man dies als Kritik an der zeitgenössischen Wissenschaft interpretieren, wie sie möglicherweise von ihm in den Veröffentlichungen seiner Zeit beobachtet wurde. Er benennt, anders gesagt, Mechanismen des ‚Aufschreibesystems‘ (Neumeyer 2005), in dem sich die magnetischen Texte befinden, und ist in der Lage, diese reflektiert und mit verschiedensten Bedeutungsimplicationen zu reproduzieren.

Innerhalb der Texte, die sich mit dem Mesmerismus auseinandersetzen, kam es fortwährend zur Kommunikation über Dinge, die entweder die bekannten



Sinne überschreiten, so dass der Magnetismus als mögliche Entdeckung eines neuen Sinns angesehen werden konnte (wie bei Hufeland im *Journal der praktischen Arzneykunde*), oder es wurde über Fähigkeiten wie Hell- oder Fernsicht berichtet, die die normalen überschreiten – und manchmal als abnormal bezeichnet wurden (wie im *Archiv* und im *Asklaepieion*). In zeitgenössischer Wahrnehmung überschritten diese Fähigkeiten und Sinne sowohl die bekannten und angenommenen physikalischen als auch physiologischen Grenzen und befanden sich damit außerhalb dessen, was im Sinne Knoblauchs noch als mittlere Transzendenz bezeichnet werden könnte.

Von den Vertretern des animalischen Magnetismus wurde betont, dass dieser sich nicht einseitig untersuchen lasse und sich auf alle Bereiche des Lebens beziehe, so dass man, mindestens im medizinischen Sinne, von einem ganzheitlichen Konzept sprechen kann. Nach Knoblauch kann man solche Heilpraktiken als spirituell bezeichnen, die sich auf das Ganze des Lebens beziehen. (Vgl. Knoblauch 2009: 127) Hufeland bezieht den Magnetismus auch in der eher kritischen Ausformulierung im *Journal* auf den Bereich des organischen Lebens, womit er alles im Gegensatz zum anorganischen meint.

Der Mesmerismus wird vornehmlich innerhalb wissenschaftlicher Zeitschriften und der romantischen Literatur diskutiert. Die Mitteilungen der hier als große Transendenzen angenommenen Erscheinungen des Mesmerismus sind in einer der Zeit entsprechenden wissenschaftlichen Sprache verfasst. Letztlich ist es an vielen Stellen möglich, sowohl wissenschaftliche als auch religiöse Bezüge auszumachen. Dies wäre das, was Knoblauch als Entdifferenzierung der kulturellen Bereiche bezeichnet. Es wurde zeitgenössisch, um es noch einmal anders zu formulieren, nicht zwischen einer Kommunikation wissenschaftlicher Grundsätze und Erkenntnisse anderer Bereiche und denen des Mesmerismus unterschieden.

Die Vertreter des Mesmerismus übernahmen die zeittypische Struktur der wissenschaftlichen Kommunikation über Periodika und können in diesem Sinne durchaus als den Möglichkeiten ihrer Zeit entsprechend vernetzt betrachtet werden. Sie behaupteten mit dem animalischen Magnetismus die Medizin und die gesamte Menschheit (so die emphatische Formulierung zu Beginn des *Archivs*) zu einem Fortschritt zu führen. Dieser Fortschritt des Mesmerismus als Wissenschaft wurde insbesondere als deutsche Aufgabe betrachtet, der Bezug auf Frankreich oder England fiel deshalb eher verhalten und negativ aus.

Der Frage, ob der Mesmerismus sich als Alternative zu Religion darstellt, ist nur schwer nachzugehen. Er wird in den Texten eindeutig *nicht* als Religion entworfen, sondern als ‚strengste‘ Wissenschaft. Den Bezug zur alternativ-politischen Ansichten, also der Mehrheitspolitik widersprechenden Ansichten, lassen sich so direkt in den untersuchten Texten auch nicht feststellen. Wenn man aber der emischen Perspektive Hufelands folgt, dass die Medizin eine parallele Entwicklung zum politischen System durchgemacht habe und nun eine Zeit erreicht worden sei, in der frei geforscht werden könne, so nahm der Magnetismus eine eigenständige medizinisch-politische Position ein und stellte sich explizit gegen ‚ältere‘ Ansichten und das Beharren auf den bekannten Gesetzen.

## 6.2 Mesmerismus im englischsprachigen Raum zwischen 1840 und 1846

Facts, unaccompanied by deductions, may, indeed, be wearisome; but, at present, the great point is to portray phenomena as they occurred; for a discussion upon mesmerism is not like a discussion upon any known science, which men are at least agreed to treat as a reality. The inquiry is not merely into its nature but its very existence.

Chauncy Hare Townshend: Facts in Mesmerism (1840), S. 78

Seit den 1830er Jahren sind in England und den USA Magnetiseure umhergezogen, um den Mesmerismus zu verbreiten. Sowohl in großen öffentlichen als auch in kleineren privat arrangierten Treffen haben diese die Wirkungsweise des Mesmerismus zu zeigen und damit zu beweisen gesucht. In den 1840er Jahren war der animalische Magnetismus schließlich so bekannt, dass er auch in der britischen Satirezeitschrift *Punch* auftauchen konnte.<sup>226</sup> Die Politik wurde mit Hilfe des Mesmerismus karikiert, dieser selbst aber ebenso:

---

<sup>226</sup> *The Punch* war eine britische Satirezeitschrift, die von 1841 bis 2002 erschien und heute nach eigenen Angaben „the world’s best and largest repository of cartoon art available for licensing“ ist. (<http://www.punch.co.uk>; 23.01.2012) „A very British institution with an international reputation for its witty and irreverent take on the world, it published the work of some of the greatest comic writers (Thackeray, P G Wodehouse and P J O’Rourke among others) and gave us the cartoon as we know it today. Its political cartoons swayed governments while its social cartoons captured life in the 19th and 20th centuries. The world’s finest cartoonists appeared in Punch: such great names as Tenniel, E H Shepard, Fougasse, and Pont.“ (Ebd.)

The experiments of M. Delafontaine having again raised an outcry against this noble science, from the apparent absence of any benefit likely to arise from it, beyond converting human beings into pincushions and galvanic dummies. We, who look deeper into things than the generality of the world, hail it as an inestimable boon to mankind, and proceed at once to answer the numerous enquirers as to the *cui bono* of this novel soporific.

By a judicious application of the mesmeric fluid, the greatest domestic comfort can be insured at the least possible trouble. [...] Mesmerism is “the real blessing to mothers,” and Elliotson the Mrs. Johnson of the day. We have tried it upon our Punchinny, and find it superior to our old practice of throwing him out of the window. [...] These are a few of its social advantages—its political uses are unbounded. Why not mesmerise the Chinese? and, as for the Chartists, call out Delafontaine instead of the magistrates—a few mesmeric passes would be an easy and efficient substitute for the “Riot Act.” Then the powers of *clairvoyance*—the faculty of seeing with their eyes shut—that it gives to the patient. Mrs. Ratsey, your royal charge might be soothed and instructed at the same time, by substituting a sheet of PUNCH for the purple and fine linen of her little Royal Highness’s nautilus-shell.

Lord John Russell, the policy of your wily adversary would no longer be concealed. Jealous husbands, do you not see a haven of security, for brick walls may be seen through, and letters read in the pocket of your rival, by this magnetic telescope? whilst studious young gentleman may place Homer under their arms, and study Greek without looking at it.<sup>227</sup>

Charles Poyen hat seiner Ansicht nach mit *Progress of Animal Magnetism in New England 1837* eine erste Faktensammlung zum Mesmerismus in den USA veröffentlicht.<sup>228</sup> Poyen stellt darin anhand von Berichten und Beobachtungen aus verschiedenen Städten der USA die Nachweise des Mesmerismus dar und erläutert, wie er selbst zum animalischen Magnetismus gekommen ist. Jules

---

<sup>227</sup> Punch, or the London Charivari. Vol 1, 7. August 1841; <http://www.gutenberg.org/files/17216/17216-h/Punch04.html#page47>; 23.01.2012; Hervorh. im Original.

<sup>228</sup> „In the present state of Animal Magnetism in this country, a collection of well authenticated facts, coming from numerous and respectable sources, seems to me imperatively demanded; both to instruct those who are not yet informed of the phenomena, and establish the truth of science in the mind of the public generally. Such are the character and purpose of the following series of narratives; I doubt not that they will meet the wants and expectations of all, except those whose judgement is totally warped by prejudice, or subverted by intentional stubbornness and self-conceit.“ Charles Poyen: *Progress of animal magnetism in New England. Being a Collection of Experiments, Reports and Certificates, from the most Respectable Sources. Preceded by a Dissertation on The Proofs of Animal Magnetism*, Weeks, Jordan & Co., Boston 1837, S. v. Im Folgenden zitiert als: Poyen *Progress* (1837).

Denis Dupotet von Sennevoys (1796–1881) Buch *An Introduction to the Study of Animal Magnetism* (1838) sollte für England etwas ganz ähnliches wie Poyens Buch für die USA sein.<sup>229</sup> Kurz darauf, 1840, hat Chauncy Hare Townshend (1798–1868) sein *Facts in Mesmerism* veröffentlicht und damit ein sehr weit verbreitetes Buch zum Mesmerismus vorgelegt. Zwischen 1840 und 1844 wurde es fünf Mal neu aufgelegt. Townshends Buch ist, mehr noch als die anderen genannten, als Gegenargumentation zu der dem Mesmerismus vorgeworfenen Unwissenschaftlichkeit und Scharlatanerie angelegt.<sup>230</sup>

Zusätzlich zu den gerade genannten waren noch weitere Monographien zum Mesmerismus im englischsprachigen Raum weit verbreitet. Etwa das 1833 erstmals, 1836 grundlegend überarbeitete und schließlich noch einmal 1844 in der dritten Auflage erschienene *Isis Revelata: An Inquiry into the Origin, Progress and present State of Animal Magnetism*<sup>231</sup> von John Campbell Colquhoun (1803–1870). Die entschiedene Polemik mit der er darin auf der *Wahrheit* des animalischen Magnetismus bestand und die Art und Weise, wie Argumente als wissenschaftlich haltbar angesehen oder verworfen wurden, lässt sich im Vorwort zur zweiten Auflage nachvollziehen:

---

<sup>229</sup> „The object of the present volume is to lay before the British public a compendious view of the elementary facts and principles of Animal Magnetism. Hitherto there has been in this country a disinclination to entertain this investigation; but I trust the evidence now adduced will tend to dispel this prejudice, which can only have arisen from the science not having been yet fairly represented. [...] It remains for me to add, that this volume is intended only as an introduction to the study of animal magnetism; it being my intention to publish speedily, a more comprehensive and systematic work on the subject.“ Jules Denis Dupotet de Sennevoy: *An Introduction to the Study of Animal Magnetism. With an Appendix, containing Reports of British Practitioners in Favour of the Science*, Saunders & Otley, London 1838, S. ix–xi. Im Folgenden zitiert als: Dupotet *Introduction* (1838).

<sup>230</sup> „HAVING had many opportunities of convincing myself that man can really influence his fellow in the manner called mesmeric, I have determined to arrange and classify the phenomena, relative to this influence, which have fallen under my observation, in the hope of reducing them to a few simple and general principles. In thus coming forward, I am fully aware of the obstacles which I have to encounter. The fatal word Imposture has tainted the subject of my inquiry; and Ridicule, which is *not* the test of truth, has been pressed into the service of talent, in order to annihilate the supposed absurdity before the dread ordeal of a laugh.“ Townshend *Facts* (1840): 1.

<sup>231</sup> John Campbell Colquhoun: *Isis Revelata. An Inquiry into the Origin, Progress, and Present State of Animal Magnetism*, Wilson, Edinburgh 1844. Im Folgenden zitiert als: Colquhoun *Isis* (1844).

Those ingenious persons who vainly imagine that they have demolished Animal Magnetism, when they have merely uttered some foolish quibbles, jokes, or invectives against the last Report of the French Acadamians, ought to be made aware that they have not attempted, far less accomplished, one thousandth part of their necessary labours. They must proceed to examine and refute the voluminous works of Doctors Wienholt, Olbers (the astronomer), Treviranus, Heinecken, Gmelin, Brandil, Passavant, Kluge, Ennemoser, Ziermann, &c.; of Professors Kieser, Eschenmayer, Nasse, Nees von Esenbeck, &c.; of MM. de Puysegur, Tardy de Montravel, Deleuze, de Lausanne, Roullier, Chardel, Fillassier, &c. They must invalidate the whole facts brought forward in these works, and in the various periodical and other publications which have appeared upon this subject, and prove that their authors were and are fools or knaves and liars; for all of them speak of what they assert to have witnessed. Moreover, they must refute Nature herself, and demonstrate that, according to all the known principles of science, she is an arrant quack and impostor, and utterly unworthy of the slightest degree of credit, when she pretends to act in opposition to established notions. In attempting this arduous and very laudable task, I may admire their boldness, but cannot promise them success. Yet until they have done all this, they must not be allowed to boast of having refuted Animal Magnetism.“ (Colquhoun *Isis* [1844]: xxv)

Wie auch in Deutschland, sind in England im Zuge der weiteren Verbreitung des Mesmerismus wissenschaftliche Periodika ins Leben gerufen worden, von denen das 1843 von John Elliotson (1791–1868)<sup>232</sup> gegründete *The Zoist* zum langlebigsten Organ werden sollte, in dem der Mesmerismus aktiv vertreten wurde.<sup>233</sup> Das Jahr 1843 war für die Geschichte des Mesmerismus in England besonders einschneidend. John Elliotson hat in diesem Jahr das genannte Periodikum als Reaktion auf seine Diskreditierung als Arzt aufgrund seiner in der am University College London durchgeführten magnetischen Behandlungen, Vorträge und Experimente ins Leben gerufen. Die von ihm darin veröffentlichten Artikel stehen in großer Zahl im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Herausgeber des noch heute existierenden medizinischen Periodikums *The*

---

<sup>232</sup> Elliotson war vor seiner Diskreditierung ein angesehener Arzt am University College London der London University.

<sup>233</sup> John Elliotson (Hg.): *The Zoist. A Journal of Cerebral Physiology and Mesmerism and their Application to Human Welfare 1843-1856*. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: *Zoist* Vol. 1 (1843/1844).

*Lancet*<sup>234</sup>, Thomas Wakley (1795–1862).<sup>235</sup> Diese beiden, Elliotson und Wakley, waren in der Auseinandersetzung über die Wissenschaftlichkeit des Mesmerismus in England die Protagonisten der jeweiligen Standpunkte, an denen niemand vorbei kam, der sich zeitgenössisch mit dem Thema auseinandersetzte. So widmete etwa Townshend sein Buch *Facts in Mesmerism* Elliotson.<sup>236</sup> Die *Medical Times London* hat bezüglich des Mesmerismus eigentlich nie eine eindeutig ablehnende Haltung bezogen. 1842 wird beispielsweise über eine scheinbar durch Mesmerisierung des Patienten schmerzfreie und erfolgreiche Amputation berichtet.<sup>237</sup> In den folgenden Jahren finden sich aber nur relativ selten und schließlich überhaupt immer weniger Artikel zum Mesmerismus in der *Medical Times*.

Aus dem Blickwinkel der Auseinandersetzung zwischen Elliotson und Wakley betrachtet befindet sich James Braid (1795–1860) mit seinem ebenfalls 1843 veröffentlichten Buch *Neurypnology; or, the Rationale of Nervous Sleep, Considered in Relation with Animal Magnetism*<sup>238</sup> in einer mittleren Position. Er entwarf, ausgehend von seinen Beobachtungen magnetischer Behandlungen, eine Theorie und Praktik, die er als *hypnotism* bezeichnete und mit der er sich explizit vom animalischen Magnetismus abgegrenzt sehen wollte, um in der wissenschaftlichen Community anerkannt zu bleiben.

Das medizinische Umfeld in England war in den 1840er Jahren von dem im vorhergehenden Kapitel betrachteten Umfeld der 1810er und 1820er Jahre in Deutschland verschieden und die Situation in den USA stellt sich noch einmal

---

<sup>234</sup> Thomas Wakley (Hg.): *The Lancet*, J. Onwhyn, London 1823ff. Wakley war von 1823–1862 Herausgeber. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: *Lancet* Vol. 41 (27. Januar 1844).

<sup>235</sup> Auf diese Auseinandersetzung ist Jennifer Ruth in ihrem Aufsatz „*Gross Humbug*“ or “*the Language of Truth*”? *The Case of the Zoist*, in: *Victorian Periodicals Review* 32/4, 1999, S. 299–323, ausführlicher eingegangen.

<sup>236</sup> Die Einleitung ist ein Brief („Introductory Epistle“) an John Elliotson. „On seeing that I dedicate the following pages to you [...]“ Townshend *Facts* (1840): iii.

<sup>237</sup> Vgl. *Medical Times London* Nr. 166 vom 26. November 1842 und Nr. 167 vom 3. Dezember 1842: *A Case of Amputation during Mesmeric Sleep* und *Amputation of the Thigh without Consciousness*. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: *Medical Times* 166 (26. November 1842).

<sup>238</sup> James Braid: *Neurypnology. Or, the Rationale of Nervous Sleep, Considered in Relation with Animal Magnetism; Illustrated by Numerous Cases of its Successful Application in the Relief and Cure of Disease*, Churchill – Black, London – Edinburgh 1843. Im Folgenden zitiert als: Braid *Neurypnology* (1843).

anders dar, ist aber schon aufgrund der Sprache eng mit dem in England verknüpft. Einerseits erwies sich der Mesmerismus – zum Beispiel in Indien, wo James Esdaile (1808–1859) zumindest behauptet, mit Hilfe des Mesmerismus seine Patienten zu magnetisieren<sup>239</sup> – als ein wirksames Anästhetikum, mit dessen Hilfe schmerzfreie Operationen durchgeführt werden konnten. Andererseits wurden die Methoden der Betäubung mit Lachgas und Schwefeläther immer bekannter und verbreiteter, so dass die Vertreter des Mesmerismus in die Lage gerieten, nicht nur grundlegend die Wissenschaftlichkeit ihrer Heilmethode nachweisen zu müssen, sondern gleichzeitig auch die Konkurrenzsituation im Bereich der immer häufiger zur Anwendung kommenden und überhaupt erst in größerem Ausmaß Verbreitung findenden Anästhesie auszuhalten.

Wie nah sich Literatur und Wissenschaft im Kontext der Mesmerismustexte im betrachteten Zeitraum sind, lässt sich an unterschiedlichen Beispielen zeigen. Townshend hat seinem *Facts in Mesmerism* Zitate von Shakespeare vorangestellt und zitiert diesen immer wieder direkt und indirekt:

The object experimented on is man: and, in the very nature of things, whatever has to do with man contains some of the ludicrous. Human life and the pages of Shakspeare [sic] will show how near akin in us are tears and laughter, sublimity and littleness. (Townshend *Facts* [1840]: 54)

1837 erschien ein weiteres, zeitgenössisch bekanntes Buch zum animalischen Magnetismus: *The Philosophy of Animal Magnetism by a gentleman of Philadelphia*.<sup>240</sup> Von Joseph Jackson, der es 1928 in einer kleinen Auflage neu drucken ließ, ist der Autor als Edgar Allan Poe identifiziert worden. Seiner Neuauflage hat er dementsprechend einen Artikel über Poe vorangestellt.<sup>241</sup> Es ist nicht

---

<sup>239</sup> Darüber wird auch in Deutschland in der Augsburger Allgemeinen Zeitung berichtet. Vgl. Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 95, 5. April 1847. Vgl. Kapitel 7.1.1.3.

<sup>240</sup> Gentleman of Philadelphia: The Philosophy of Animal Magnetism. Together with the System of Manipulating Adopted to Produce Ecstasy and Somnambulism the Effects and the Rationale, Merrihew & Gunn, Philadelphia 1837. Im Folgenden zitiert als: *Philosophy* (1837).

<sup>241</sup> Eric T. Carlsen weist darauf in seinem Artikel *Charles Poyen Brings Mesmerism to America* (in: *Journal for the History of Medicine and Allied Sciences* [15, 1960], S. 121–132) hin. „The favorable volume was entitled *The Philosophy of Animal Magnetism* by a ‘gentleman of Philadelphia’ who has since been tentatively identified as Edgar Allan Poe. Poe’s biographers have pointed out his interest in the scientific movements current in America at that time, movements which included both mesmerism and phrenology. In

hundertprozentig schlüssig, ob das Buch tatsächlich von Poe stammt. Seine drei Erzählungen, in denen der Mesmerismus besonders zentral ist, erscheinen nämlich erst sieben Jahre nach diesem Buch (1844 und 1845). Es handelt sich dabei um drei Erzählungen, die von der Mitte der 1840er bis in die 1860er Jahre hinein eine öffentliche Auseinandersetzung über die tatsächliche Möglichkeit der in ihnen berichteten magnetischen Experimente hervorgerufen haben. *A Tale of the Ragged Mountains* (April 1844), *Mesmeric Revelation* (August 1844) und *The Facts in the Case of M. Valdemar* (Dezember 1845) behandeln alle den Mesmerismus und thematisieren die Möglichkeit, mit Hilfe des animalischen Magnetismus den Tod – zumindest für eine Weile – überwinden zu können.

In *A Tale of the Ragged Mountains* behandelt der Magnetiseur Dr. Templeton einen Mann namens Bedloe mit Hilfe des Mesmerismus. Bedloe findet sich im mesmerisierten Zustand an einem fremden Ort wieder und erlebt dort an sich selbst den Tod eines anderen Mannes. Es bleibt in der Geschichte offen, ob es sich hierbei um einen alten Bekannten Templetons (Oldeb) handelt, der Jahre zuvor auf die gleiche Weise umgekommen ist, oder ob Bedloe möglicherweise erlebt, was Templeton kurz vor der Behandlung niedergeschrieben hat. Mehr noch als in dieser Erzählung geht es in *Mesmeric Revelation* um den direkten Zusammenhang von Tod und Mesmerismus. Es wird in Form eines ärztlichen Protokolls oder Tagebuchs von dem Magnetiseur P. berichtet, wie er seinen Patienten Mr. Vankirk magnetisiert und mit diesem daraufhin ein Gespräch über Gott führt. Vankirk stirbt am Ende der Unterhaltung, genau in dem Augenblick, in dem P. die Magnetisierung auflöst. Es bleibt unklar, ob er seine letzten Antworten und Ausführungen möglicherweise schon *nach* seinem Tod geäußert

---

this his favorable volume he admitted that clairvoyance stood as the main obstacle to acceptance of hypnotism.“ Carlson 1960: 131. In einer Fußnote geht Carlsen auf den Artikel von Joseph Jackson ein: „Joseph Jackson was able to locate only three copies of the original edition and therefore had a reprint edition of 105 copies made in 1928. On the basis of internal evidence in the book, and from the facts of Poe’s life, he concluded that this work came from Poe’s pen. This theory has not been generally accepted however. John W. Robertson (*Bibliography of the writings of Edgar Allan Poe*, San Francisco, Russian Hill Private Press, 1934, 2 vols, 231 and 310 pp.) does not mention the work. Charles F. Heartman and James R. Canny (*A bibliography of the first printings of the writings of Edgar Allan Poe*, Hattiesburg, Miss., The Book Farm, 1943, 294 pp.) list this volume as having been deposited at the Library Congress on 3 November 1837, and they point out that this work is disputed and is not discussed by A. H. Quinn (*Edgar Allan Poe*, New York, 1941). Sidney E. Lind in his article ‘Poe and mesmerism’ (*PMLA*, 1947, 62, 1077–1094) also does not mention this pamphlet.“ Ebd.



hat. Auch in der dritten Erzählung, *The Facts in the Case of M. Valdemar*, führt Poe das Thema des Zusammenhangs von Tod und Mesmerismus fort: Im Gegensatz zur vorherigen Erzählung wird in dieser der Patient M. Valdemar ganz bewusst im Augenblick des Todes (,in articulo mortis‘) magnetisiert. Auch *The Facts* ist im Stil eines ärztlichen Protokolls bzw. Berichts verfasst, in dem über einen Zeitraum von neun Monaten die verschiedenen körperlichen Verfassungen Valdemars sowie die Gespräche des Magnetiseurs mit ihm festgehalten sind. Direkt nach der Auflösung des magnetischen Zustandes zerfällt der Körper Valdemars am Ende der Erzählung innerhalb weniger Augenblicke bis zur Unkenntlichkeit. Scheinbar konnte mittels des Mesmerismus der Körper für einige Zeit über den Tod hinaus belebt gehalten werden.

Insbesondere die letztgenannte Erzählung ist in der Forschung mit Townshends *Facts in Mesmerism* sowie der ersten englischen Übersetzung der Seherin von Prevorst von Catherine Crowe in Verbindung gebracht worden, welche im Juli oder August 1845 veröffentlicht wurde. (Vgl. Faivre 2007: 29) Dabei konnte gezeigt werden, dass Poe sich in Wort- und Begriffswahl sowie im Sprachduktus eng an Townshends Buch angelehnt hat. Die Nähe zur *Seeress of Prevorst* besteht vor allem darin, dass er Kerners Bericht über die magnetische Behandlung seiner Patientin scheinbar wörtlich umgesetzt hat. Insbesondere die Idee des im Augenblick des Todes völlig zerfallenden Körpers der Seherin scheint Poe als Gedankenexperiment umzusetzen, wenn er den Körper Valdemars auf nahezu gleiche Weise am Ende seiner Erzählung zerfallen lässt.<sup>242</sup>

Als guter Freund von John Elliotson hatte auch Charles Dickens (1812–1870) engen Kontakt mit dem Mesmerismus. Aus seinen überlieferten Briefen ist zu entnehmen, dass er selbst seit 1845 *Madame De La Rue* wiederholt magnetisiert hat.<sup>243</sup> Viele seiner Figuren, bzw. bestimmte Eigenschaften dieser, lassen sich mit Hilfe des animalischen Magnetismus deuten, wie Fred Kaplan in seiner

---

<sup>242</sup> Vgl. zum Mesmerismus in Poes Erzählungen: Faivre 2007 (wie Anm. 33); Stefan Andriopoulos: Die Experimental-Metaphysik des animalischen Magnetismus bei Schopenhauer, Kerner und Poe, in: Michael Gamper (Hg.): »Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«. 1790–1890 (Experiment und Literatur, 2), Wallstein, Göttingen 2010, S. 241–253; Doris V. Falk: Poe and the Power of Animal Magnetism, in: John Hurt Fisher (Hg.): PMLA. Publications of the Modern Language Association of America 84 (84, 3), 1969, S. 536–546; Lind 1947 (wie Anm. 39).

<sup>243</sup> Vgl. Steven Connor: All I Believe is True: Dickens under the Influence, in: Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century (10, 2010), S. 7f.

Studie *Dickens and Mesmerism* (1975) ausführlich dargestellt hat. Steven Connor hingegen möchte den Mesmerismus in Dickens literarischen Werken, zumindest in der Form einer „literal truth“ (Connor 2010: 15), ausschließlich in dem Romanfragment *The Mystery of Edwin Drood* (1870)<sup>244</sup> sowie in *Oliver Twist* (1837–1839) umgesetzt sehen – und auch hier ohne die explizite Nennung des Mesmerismus in Dickens Texten. (Vgl. Connor 2010: 15) In *The Mystery of Edwin Drood* ist es beispielsweise *Jasper*, der magnetischen Einfluss auf eine andere Person (*Edwin Droods* verlobte *Rosa Bud*) ausüben kann.

Die beiden Autoren Poe und Dickens verweisen durch ihr außerliterarisches Interesse und ihre literarischen Umsetzungen auf die enge Verbindung, die Literatur und Wissenschaft – und mehr noch: Literatur und Experiment – auch in diesem Zeitraum eingehen konnten. Dies konnte so weit gehen, dass die Grenzen zwischen beiden manchmal kaum erkennbar waren.

## 6.2.1 Grenzüberschreitungen<sup>245</sup>

### 6.2.1.1 *Versuche, Fakten und nichts als die Wahrheit*

Wie sehr sich Poe in seinen Erzählungen an den zeitgenössischen Formen orientiert hat, wie sie in den wissenschaftlichen Monographien und Veröffentlichungen zum Mesmerismus üblich waren, zeigt sich an einer Gegenüberstellung der ersten Zeilen seiner Erzählungen mit Auszügen aus Townshends *Facts in Mesmerism*, der ersten Ausgabe des *Zoist*, sowie Artikeln aus der *Medical Times London*.

*Mesmeric Revelation* beginnt mit den folgenden Zeilen:

WHATEVER doubt may still envelop the *rationale* of mesmerism, its startling *facts* are now almost universally admitted. Of these latter, those who doubt, are your

---

<sup>244</sup> Nur die Hälfte des geplanten Fortsetzungsromans ist von Dickens vor seinem plötzlichen Tod geschrieben worden.

<sup>245</sup> Wie bei der vorherigen Analyse der Texte aus dem deutschen Sprachraum, stellen die nun folgenden vier Unterkapitel den ‚ersten Schritt‘ der Textanalyse dar und bleiben deshalb so nah wie möglich an den Gegenstandstexten und der aus diesen konstruierbaren emischen Perspektive. Das Zwischen-Resümee II (Kapitel 6.2.2) ist dementsprechend der ‚zweite Schritt‘, d. h. die Interpretation aus der etischen Perspektive mit Hilfe des erarbeiteten Religionskonzeptes. Dieser ‚zweite Schritt‘ wird ausführlicher und abschließend für alle Textanalysen in Kapitel 7.3 fortgeführt und mit den Ergebnissen der Analysen der anderen drei Zeiträume in Beziehung gesetzt. Dieser Hinweis gilt also entsprechend auch für die Kapitel 7.1 und 7.2.

mere doubters by profession—an unprofitable and disreputable tribe. There can be no more absolute waste of time than the attempt to *prove*, at the present day, that man, by mere exercise of will, can so impress his fellow, as to cast him into an abnormal condition, of which the phenomena resemble very closely those of *death*, or at least resemble them more nearly than they do the phenomena of any other normal condition within our cognizance; that, while in this state, the person so impressed employs only with effort, and then feebly, the external organs of sense, yet perceives, with keenly refined perception, and through channels supposed unknown, matters beyond the scope of the physical organs; that, moreover, his intellectual faculties are wonderfully exalted and invigorated; that his sympathies with the person so impressing him are profound; and, finally, that his susceptibility to the impression increases with its frequency, while, in the same proportion, the peculiar phenomena elicited are more extended and more *pronounced*.

I say that these—which are the laws of mesmerism in its general features—it would be supererogation to demonstrate; nor shall I inflict upon my readers so needless a demonstration; to-day. My purpose at present is a very different one indeed. I am impelled, even in the teeth of a world of prejudice, to detail without comment the very remarkable substance of a colloquy, occurring between a sleep-waker and myself.

I had been long in the habit of mesmerizing the person in question, (Mr. Vankirk,) and the usual acute susceptibility and exaltation of the mesmeric perception had supervened. For many months he had been laboring under confirmed phthisis, the more distressing effects of which had been relieved by my manipulations; and on the night of Wednesday, the fifteenth instant, I was summoned to his bedside.<sup>246</sup>

Wie in den Einleitungen zu den genannten wissenschaftlichen Monographien zum Mesmerismus (*Facts in Mesmerism*, *Isis Revelata*, *Progress of Animal Magnetism in New England* und *An Introduction to Animal Magnetism*) wird dieser hier als Wissenschaft dargestellt, dessen *Fakten* bewiesen seien und deren Grundlagen nicht mehr angezweifelt werden könnten – es folglich auch keiner weiteren prinzipiellen Belege mehr bedürfe. Legt man die Einleitung in den Mesmerismus der ersten Ausgabe des *Zoist* (April 1843) von John Elliotson daneben, sind die Parallelen im Duktus kaum zu übersehen:

MESMERISM IS ESTABLISHED. Mesmerism has always been true. Dimly known for thousands of years in barbarous and semi-barbarous countries, known as to some of its high results in many of the great nations of antiquity, though the knowledge was confined to the chosen, it is only now beginning to be seen in its various aspects and ramifications, and to assume the character of a science,—a science of

---

<sup>246</sup> Edgar Allan Poe: Mesmeric Revelation (August 1844), zitiert nach: <http://www.eapoe.org/Works/tales/mesmera.htm>; 7.2.2012; Hervorh. im Original. Im Folgenden zitiert als: Poe *Revelation* (August 1844).

the deepest interest and importance, inasmuch as the phenomena of life transcend those of all inanimate matter, and the faculties of the brain—the mind—are the highest objects in the universe that man can study; and inasmuch as its power over the faculties of the body at large, and especially over the brain and whole nervous system, is immense, and therefore capable of application to prevent and remove suffering, and to cure disease, far beyond the means hitherto possessed by the art of medicine.

“*Animal Magnetism is true,*”—was the opening sentence of a series of five papers published by Mr. Chenevix on the subject in 1829, in the *London Medical and Physical Journal*. [...] If this was the case then, how much more is it not the case now? Within these very few years, thousands of persons have made successful experiments upon the subject; and, although as far as mesmerism has for ages been proved, it has been in one sense established,—*established as a TRUTH*, the multitude of positive facts, and the multitude of persons cognisant of these facts, are at this moment such, that it is beyond all shadow of doubt *established as a POSSESSION* by mankind, which can never be demolished, never be neglected, or lost. [...] The facts of mesmerism which we possess are now profusely abundant and extensively scattered without the assistance of professors, examiners, colleges, halls, medical journalists, or fashionable practitioners. It must go on conquering and to conquer—for MESMERISM IS ESTABLISHED. (*Zoist* Vol. 1 [1843/1844]: 58–94; Hervorh. im Original)

Nachdem seit 1842 in der *Medical Times* London über eine scheinbar schmerzfreie Amputation unter mesmeristischem Einfluss berichtet worden ist, finden sich in den folgenden Jahren mehrere Artikel, die sich mal positiv, mal negativ mit dem animalischen Magnetismus und den von den Magnetisierenden behaupteten Phänomenen auseinandersetzen. 1842 erschien beispielsweise ein Doppelartikel mit dem Titel *Extraordinary Case of Artificial Somnambulism and Clairvoyance*. Die Art der Darstellung liest sich ebenfalls ganz ähnlich wie die beiden schon zitierten Ausschnitten von Poe und Elliotson:

Surely I cannot be charged with being credulous, for I have held out against each repeated fact in mesmerism, till I have had the same proofs as I have of my own existence—viz., my perceptive faculties, not *one*, but *all*, for one may be deceived as in the case of a conjuror pouring different wines out of one bottle [...] Were it asked why I believe in mesmerism, I should answer, because it has been subjected by me to the judgment of all my faculties, except the faculty of causality, and it has been declared by them true, and therefore stands exactly on the same footing in my estimation as the compass, the magnet, my existence, matter, space or light. I do not understand its cause, but must believe it and will not refuse myself, the uses and benefits it offers me because I cannot tell exactly its origin and its exact “why and wherefore.”

Had I such evidence as I have had of all I assert to be true of mesmerism, I must believe anything, however extraordinary it may *appear to me*; I am not aware if

such evidence would not make me believe a contradiction, such as three being but one, yet at the same time quite separate. &c.&c., but there is no contradiction in mesmerism. (*Medical Times* 160 [15. Oktober 1842]; fortgesetzt in: 162 [29. Oktober 1842]; Hervorh. im Original)

Den Magnetisierenden scheint gemeinsam zu sein, dass sie dem Mesmerismus als Wissenschaft die Fähigkeit zuschrieben alle Rätsel des Lebens lösen zu können. Die beobachteten ‚Fakten‘ waren es, die immer wieder als Belege angeführt wurden, aufgrund derer sich die Leser selbst überzeugen sollten. Dass sich im gleichen Atemzug von paradoxen religiösen Aussagen, wie dem christlichen Dreieinigkeitsprinzip, rhetorisch abgegrenzt wurde, soll vermutlich die Rationalität des Mesmerismus unterstreichen. Es kann aber auch so gelesen werden, dass sich die Vertreter des Mesmerismus möglicherweise genötigt sahen sich in dieser Weise von Religion zu distanzieren, da ihnen Religiosität oder Irrationalität unterstellt wurde.

Townshend fragt nach der Existenz des Mesmerismus, verrät aber schon im ersten Teil seines Buches *Facts in Mesmerism*, dass diese für ihn eigentlich fest stehe und es ihm um Fragen gehe, die darüber hinauswiesen:

I must now pause to set before my reader my own state of mind respecting the facts that I had witnessed. I perceived that important deductions might be drawn from them, and that they bore upon disputed questions of highest interest to man, connected with the three great mysteries of being – life, death, and immortality. On these grounds I was resolved to enter upon a consistent course of inquiry concerning them: though, as yet, while all was new and wonderful to my apprehensions, I could scarcely do more than observe and verify phenomena. It was, however, necessary that my views, though for the present bounded, should be distinct. I had already asked respecting mesmeric sleepwaking – does it exist? and to this question the cases which had fallen under my notice, and which were above suspicion, seemed to answer decidedly in the affirmative. But it was essential still further to inquire – does it exist so generally as to be pronounced a part – though a rarely developed part – of the human constitution? In order to determine this, it was requisite to observe how far individuals of different ages, stations, and temperaments, were capable of mesmeric sleepwaking. I resolved, therefore, by experiments on as extensive a scale as possible, to ascertain whether the state in question were too commonly exhibited to be exceptional or idiosyncratic. (Townshend *Facts* [1840]: 74–75)

Ganz ähnlich wie Mesmeric Revelation beginnt auch Poes Erzählung *The Facts in the Case of M. Valdemar* (in der ersten Version noch: *The Facts of M. Valdemar's Case*):

OF course I shall not pretend to consider it any matter for wonder, that the extraordinary case of M. Valdemar has excited discussion. [...] It is now rendered necessary that I give the *facts* — as far as I comprehend them myself. They are, succinctly, these:

My attention, for the last three years, had been repeatedly drawn to the subject of Mesmerism; and, about nine months ago, it occurred to me, quite suddenly, that in the series of experiments made hitherto, there had been a very remarkable and most unaccountable omission: — no person had as yet been mesmerized *in articulo mortis*. It remained to be seen, first, whether, in such condition, there existed in the patient any susceptibility to the magnetic influence; secondly, whether, if any existed, it was impaired or increased by the condition; thirdly, to what extent, or for how long a period, the encroachments of Death might be arrested by the process. There were other points to be ascertained, but these most excited my curiosity — the last in especial, from the immensely important character of its consequences.

In looking around me for some subject by whose means I might test these particulars, I was brought to think of my friend, M. Ernest Valdemar, [...] who has resided principally at Harlaem, N. Y., since the year 1839, is (or was) particularly noticeable for the extreme spareness of his person — his lower limbs much resembling those of John Randolph; and, also, for the whiteness of his whiskers, in violent contrast to the blackness of his hair — the latter, in consequence, being very generally mistaken for a wig. His temperament was markedly nervous, and rendered him a good subject for mesmeric experiment. On two or three occasions I had put him to sleep with little difficulty, but was disappointed in other results which his peculiar constitution had naturally led me to anticipate. His will was at no period positively, or thoroughly, under my control, and in regard to *clairvoyance*, I could accomplish with him nothing to be relied upon. I always attributed my failure at these points to the disordered state of his health. For some months previous to my becoming acquainted with him, his physicians had declared him in a confirmed phthisis. It was his custom, indeed, to speak calmly of his approaching dissolution, as of a matter neither to be avoided nor regretted.<sup>247</sup>

Anhand dieser Auszüge aus den literarischen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Mesmerismus lassen sich schon einige typische zeitgenössische Merkmale und Zuschreibungen feststellen. Beim Mesmerismus handelte es sich in der zeitgenössischen Wahrnehmung offenbar um eine Technik, mit der einige außergewöhnliche Phänomene hervorgerufen werden konnten. Dass der Mesmerismus funktioniere, wurde nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr als Tatsache propagiert. Er wäre demnach eine auf Versuch und Experiment

---

<sup>247</sup> Edgar Allan Poe: The Facts of M. Valdemar's Case (Dezember 1845), zitiert nach: <http://www.eapoe.org/Works/tales/vldmara.htm>; 7.2.2012; Hervorh. im Original. Im Folgenden zitiert als: Poe *Facts* (Dezember 1845).

fußende Wissenschaft, deren Grundlagen zu akzeptieren und nicht anzuzweifeln seien. Die Wissenschaft des animalischen Magnetismus schien die Möglichkeit zu bieten, die Grenzen der bisherigen Forschungen zu überwinden. Die Phänomene umfassen dabei einerseits relativ nachvollziehbare Erscheinungen wie die, dass der Arm des Magnetisierten der Hand des Magnetiseurs folgt, aber auch Erscheinungen der *Clairvoyance* beziehungsweise der Hellsicht.

In Townshends *Facts in Mesmerism* ist zu lesen, welche Phänomene er dem animalischen Magnetismus zuschrieb:

1st. *Attraction towards the mesmeriser – mental and physical.* – She could not endure Mr. K— to leave her for an instant; and there was a nervous anxiety in the manner in which she often exclaimed, “Mais, il ne faut pas me quitter.” [...]

2dly. *A knowledge of what the mesmeriser ate or drank, indicating community of sensation with him.* – This phenomenon appearing to me to constitute one of the most interesting features of the mesmeric state, I took particular pains to verify it. [...]

3dly. *An increased quickness of perception.* – Privately and with precaution, I changed rings with the mesmeriser. The moment the sleepwaker subsequently took his hand, she exclaimed, “Vous avez quelque chose, qui n’est pas de vous!” [...]

4thly. *A development of the power of vision.* – I am aware that I here approach dangerous ground. Our very nature rises up in arms against whatever seems incompatible with our personal experience; and that men should under any circumstances, see otherwise that in the appointed way of vision appears so entirely to contradict the very purpose of our organisation, that we shrink from the bare mention of such an anomaly. Accordingly, what is called *clair-voyance* has been ever the great stumbling-block to the unbeliever in mesmerism. To decide that mesmeric sleepwakers do really possess the faculty of seeing through closed lids, or other obstacles, would in this place be premature. I waive that question until I can place it upon the sure ground of proof. (Townshend *Facts* [1840]: 64–67; Hervorh. im Original)

Den dritten und vierten Punkt beschreibt er etwas später in leicht anderer Variation:

3dly. *Isolation from every one but the mesmeriser.* – Even after having been placed “en rapport” with all present, the patient seemed incapable of hearing any voice but mine, unless the person who spoke were in actual contact with me and with herself at the same time. [...]

4thly. *Development of vision.* – The patient’s eyes were to all appearance, firmly shut during the whole period of the mesmeric sleep. When I first asked her if she saw any thing, she answered in the negative; but added, after a pause, “I see you.” (Townshend *Facts* [1840]: 103–104; Hervorh. im Original)

Townshend versucht die besonders gesteigerten Wahrnehmungsfähigkeiten der Patienten insgesamt so nah wie möglich an den auch außerhalb des Mesmerismus für möglich gehaltenen Fähigkeitssteigerungen zu beschreiben.

### **6.2.1.2 Vom künstlichen Somnambulismus zum ‚hypnotism‘**

In ähnlicher Weise wie Townshend, aber sich explizit vom Mesmerismus distanzierend, argumentiert James Braid in *Neurypnology* (1843) und *The Power of the Mind over the Body* (1846)<sup>248</sup>. Gerade in letzterem reagierte Braid auf eine gerade in England erschienene Schrift von Karl Ludwig von Reichenbach (1788–1869), der zu der Zeit in Deutschland mit dem *Od* die Existenz einer Substanz propagierte, mit der auch die Phänomene des Mesmerismus erklärbar seien.<sup>249</sup> Es handelt sich um *Researches on Magnetism, Electricity, Heat, Light Crystallization, and Chemical Attraction, in their Relations to the Vital Force*<sup>250</sup> (Part. I, 1846; übersetzt von William Gregory). Reichenbach wurde in England als Mesmerist rezipiert, was sich u. a. darin ausdrückt, dass ihm besonderer Raum im *Zoist* gegeben wurde und dort auch einige Übersetzungen seiner Schriften erschienen sind. John Elliotson selbst rezensierte ausführlich die genannte Schrift und nutzte Reichenbachs Text als Argument für die Existenz des magnetischen Fluidums in seiner Auseinandersetzung mit der medizinischen Community und insbesondere mit Thomas Wakley:

Now listen Sir Benjamin Brodie, you who in your vanity presumed, in the *Quarterly Review*, to stigmatize the Okeys as impostors; and you, Mr. Wakley, who traduced them and me, and ridiculed all my experiments; listen, ye professors and council of University College, who scorned the no less wonderful phenomena I displayed in your building; and listen the rest of you, medical men of all degrees, royal, fashionable, rural, parochial,—listen, and look back upon your conduct during the last eight years. If when Reichenbach drew a magnet or crystal several times down a patient’s back she became catalepted and convulsed, the *same happened from his hands alone*. If he drew the fingers of his right hand successively along the palm, not in contact, all the susceptible women or men, felt a warm or cool air.

---

<sup>248</sup> James Braid: *The Power of the Mind over the Body. An Experimental Inquiry into the Nature and Cause of the Phenomena Attributed by Reichenbach and others to a “New Imponderable”*, A. & C. Black, London 1846. Im Folgenden zitiert als: Braid *Power* (1846).

<sup>249</sup> Reichenbach war zunächst ein in Deutschland anerkannter Forscher. Seine Od-Theorie wurde aber bereits zeitgenössisch scharf kritisiert und brachte ihn in Misskredit. Vgl. Kapitel 7.1.1.2.

<sup>250</sup> *Researches on Magnetism, Electricity, Heat, Light Crystallization, and Chemical Attraction, in their Relations to the Vital Force. Parts I and II*. London 1850.



Here was the influence of a living body. He next found it could be transmitted. If the patient held one end of packfong callipers, or an iron wire 4 ½ feet long, and he placed his five finger points of his right hand on the other, she felt at the point of contact warmth up to the elbow; and, if he added his other five finger points the effect was twice as strong: on removing the fingers the sensation rapidly, but not instantly, ceased; and the results came and went just as the fingers were taken off and on. (*Zoist* Vol. 4 [1846/1847]: 116; Hervorh. im Original)

Gegenüber dieser sehr emotionalen Art und Weise der Präsentation und Argumentation hat James Braid einen nüchternen und zudem rhetorisch sehr geschickten Bericht verfasst, in dem er dokumentierte, welche Ergebnisse er bei seiner Wiederholung der Experimente Reichenbachs erzielt hat. Braid schreibt:

The great aim of Baron Reichenbach's researches in this department of science has been to establish the existence of a new imponderable, and to determine its qualities and powers in reference to matter and other forces, vital and inanimate. It unfortunately happens, however, that the only test of this alleged new force (with one solitary exception, and that as I thought by no means a satisfactory one) is the human nerve; and not only so, but it is further admitted that its existence can only be demonstrated by certain impressions imparted to, or experienced by, *a comparatively small number of highly sensitive and nervous subjects*. But it is an undoubted fact that with many individuals, and especially of the highly nervous, and imaginative, and abstractive classes, a strong direction of inward consciousness to any part of the body, especially if attended with the expectation or belief of something being about to happen is quite sufficient to *change the physical action of the part, and to produce such impressions from this cause alone, as Baron Reichenbach attributes to his new force*. Thus every variety of feeling may be excited from an *internal* or *mental* cause—such as heat or cold, pricking, creeping, tingling, spasmodic twitching of muscles, catalepsy, a feeling of attraction or repulsion, sights of every form or hue, odours, tastes, and sounds, in endless variety, and so on, according as accident or intention may have suggested. Moreover, the oftener such impressions have been excited, the more readily may they be reproduced, under similar circumstances, through the laws of association and habit. Such being the fact, it must consequently be obvious to every intelligent and unprejudiced person, that no implicit reliance can be placed on the human nerve, as a test of this new power in producing effect from *external* impressions or influences, when precisely the same phenomena may arise from an *internal* or *mental* influence, when no external agency whatever is in operation. (*Braid Power* [1846]: 5–6; Hervorh. im Original)

Wie die Magnetiseure dokumentierte Braid ausführlich seine Versuche, mit denen er zu beweisen suchte, dass die auftretenden Phänomene allein durch die suggerierten Vorstellungen der Probanden hervorgerufen waren. Er betonte vor allem immer wieder, dass er keine magnetisierenden Handlungen

vollführt habe, sondern die wegschauenden Probanden nur frage, was diese in bestimmten Körperteilen empfinden. Diese Frage allein reichte für Braid aus, um die genannten Effekte hervorzurufen.

### **6.2.1.3 Das Spiel mit Fakten und Fiktionen**

In Poes Erzählung *Mesmeric Revelation* wird der Mesmerismus als Methode dargestellt, mithilfe derer ein Bewusstseinszustand erreicht werden kann, der es ermöglicht, metaphysische Erkenntnisse zu gewinnen und diese auch zu kommunizieren. Dies kann man als ein Ausweiten der Wissenschaft auf Erklärungen und Erforschungen lesen, die bisher ausschließlich im Bereich der Religion möglich waren. Der Mesmerismus bleibt damit nicht nur höchste Naturwissenschaft, sondern wird Naturphilosophie. Den in der Erzählung magnetisierten Mr. Vankirk interessiert die Frage danach, ob die Seele unsterblich sei, und er glaubt dies allein im mesmerisierten Zustand befriedigend beantworten zu können.

I cannot better explain my meaning than by the hypothesis that the mesmeric exaltation enables me to perceive a train of ratiocination which, in my abnormal existence, convinces, but which, in full accordance with the mesmeric phenomena, does not extend, except through its *effect*, into my normal condition. In sleep-waking, the reasoning and its conclusion—the cause and its effect—are present together. In my natural state, the cause vanishing, the effect only, and perhaps only partially, remains. (Poe *Revelation* [August 1844]; Hervorh. im Original)

Poe scheint die wissenschaftlichen Darstellungen der Magnetiseure selbst, wie auch die polemischen Gendarstellungen, sehr genau in ihrem Duktus zu kopieren und braucht sich bezüglich der dem Mesmerismus zugeschriebenen Möglichkeiten auch kaum etwas auszudenken. Auffällige Häufungen sind die Behauptungen von der ‚Wahrheit‘, ‚Etablierung‘ und ‚Wissenschaftlichkeit‘ des Mesmerismus sowie von der ‚Vortäuschung der Phänomene‘ und ‚nicht-wissenschaftlichen Vorgehensweise‘ der ‚geldgierigen‘ ‚Scharlatane‘. Die im Poe-Text aufzufindenden Effekte und Phänomene tauchen in den Artikeln ebenfalls häufig wieder auf und können insgesamt als gesteigerte Sinnes-Fähigkeiten charakterisiert werden, die über die üblichen oder bekannten Fähigkeiten hinausgehen: Als *unbekannte* Phänomene werden sie zum Gegenstand zeitgenössisch-wissenschaftlicher Erforschung – sowohl durch die Magnetiseure als auch durch die konventionellen Mediziner bzw. Ärzte.

Was in den wissenschaftlichen Artikeln wiederholt gezeigt wurde – nämlich die gesteigerte Fähigkeit der Menschen, ihre Sinnes-Grenzen experimentell belegt und damit wissenschaftlich kontrollierbar auf eine Weise zu überschreiten, die sonst nur in religiösen oder religionsähnlichen Kontexten und ohne willentliche Kontrolle möglich war<sup>251</sup>, bringt Poe in seiner Erzählung an die Oberfläche. So gelesen ist Mesmerismus nicht nur ein wissenschaftlicher Ansatz innerhalb der etablierten medizinisch-wissenschaftlichen Methoden, sondern auch ein Gegenentwurf zu etablierten religiös begründeten Vorstellungen. Zu diesen zählen Themen und Funktionen wie das Leben nach dem Tod, die Vorstellung einer Seele unabhängig vom Körper, die Existenz, Beschaffenheit und Fähigkeit einer Gottheit sowie Erklärungen und Lösungen zum Umgang mit Kontingenzerfahrungen, die auf die Unfähigkeiten zur Kontrolle der Zukunft, der Gesundheit und der Handlungen anderer Menschen zurückzuführen sind.

Auf struktureller Ebene fällt eine große Ähnlichkeit im Aufbau der Texte auf: Ähnlich wie der Text Poes sind auch die Monographien zum Mesmerismus und die Artikel im *Zoist* aufgebaut. In Poes Text wird beschrieben, wie der mesmerisierte und im Sterben liegende Mr. Vankirk Fragen nach dem Ursprung und dem Aufbau der Welt beantwortet. Seine dort formulierten Erkenntnisse könne er aber nur im Tod *oder* im mesmerisierten Zustand erfahren. In der Erzählung wird Mesmerismus damit als eine Methode oder Technik beschrieben, mithilfe derer ein übersinnlicher und die normale Alltagswahrnehmung überschreitender Bewusstseinszustand erreicht werden könne.

In den Protokollen der Ärzte wird immer wieder beschrieben, wie die zum Teil schwer kranken Patientinnen in den somnambulen Zustand versetzt und aufgrund ihrer dort entwickelten Fähigkeiten geheilt worden wären. Aber wie in *Mesmeric Revelation* und noch mehr in der Erzählung *The Facts in the Case of M. Valdemar* geht es eigentlich gar nicht um die Heilung und weitere Erforschung der Fähigkeiten der Somnambulen, sondern um eine Ergründung natur- und religionsphilosophischer Fragen: Gibt es ein Bewusstsein unabhängig vom Körper? Gibt es ein Leben nach dem Tod?

Stefan Andriopoulos hat in seinem Aufsatz *Die Experimental-Metaphysik bei Schopenhauer, Kerner und Poe* (2010) gezeigt, dass Poe die erste amerikanische

---

<sup>251</sup> Beispielhaft dafür sind die beiden mit *Extraordinary Case of Artificial Somnambulism, and Clairvoyance* betitelten Artikel aus der *Medical Times* London. Vgl. *Medical Times* 160 (15. Oktober 1842) und 162 (29. Oktober 1842).

Übersetzung der *Seherin von Prevorst* ‚wörtlich gelesen‘ und in *The Facts* im gleichem Stil wie in *Mesmeric Revelation* umgesetzt hat. In Bezug auf die Reaktionen auf die Veröffentlichung von *The Facts* in englischen Zeitungen unter dem Titel ‚Mesmerism, in Articulo Mortis‘ kommt Andriopoulos zu zwei Schlüssen:

Auch wenn Poe [...] den Text als »hoax« abtut, ist seine literarische Aneignung von Kerners *Die Seherin von Prevorst* jedoch nicht auf den Status eines »Scherzes« zu reduzieren. Stattdessen erweist sich die Erzählung *The Facts in the Case of M. Valdemar* als ein literarischer Meta-Kommentar, der Kerners und Schopenhauers Akzeptanz der »Tatsachen« des animalischen Magnetismus in Frage stellt. [...] Poes Novelle hingegen verwandelt das Gedankenexperiment Kerners - »kann man sich diesen Menschen in diesen Momenten [...] jahrelang hingehalten denken« - in einen realen Versuch. Diese Transformation entlarvt aber gleichzeitig die vermeintliche Faktizität von Kerners Fallgeschichte als literarische Fiktion. (Andriopoulos 2010: 253)

Poe hat – ähnlich wie zuvor Hoffmann – in sehr düsterer Weise die Nachtseite des Magnetismus zum Vorschein gebracht und den Duktus der Magnetiseure kopiert, die in ihren Veröffentlichungen ihre unumstößliche Überzeugung von der ‚Wahrheit‘ des Mesmerismus kundgetan haben. Mit ähnlicher Überzeugung haben die Gegner des Mesmerismus ihre Vorwürfe von Scharlatanerie, Betrugerei und überzogener Imagination vorgebracht.

#### **6.2.1.4 Der Kampf der Mesmeristen gegen das medizinische Establishment**

Im *Lancet* finden sich im betrachteten Zeitraum Artikel, die gegen den Mesmerismus polemisieren. Ein Beispiel ist *The Impostors who are Exhibited in Public by the Professors of "Mesmerism."*:

SIR,—Phrenology has indicated the existence of an organ called "wonder," one of whose tendencies is to dwell on the mysterious. [...] Unhappily this organ is very large in society generally, and hence there has never been a quack, political, social, or medical, who has not had an army of followers. Men who are governed by this feeling *imagine* and *then believe*; [...]

But in no respect has the influence of "wonder" been more seen than in the prevailing quackery of the day—mesmerism. Thus, we hear men talk confidently of "magnetic fluids," for the existence of which there is no evidence, and which they themselves have never seen—we find men, learned men, if the F.R.S. attached to the name be any criterion, declaring that men can read with their stomach; and there are public lecturers who believe that their patients, after

certain mysterious passes, can see their physical organisation, and describe the interior structure accurately. In fact, to them, the very impossibility is a sound reason for credence. From the extraordinary statements which mesmerists have made, some persons have been led to consider them as wilful deceivers. That there are many who have made it a trade, there is too much reason to believe. But the obvious infatuation of the leaders, and the private characters of many, preclude the supposition that they are actuated by sinister motives. Phrenology, however, presents the clue to their infatuation; for all the mesmerists with whom I am acquainted possess large organs of wonder. (*Lancet* Vol. 41 [27. Januar 1844]: 576–577; Hervorh. im Original)

Da es in den Jahren nach 1840 zu einem vermehrten Auftreten von Mesmeristen und dem Aufkommen mesmeristischer Periodika sowie insgesamt zu einer gesteigerten öffentlichen Wahrnehmung des animalischen Magnetismus kam,<sup>252</sup> widmete *The Lancet* 1845 eine mehrteilige Artikelserie einer erneuten Untersuchung der Phänomene des Mesmerismus. Die ablehnende Tendenz wird durch den Autor Charles Radclyffe Hall aber schon zu Beginn des ersten Teils der als *On the Rise, Progress, and Mysteries of Mesmerism in all Ages and Countries* betitelten Auseinandersetzung klargestellt:

WE have recently assured that the public now expect the medical profession to investigate mesmerism, and, as if any stimulus beyond this most reasonable expectation were needed, we are also informed that in Paris every fourth medical man is already a mesmerist, and, consequently, either a visionary or a juggler; “for,” says Teste, “there is no medium; either medicine is but a chimera, or magnetism is but juggling.”

Without understanding the logic which reduces us to this sad alternative, it would be unjust to decide, without examination, that the latter proposition is the true one. [...] “Forget,” says Deleuse, “for a while, all your knowledge of physics and metaphysics. Remove from your mind all objections that may occur. Never reason for six weeks, after you have commenced the study.” Thus, a perfect faith in the truth of the doctrines of mesmerism is an indispensable preliminary to their successful investigation. In other words, the mind must feel that conviction which can only result from the sound exercise of reason, *before* reason is permitted to be exercised at all—a paradox incomprehensible as strange to an unmesmerised capacity. So delicate, moreover, is the mesmeric agent, that the mere presence of a sceptical person will generally prevent an experiment from perfectly succeeding,

---

<sup>252</sup> Neben *The Zoist* entstehen 1843 noch *The Mesmerist*, *The Annals of Mesmerism and Mesmero-Phrenology*, *The People’s Phrenological Journal* and compendium of mental and moral science sowie *The Phreno-Magnet and Mirror of Nature: a record of facts, experiments and discoveries in phrenology, magnetism, etc.* Vgl. Ruth 1999: 300 und 317.

and has often been assigned as the cause of failure. (*Lancet* Vol. 45 [1. Februar 1845]: 112; Hervorh. im Original)

Die Artikelserie schließt mit einer mehr oder weniger nüchternen Auflistung der als möglich und unmöglich angenommenen Phänomene:

Of the alleged results of mesmeric processes, I believe there are  
*Proved*—Quietude; composure; sleep.

*Probable, but requiring confirmation*—Traction; muscular rigidity; convulsions; heightened sensibility; diminished sensibility; double consciousness.

*Possible, but not very probable*—Insensibility to severe pain, for a given length of time, at pleasure.

*Impossible, as far as anything can be so*—Clairvoyance; intuition; prevision; community of thought; involuntary and complete subjection of mind to the mesmeriser.

And, lastly, I believe that we have not a shadow of evidence in support of the existence of any new agency, whether designated mesmeric, magnetic, occult, or by any other name. (*Lancet* Vol. 45 [3. Mai 1845]: 495; Hervorh. im Original)

Innerhalb der Entwicklung der Professionalisierung der Medizin werden zwar Auseinandersetzungen geführt, die um das grundlegende Wissenschaftsverständnis kreisen, die Magnetiseure müssen sich allerdings eigene Publikationsorgane schaffen, um wissenschaftlich wahrgenommen werden zu können. In diesen Organen versuchen sie zu diesem Zweck den zeitgenössisch üblichen Duktus wissenschaftlicher Artikel so weit wie möglich einzuhalten. Gerade die Auseinandersetzung zwischen Elliotson und Wakley ist zumindest für England prägend, da sich hier zeigt, dass selbst ein Periodikum wie *The Lancet*, das sich eher als antistrukturell (d. h. gegen das Establishment gerichtet) verstand,<sup>253</sup> doch noch viel stärker in der wissenschaftlichen Community verankert war und von dieser Position aus den Mesmerismus beurteilen konnte, als die ebenfalls entgegen dem Mainstream gerichteten Zeitschriften der Mesmeristen.

Insgesamt stellten die englischen Magnetiseure den Mesmerismus noch sehr viel deutlicher als die deutschen (wie etwa im *Archiv für den thierischen Magnetismus*) als in seinen Grundsätzen und Annahmen belegt und bewiesen dar. Die Fähigkeiten der Somnambulen und die kaum zu erklärenden Wirkungen des Magnetiseurs auf seine Patientinnen blieben im Fokus der Beobachtungen, doch wurden diese Phänomene als der noch zu erforschende Teil des ansonsten

---

<sup>253</sup> Zur politischen Orientierung des *Lancet* siehe: Ruth 1999.

grundlegend belegten und bewiesenen Mesmerismus verstanden und propagiert.

The discovery of a new truth gives to the philosopher intense delight. The science of MESMERISM is a new physiological truth of *incalculable* value and importance; and, though sneered at by the pseudo-philosophers of the day, there is not the less certainty that it presents the only avenue through which is discernible a ray of hope that the more intricate phenomena of the nervous system,—of Life,—will ever be revealed to man. Already has it established its claim to be considered a most potent remedy in the cure of disease; already enabled the knife of the operator to traverse and divide the living fibre unfelt by the patient. If such are the results of its infancy, what may not its maturity bring forth? (*Zoist* Vol. 1 [1843/1844]: 2; Hervorh. im Original)

Im *Zoist* kommt besonders stark zum Ausdruck, wie sehr einige den Mesmerismus für das Allheilmittel der gesamten Menschheit betrachteten. Die Emphase, mit der diese Überzeugung vertreten wurde, übertraf diejenige der früheren Magnetiseure noch einmal. Gleichzeitig erscheint der Mesmerismus aber vor allem auch als ein Positionsbezug innerhalb der Diskussionen um die Anwendung von Betäubungen während Operationen, da der Schmerz (bzw. die ‚Krise‘) als notwendig für die Heilung betrachtet wurde; eine Annahme, die Mesmer und viele der frühen Magnetiseure auch vertreten haben.

Let us pause for a moment to survey our position. An acute susceptibility of pain has diffused throughout the human body to warn man of injury, and hitherto it has been deemed a necessary consequence that suffering should follow the violation of its integrity. Behold, in a painless operation during the trance, the arrest of an important function at the will of man ! and for the purposes of beneficence,—a result which a few years since it would have been considered madness to conjecture. Is not this a triumph justly deserving the name of glorious, quickening the pulse in the bosom of philanthropy, and unfolding bright visions of the future to the gladdened eye of the well wisher of his race? Shall *an era occur in the progress of man*, and the tidings fall on the cold ear of apathy and indifference? (*Zoist* Vol. 1 [1843/1844]: 2–3; Hervorh. im Original)

Mesmerismus war das Anästhetikum, das der Menschheit gegeben sei, um in eine neue Ära des Fortschritts einzutreten. Die Mesmeristen wären damit auf derjenigen Seite innerhalb der zeitgenössischen Auseinandersetzungen, die die Anästhesie in Operationen grundlegend unterstützten. Als 1846 mit Hilfe des Schwefeläthers die erste schmerzfreie Amputation vollführt werden konnte, verlor eines der stärksten Argumente der Mesmeristen jedoch seinen Rückhalt: Warum sollte der Mesmerismus nun überhaupt noch von Ärzten angewandt

werden, die alle über die Narkose hinausgehenden Phänomene ebenfalls nicht anerkannten?

Im betrachteten Zeitraum konnte das Bekenntnis zum Mesmerismus den Verlust des wissenschaftlichen Ansehens bedeuten. Entsprechend wandelte sich die Rhetorik in den Texten. Die Darstellung der eigenen Tätigkeit und Person wurde in Parallele zu Vertretern anderer, zunächst verkannter, schließlich aber (manchmal) doch als wissenschaftlich anerkannter Konzepte, Methoden und Theorien gestellt. Wie sehr sich der Mesmerismus innerhalb der wissenschaftspolitischen Situation verorten und verteidigen musste, verdeutlichen die polemischen Formulierungen, welche in vielen Fällen direkt gegen bestimmte Personen und deren Aussagen gerichtet waren:

So at last it will be spoken and written of as a matter of course, lectured upon as a matter of course, and employed as a matter of course ; and all the folly, ignorance, injustice, and vulgarity that have been exhibited must be most charitably forgotten; only that copies of the *Lancet*, its heavy offspring the *Provincial Medical Journal*, the *Dublin Medical Journal*, *Dr. Johnson's Journal*, and *Dr. Forbes's*, will still be accessible on the shelves of public medical libraries, and we, "before we forget them," must from time to time present our readers with a tit-bit of an extract, sometimes from one of them and sometimes from another, to show the world how wild and vulgar doctors can be among themselves, and how closely their conduct resembles that of the most uneducated, who wonder at what they never saw before, and refuse to believe their senses because they wonder, forgetting that what they do believe is all equally wonderful, but not thought so because they are accustomed to it. (*Zoist* Vol. 1 [1843/1844]: 94; Hervorh. im Original)

Im *Zoist* wurden bei der Darstellung des Mesmerismus als Wissenschaft, mehr noch als dies bei anderen zeitgenössischen Ansätzen der Fall war, die jeweiligen Zeugen und Personen besonders stark ins Zentrum gestellt, die die Experimente durchführen und beobachten. Die Gegner des Mesmerismus hielten ihn allerdings, knapp gesagt, in der Regel für Quacksalberei und die Magneteuseure zumeist für Scharlatane. Diese stellten sich in ihren Texten davon in ihrer Sache allerdings kaum als angegriffen dar, da die gesamte Medizin aus ihrer Sicht gleichsam ‚wunder-voll‘ und damit genauso glaub- oder unglaubwürdig wie der Mesmerismus sei.

Die Darstellungen im *Lancet* prägten ein Bild des Mesmerismus, das diesem die Wissenschaftlichkeit grundlegend absprechen sollte, so dass die Auseinan-



dersetzung in diesem Fall tatsächlich dazu führen konnte, eine der beiden Seiten aus dem zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs auszuschließen. Die Ausgangslage, in der sich der Mesmerismus mit der Diskreditierung Elliotsons seitens des University Hospitals befand, machte es allerdings schon zu Beginn auf lange Sicht höchst unwahrscheinlich, dass er jemals wissenschaftliche Anerkennung erhalten würde.

In der obigen Gegenüberstellung der verschiedenen Texte zum Mesmerismus werden die Merkmale deutlich, aufgrund derer ein Text bzw. der darin vertretene Ansatz als wissenschaftlich anerkannt wurde. Einerseits war gefordert, die Beobachtungen und Experimente detailreich darzustellen und protokollartig die als besonders wichtig erachteten Ereignisse zu referieren. Andererseits war aber auch gefordert, eine *nachvollziehbare* Beschreibung des medizinisch-experimentellen Vorgehens zu liefern. Folgt man den eher negativen Darstellungen im *Lancet*, werden die Magnetiseure der zweiten Forderung nicht gerecht. Sie würden verschiedenste Beobachtungen als gegeben darstellen, dem Leser aber keine konkreten Angaben machen, wie die Umstände des Experimentes und der Verlauf genau gewesen seien. Der von den Magnetiseuren häufig angebrachte Hinweis auf die ‚Nachgewiesenheit‘ erfüllt in diesem Sinne die Forderung nach der Wiederholbarkeit und Bestätigung der Experimente, entzieht sich aber gleichzeitig der Forderung, diese für den Leser eindeutig nachvollziehbar offenzulegen. Edgar Allan Poe verfährt genau auf diese Weise, wenn er in seinen Erzählungen sowohl die Bewiesenheit des Mesmerismus behauptet als auch, trotz des Berichtes über die Experimentverläufe, dem Leser (wenn er es denn als faktischen Bericht gelesen haben sollte) keine ausreichenden Angaben zur Reproduktion des Versuchs liefert.

### **6.2.2 Zwischen-Resümee II**

Zwar hatte man sich auch schon früher von religiöser Seite für den Mesmerismus interessiert – etwa von den Anhängern Swedenborgs schon Ende des 18. Jahrhunderts –, im betrachteten Zeitraum findet aber eine (mindestens) doppelte Fokusverlagerung statt: Die streng experimentell-wissenschaftliche Seite des Mesmerismus grenzt alle nicht-empirischen und nicht mit den bekannten Naturgesetzen nachvollziehbaren und erklärbaren Phänomene zugunsten der

Untersuchung der kontrolliert erforschbaren und reproduzierbaren Möglichkeiten aus. Dies findet in der *Erfindung* der Hypnose seinen deutlichsten Ausdruck.

Demgegenüber wird die Emphase der *Wahrheit des Mesmerismus* zu einer Art Glaubensbekenntnis. Die Magnetiseure sehen keine Notwendigkeit mehr, jeden einzelnen Versuch wirklich nachvollziehbar zu protokollieren, sondern entwickeln u. a. auch aus der Rezeption der deutschen Romantik und den früheren Magnetisierungsberichten ein Erklärungssystem, das sich fortlaufend selbst belegt. Anders formuliert könnte man interpretieren, dass ein immer wieder auf sich selbst verweisendes Mesmerismus-System entsteht.

Die Transzendenzerfahrungen im Sinne Knoblauchs rücken in dem hier untersuchten Zeitraum besonders deutlich innerhalb der Kommunikation über die den Tod überschreitenden Erfahrungen ins Blickfeld. Die vielleicht als typisch zu bezeichnenden Überschreitungen der Sinnesfähigkeiten, wie sie auch im romantischen Mesmerismus durchaus zu finden sind, bleiben in gewisser Weise die Grundlage der kommunizierten magnetischen Transzendenzerfahrungen. In Rezeption der *Ansichten der Nachtseite der Naturwissenschaft* sowie vor allem der *Seeress of Prevorst* wird der somnambule Zustand als dem Tod ähnlich angesehen. Auf diese Weise findet nicht mehr nur noch eine Kommunikation über im Alltag nicht zu überschreitende Grenzen statt, wie sich dies noch in den Phänomenen von Hellsicht, Fernsicht usw. ausgedrückt hat, sondern der Mesmerismus wird durch die Beschäftigung mit diesen Grenzphänomenen selbst zu einem solchen – und dies *sowohl* in der wissenschaftlichen Kommunikation als auch in den literarischen Texten. Der Tod als Übergang wird im Mesmerismus zur willentlich kontrollierbaren Grenze. Damit ist er nicht mehr nur eine Wissenschaft zur kontrollierten Erforschung des Transzendenten, sondern wird selbst zur Transzendenzwissenschaft in dem Sinne, dass in ihm selbst die Grenze liegt, die außerhalb des Mesmerismus nur durch das Ende des Lebens überschritten werden kann.

Die Ganzheitlichkeit drückt sich in dem Betrachtungszeitraum innerhalb der wissenschaftlichen Medizin zwar weiterhin durch einen Einbezug des ganzen Körpers und des Geistes der Patientinnen aus, bezieht sich aber darüber hinaus in einem eher religiösen Sinne auch auf die ganze Seele und das Leben vor *und* nach dem Tod. War es in E.T.A. Hoffmanns *Magnetiseur* noch der Tod, der die

magnetischen Verbindungen lösen konnte, so wird dieser bewusst herbeigeführte ‚Nahtodzustand‘ nun zum eigentlichen Ziel in der Anwendung des Mesmerismus.

Die durch religiöse Semantiken und Metaphern deutlich geprägte Kommunikation findet weiterhin innerhalb medizinischer Auseinandersetzungen statt, wobei die politischen Konsequenzen in Form wissenschaftlicher Diskreditierungen ein neues Niveau erreichen. Der Mesmerismus lässt sich in gewisser Weise als Wissenschaftsreligion wahrnehmen, da seine Anhänger sich konsequent einer wissenschaftlichen narrativen Struktur und Rhetorik bedienen, diese aber bekenntnishaft zuvor anerkannt und vertreten werden musste. Gleichzeitig öffnet sich die Grenze der Kommunikation hin zu einem breiteren Publikum, da (nicht nur) John Elliotsons *The Zoist* explizit auch ein medizinisch interessiertes Laienpublikum anspricht und erreichen will.

Die emphatische Prophezeiung einer neuen Ära der Menschheit, wie es etwa 1843 im *Zoist* geschieht, tritt drei Jahre später ein – wenn auch sicherlich anders als von den Magnetisuren erhofft: Der Schwefeläther verschafft der Medizin eine kontrollierbare Möglichkeit der Anästhesie; womit alle vagen und wenig abgesicherten Experimente mit Magnetisierungen bei Operationen (vor allem Amputationen) obsolet werden. Das zumindest aus Sicht der etablierten Medizin so gesehene letzte sinnvolle Anwendungsgebiet des Mesmerismus wird durch eine leichter kontrollierbare Methode ersetzt und zwingt die Magnetisuren dazu, sich umso deutlicher zum Mesmerismus zu bekennen oder diesen ebenfalls aufzugeben.

Bis zu diesem Zeitpunkt ist der Mesmerismus Teil der Entwicklung der medizinischen Wissenschaft und stellt sich nicht gegen die Formen der wissenschaftlichen Kommunikation. In dem Maße, wie der Mesmerismus selbst nun aber als Grenzüberschreitung in Erscheinung tritt, also selbst zum Verweis auf die Überschreitung des Alltags wird, zwingt ihn die wissenschaftliche Kausallogik, seine Grundlagen festzufahren. Den Mesmeristen wird es ab jetzt mehr und mehr unmöglich, innerhalb des Wissenschaftsdiskurses einen anerkannten Standpunkt zu vertreten, ohne ihre eigenen Grundlagen in Frage zu stellen. Die Erklärungen, die das komplex gewordene magnetische System bietet, sind in gewissem Sinne vollständig selbstreferenziell geworden: Das gesamte Leben *und* der Tod werden einbezogen; und in dieser umfassenden Ganzheitlichkeit wird der Mes-

merismus zum Transzendenzverweis im Sinne Knoblauchs. Es bleibt aber festzuhalten, dass er auch jetzt in der zeitgenössischen Perspektive in den Texten *nicht* als Religion dargestellt oder wahrgenommen wird. Auffällig ist auch, dass man sich verstärkt mit naturphilosophischen und religionsphilosophischen Themen auseinandersetzt und, wie es Robert Fuller einmal beschrieben hat, dass der Mesmerismus für die Intellektuellen ein Konzept außerhalb etablierter Religion bot, um sich mit diesen Themen auseinanderzusetzen. (Vgl. Fuller 2001: 24f)

Der Mesmerismus, wie er in den Texten repräsentiert erscheint, beschränkt sich nicht auf ein Milieu, denn es sind, wie sich durch Elliotsons *Zoist* beispielhaft zeigt, Männer *und* Frauen aus den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Schichten, die sich mit dem animalischen Magnetismus praktisch und literarisch auseinandersetzen. Die Unterscheidung wissenschaftlicher und religiöser Sprache ist dabei kaum eindeutig vorzunehmen. Der Mesmerismus als spirituelle Kommunikation über Transzendenz erfahrung bleibt nicht auf einen Bereich beschränkt, sondern die Mesmerismustexte (literarische und wissenschaftliche) überschreiten und entgrenzen die Felder Wissenschaft, Religion und Medizin.

Fast im wörtlichen Sinn wird das Selbst zu dieser Zeit in den Mesmerismustexten transzendiert. Der Magnetiseur befähigt die Somnambule oder den Somnambulen zur Überschreitung der Grenzen des eigenen Körpers und des eigenen Lebens und ermöglicht damit eine über die *normale* Wahrnehmung hinausgehende Sichtweise auf das Leben. Die Anklänge an ein *Neues Zeitalter* sind sehr deutlich und emphatisch: Der Mesmerismus wird nicht nur bezogen auf sich selbst und auf das jeweilige Individuum zum Verweis auf die Transzendenz, sondern mit Hilfe des Mesmerismus überwindet die Menschheit ihr derzeitiges scheinbar beschränktes Dasein, um sich in einem gemeinsamen Fortschritt neue noch unbekannte Möglichkeiten zu erschließen.

Folgt man dieser Interpretation, handelt es sich nicht allein um eine literarische Konstruktion des Mesmerismus als Wissenschaft, Medizin und Technik zur Kommunikation mit transzendenten Bewusstseinsformen, sondern gleichzeitig auch um eine religiös anmutende zeitgenössische Gesellschaftsutopie. Beispielsweise ließe sich die Behauptung der ‚Wahrheit‘ des Mesmerismus, in der Form wie sie in dem mesmeristischen Journal *The Zoist* vorkommt, als ‚Glaubensbekenntnis‘ deuten, wobei der gesamte Duktus des Eröffnungstextes des

ersten Bandes einer Ansprache entspricht, die ‚Ungläubige‘ und ‚Zweifler‘ ‚bekehren‘ soll. Tatsächlich wird das an einigen Stellen fast explizit getan, indem die Bekehrung des Saul von Tarsus als Metapher für die jetzt noch ‚Ungläubigen‘ verwendet wird. (Vgl. *Zoist* Vol. 1 [1843/1844]: 93f)

Die Beschreibungen der mesmeristischen Experimente, besonders auch in Verbindung mit der *Cerebral Physiology* und *Phrenology*, in denen die Krise der Patientin als ekstatische Trance mit konkreten körperlichen Äußerungen und Reaktionen beschrieben und dargestellt werden, spiegelt und konstruiert innerhalb der Narrationen gesellschaftliche Geschlechterrollenvorstellungen. Eine sexualisierende Komponente ist einerseits in Form von Diffamierungen der Magnetiseure (sowie später der Hypnotiseure) ablesbar, denen unterstellt wurde, die Wehrlosigkeit ihrer Patientinnen auszunutzen,<sup>254</sup> andererseits aber auch in Form von idealtypischen Verhaltensweisen: passiv-empfangende Weiblichkeit (Patientin) und aktiv-lenkende Männlichkeit (Magnetiseur). Hinzu kommen gleichzeitig häufig noch deutliche Statusunterschiede zwischen Magnetiseur und Patient, so dass die höheren gesellschaftlichen Positionen mit *Männlichkeit* und die niedrigeren mit *Weiblichkeit* assoziiert wurden bzw. werden konnten.<sup>255</sup>

Mesmerismus wird, um es noch einmal hervorzuheben, weder von den Vertretern noch von den Gegnern explizit als Religion konstruiert. In der zeitgenössischen Selbst- und Fremdwahrnehmung handelt es sich um einen *in der argumentativen Verwendung* als medizinisch und wissenschaftlich ernstzunehmenden sowie in der öffentlichen Wahrnehmung darüber hinaus als populär anzunehmenden oder abzulehnenden wissenschaftlichen Ansatz im Kontext der wissenschaftlichen Errungenschaften des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts. Es zeigt sich allerdings, dass der Mesmerismus zum Zeitpunkt der Analyse sehr deutlich mit religiöser Semantik vertreten werden sowie als Grundlage religiöser Welterklärung Anwendung finden konnte. In den dem

---

<sup>254</sup> „By far the most interesting of the cases which have yet occurred in the practice of animal magnetisers, are those in which the patients have been females, and pregnancy one of the results. This curious effect, at one time, made magnetising a highly popular operation.“ *Lancet* Vol. 12 (20. Juni 1829): 384.

<sup>255</sup> Mesmer selbst scheint dem noch entgegengesetzt gedacht zu haben, da er die Veranlagung zum Magnetisieren bei allen Menschen gleichermaßen gesehen hat. Nichtzuletzt ist damit auch die politische Brisanz verbunden, die seinem Ansatz schon zeitgenössisch zugesprochen wurde.

Mesmerismus entgegengesetzten Texten versuchte man recht emphatisch diesen aus der Medizin auszugrenzen. Da von den Mesmeristen behauptet wurde an Wunder grenzende Erscheinungen erklären und sogar hervorrufen zu können, musste sich die Medizin, wenn sie sich von religiösen und metaphysischen Vorstellungen lösen wollte, vom Mesmerismus lossagen.



## Intermezzo: Die Seherin von Prevorst

Mit der *Seherin von Prevorst*<sup>256</sup> von Justinus Kerner aus dem Jahr 1829 hat Edgar Allan Poe in seiner Erzählung *The Facts in the Case of M. Valdemar* einen Text rezipiert, der sowohl für den Mesmerismus als auch für den Spiritismus des 19. Jahrhunderts besonders einflussreich gewesen ist. Kerner hatte mit dem Buch seinen bis dato längsten Bericht über die Behandlung einer Somnambulen geschrieben. Es ist in der Form eines ärztlichen Protokolls über den Verlauf der Krankengeschichte seiner Patientin Friederike Hauffe gestaltet und berichtet dabei detailreich auch über die Visionen, die sie in ihrem andauernden magnetischen Zustand laut Kerner mitgeteilt hat. Für Heinz Schott kommt „Kerners faktographische Beschreibung jener Visionen, in denen der Friedrike Hauffe eine »innere Sprache«, sieben Sonnenkreise und das Verhältnis von Geist, Seele und Leib offenbar werden, [...] einer Ethnographie des Jenseits gleich.“ (Schott 2006: 78)

Die *Seherin von Prevorst* ist mehrfach neu aufgelegt worden und Justinus Kerner hat noch eine Reihe weiterer Schriften über Somnambule und somnambule Phänomene geschrieben, die auch im dritten Analysezeitraum dieser Arbeit (von 1845 bis 1857) einbezogen werden. Poe konnte auf die erste englische Übersetzung der *Seherin* zurückgreifen, während in Deutschland schon die vierte ergänzte und veränderte Auflage erschienen war. Das Buch stellt für den animalischen Magnetismus eine beispielhafte Geschichte dar, die schon zeitgenössisch international rezipiert wurde.<sup>257</sup> Kerners späteres Buch, *Die Somnambülen Tische* (1853)<sup>258</sup>, ist von Heinz Schott ebenfalls in einen internationalen Kontext gestellt worden, denn „[d]as Tischerücken kam aus Amerika als

---

<sup>256</sup> Justinus Kerner: *Die Seherin von Prevorst*. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere, Stuttgart 1829. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: Kerner *Seherin* Erster Theil (1829).

<sup>257</sup> „Mit der *Seherin von Prevorst* lag ein paradigmatischer Text vor, dessen Thesen bald als Stichworte und formelhaft wiederholte Begründungssätze in Büchern und Broschüren über somnambule Geisterseherinnen wiederkehrten. Aus dem chiliastisch interpretierten Somnambulismus als Vorschein der Utopie war ein schlichtes Werkzeug für den Kontakt mit einer den Naturgesetzen unterworfenen Geisterwelt geworden, in die das göttliche Licht nur noch als schwacher Schimmer drang.“ Sawicki 2002: 164–165

<sup>258</sup> Justinus Kerner: *Die Somnambülen Tische*. Zur Geschichte und Erklärung dieser Erscheinung, Ebner & Seubert, Stuttgart 1853. Im Folgenden zitiert als: Kerner *Tische* (1853).



»letzter Schrei« nach Europa, und Kerner nahm dazu Stellung.“ (Ebd.) Die *Seherin* wurde zeitgenössisch sehr unterschiedlich aufgenommen, was schon durch die Form der Veröffentlichung bedingt war: War es ein literarisches Werk oder doch ein wissenschaftlich ernstgemeintes Protokoll?<sup>259</sup>

Nach der Erstveröffentlichung hat die *Seherin* sehr emphatische Reaktionen hervorgerufen: „In seiner polemischen Kampfschrift *Mesmerismus und Belletristik in ihren schädlichen Einflüssen auf die Psychiatrie betrachtet* nennt beispielsweise der Psychiater Friedrich Bird, der seine junge Disziplin 1839 ganz am organologischen Modell orientieren will, Justinus Kerners *Seherin von Prevorst* abschätzig einen »medizinische[n] Roman« und spricht dem Buch damit jede Relevanz für den medizinisch-anthropologischen Diskurs ab.“<sup>260</sup> Bettina Gruber weist ebenfalls mit Bird darauf hin, dass Kerner mit seiner nicht eindeutig der Literatur oder der Wissenschaft zuzuordnenden Schrift zeitgenössisch diese heftige Abwehrreaktion hervorrufen konnte:

Bird nimmt einen klaren Standpunkt ein, wenn er die *Seherin* ein „phantastische(s) Opus, ein(en) medizinische(n) Roman“, in dem der Autor „Eßlöffel fliegen und Amulette tanzen“ läßt, nennt und Kerner zum Anlaß nimmt, die Fronten zwischen Medizin und Literatur prinzipiell abzuklären. Einmal spricht er der Literatur eine *psychohygienische* Funktion für den Arzt zu, der in ihr seine Phantasie austoben solle, um sich umso nüchterner seinen medizinischen Schriften widmen zu können. Zweitens – der gängige Ganzheitstopos – müsse er die Dichter auch kennen, um in seinem eigenen Fach Hervorragendes leisten zu können. Wenn er sich als Autor medizinischen Sujets zuwende, seien diese strikt „naturgetreu“ zu bearbeiten, andernfalls werde der Medizin geschadet. Deutlich ist der Versuch, die Psychiatrie als Feld mit definierter Eigenkompetenz zur Geltung zu bringen: Literatur wird als Konkurrentin in der Seelenkunde behandelt, die mehr Autorität genießt als die noch junge Psychiatrie und diese im Zuge ihrer Etablierung als Fach gefährdet. (Gruber 2000: 119; Hervorh. im Original)

Für die vorliegende Arbeit ist noch ein weiterer Aspekt an dem Buch interessant: Die Konstruktion des Verhältnisses zwischen Arzt und Patient. Wenn die *Seherin*, wie Sawicki es sagt, tatsächlich „formelhaft“ in Schriften über „som-

---

<sup>259</sup> Dass Kerner sich einer eindeutigen Zuordnung immer wieder entzog und dies auch selbst in seinen Schriften fast so gesagt hat, wird in Kapitel 7.1 noch einmal aufgegriffen.

<sup>260</sup> Jürgen Barkhoff: *Mesmerismus zwischen Wissenschaft und Narration. Pathogenes und curatives Erzählen bei E.T.A. Hoffmann*, in: Dietrich von Engelhardt – Hans Wißkirchen (Hgg.): *Von Schillers Räufern zu Shelleys Frankenstein. Wissenschaft und Literatur im Dialog um 1800*, Schattauer, Stuttgart 2006, S. 83–96, hier: S. 83–84.

nambule Geisterseherinnen“ (Sawicki 2002: 164f) wiedergekehrt ist, dann bilden die im Buch stilisierten Rollen von Magnetiseur und Somnambuler so etwas wie Rollenmodelle, die zumindest sehr bekannt waren und deshalb womöglich auch Einfluss auf spätere Rollenkonzeptionen innerhalb von Literatur und auch von wissenschaftlichen Texten haben konnten.<sup>261</sup>

Das Buch Kerners ist ein ausführlicher Bericht über die Behandlung Friederike Hauffes, die zeitgenössisch als Seherin von Weinsberg bzw. von Prevorst bekannt war. *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, wie der gesamte Titel lautet, ist in der ersten Ausgabe in zwei Teilen mit insgesamt 594 Seiten erschienen und hat damit auch zeitgenössisch einen ungewöhnlich großen Umfang. Bettina Gruber hat mit ihrer Habilitationsschrift *Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur* eine besonders umfassende und gründliche Arbeit zu Kerners Buch geschrieben. Sie enthält sich zu Beginn ihrer Ausführungen aber einer Zusammenfassung der gesamten Schrift und verweist unter folgenden Anmerkungen auf eine Inhaltsangabe aus *Kindlers Neuem Literatur Lexikon*: „Da der Text im folgenden unter allen möglichen Aspekten im Detail beleuchtet wird und sein Ganzes nirgendwo in Erscheinung tritt sei dem Leser hier eine knappste Zusammenfassung vorweg geboten. Zu diesem Zweck übernehmen wir die Variante eines gängigen Lexikons, die wir im Großen und Ganzen für gelungen oder zumindest nicht irreführend halten. Jene Punkte der Beschreibung, die problematisch sind und Anlaß zur Nachfrage geben könnten, werden in den Detailanalysen hinreichend Relief gewinnen.“ (Gruber 2000: 13) Gruber verweist auf einen Artikel in der Ausgabe des Lexikons von 1990, der sich aber auch in der Neuauflage von 2009 nicht geändert hat – außer dass Gruber nun selbst in den Literaturangaben des Artikels auftaucht.<sup>262</sup> Tatsächlich erweist sich die dortige Zusammenfassung als problematisch, da über die „Absonderlichkeiten“ Kerners, die sich in der

---

<sup>261</sup> In diesem Intermezzo wird in dieser Arbeit damit erstmalig am konkreten Beispiel die übergreifender angelegte performanztheoretische Perspektive (Kapitel 4.3) auf den Gegenstand angewendet. Das Intermezzo unterscheidet sich daher formal und strukturell von den Textanalysekapiteln.

<sup>262</sup> Vgl. Manfred Kluge: Die Seherin von Prevorst, in: Kindlers Literatur Lexikon, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Heinz Ludwig Arnold, Metzler, Stuttgart – Weimar 2009. Zitiert nach: Kindlers Literatur Lexikon Online: [www.kll-online.de](http://www.kll-online.de); 18.01.2012.

„Nähe von Geisterspuk und Dämonologie“ (Kluge 2009) befänden, ein doch recht abwertendes Urteil gefällt wird. Etwas nüchterner erscheint mir die Zusammenfassung wie sie in Anne-Marie Kortes Buch *Women and Miracle Stories* präsentiert wird:

*Persona dramatis* of this miracle story is Friederike Wanner, born as a forester's daughter in the small Souabian village of Prevorst in 1801. After marrying a distantly related merchant, Gottlieb Hauffe, at nineteen, this young woman began to suffer from high fever and daily recurring cramps. An illness started, which caused her to be in a so-called 'magnetic' or mesmeric trance state almost permanently until her death in 1829. The last three years of her life she was treated by the physician dr. Justinus Kerner, known for his previous success with so-called somnambulant patients. She came to live permanently in Kerner's own house. During this period, stories about her miraculous abilities spread widely, causing Friederike Hauffe to become known as 'the Seeress'. Kerner, who became more and more impressed by Friederikes phenomena, especially by her capacity to commune with spirits, took the opportunity to 'study' his patient intensively and to observe the occult *in concreto*. Soon after her death, Kerner published a detailed account of his observations and his experiments with Friederike Hauffe [...]. (Korte 2001: 23; Hervorh. im Original)

Kerner fasst in einem ersten recht kurzen Teil die Lebensgeschichte Friederikes bis 1827 zusammen und beginnt sehr früh die besonderen, magnetisch-somnambulen Zustände seiner Patientin zu beschreiben. Er protokolliert immer ausführlicher ihre ‚magnetischen Träume‘ sowie die von ihr beschriebenen Sonnen- und Lebenskreise und berichtet im zweiten Band über die Visionen und Vorhersagen seiner Seherin. Im ersten Band finden sich noch recht kurz gehalten Einträge wie der Folgende:

In einer Nacht träumte Frau H., sie sei durch ein Wasser gegangen und habe ein Stück faules Fleisch in den Händen getragen, da sei ihr Frau N. begegnet und habe sie ängstlich gefragt: was sie denn da mit dem Fleisch wolle? Sie erzählte diesen Traum, den wir nicht zu deuten wußten morgens. Sieben Tage nachher kam Frau N. mit einem toten, schon in Verwesung übergegangenen Kinde nieder. (Kerner *Seherin* Erster Theil [1829]: 155)

In den von Kerner im zweiten Teil protokollierten ‚Thatsachen zu Weinsberg‘ gehen die Berichte dagegen über mehrere Seiten. Er beschreibt darin die Vorhersagen, Visionen und auch Geisterkontakte Friederikes. Diese insgesamt über 20 Berichte umfassen mehr als 150 Seiten (vgl. Kerner *Seherin* Zweiter Theil

[1829]: 70ff), auf denen zum Teil über Tage und Wochen hinweg wiederkehrende Träume und Visionen über Vorfälle und Personen beschrieben werden, die Friederike nicht gekannt habe.

Kerner berichtet aber nicht nur über ihre Visionen, sondern auch über seine eigenen. Zum Beispiel schreibt er am Ende des Buches: „In der Nacht ihres Todes, ich vermuthete ihren Tod noch nicht im Mindesten, sah ich sie im Traume wie ganz genesen mit zwei anderen weiblichen Gestalten gehen. Morgens ward mir die Kunde von ihrem Tode.“ (Kerner *Seherin* Zweiter Theil [1829]: 263)

Grubers Habilitation zeigt eindrücklich, dass ganze Studien allein der Seherin von Prevorst gewidmet werden können – ohne das Buch und seine Kontexte erschöpfend besprechen zu können. Für die vorliegende Arbeit stellt Kerners Schrift einen wichtigen Kontext dar, weil er zeitgenössisch und auch in späterer historischer Forschung sehr breit wahrgenommen worden ist. Um aber hier nicht zu weitschweifende Untersuchungen vorzunehmen, wird das Augenmerk ausschließlich auf die Konstruktion des Verhältnisses von Arzt und Patientin gelegt.

Wie sie es selbst schreibt, hat sich Bettina Gruber mit dem ‚romantischen Magnetismus‘ (vgl. Gruber 2000: 126) beschäftigt und sieht in Kerner einen eindeutig romantischen Magnetiseur, der sich emotional nicht von seiner Patientin distanziert, wie es für einen emotionslosen Analytiker zeitgenössisch möglicherweise erwartbar wäre. (Vgl. ebd.: 84–85) Sie kritisiert, dass bisherige Forschung, darunter auch Jürgen Barkhoff in *Magnetische Fiktionen*, ein Machtverhältnis konstruiert hätten, in dem immer der Magnetiseur der Kranken überlegen gewesen wäre. (Vgl. ebd.: 89–90) Statt dessen sieht sie ein ‚interaktives Spiel‘: „Das Spiel von Magnetiseur und Patientin ist ein anderes und die gegenseitige Abhängigkeit der involvierten Partner erreicht verwirrende Ausmaße.“ (Ebd.) Sie kommt sogar zu dem Schluss, dass „[d]as wesentliche Charakteristikum dieser romantischen Variante des Magnetismus [...] geradezu die *Machtübernahme des Patienten*, zu deren Komplizen sich der Arzt macht“ sei. „Zunächst geht schon die Initiative zur magnetischen Behandlung des Öfteren von der Patientin oder ihrer Familie aus“ (Ebd.).

Aufgrund der Überlegungen zur Wahrnehmung der Interaktionsrollen (vgl. Kapitel 4.3) müssen sowohl Grubers als auch die allgemeineren nicht nur auf

die Seherin von Prevorst bezogenen Aussagen Barkhoffs und auch Heike Scheuerbrandts relativiert werden. Scheuerbrandt vertritt vermutlich die differenzierteste Perspektive, da sie zunächst einmal nicht von den Texten auf die verschiedenen sozialen Rollen der Akteure schließt, sondern allein feststellt, dass es sich um die Geschichten von (männlichen) Ärzten handelt. (Vgl. Scheuerbrandt 1997: 99) Jedwede eingenommene machtvolle oder machtlose Position sei von dem Magnetiseur in seinem Bericht arrangiert. Die Macht liege also entgegen Grubers Annahme doch wieder beim Magnetiseur, da jede Aussage der Patientin nicht nur redaktionell durch ihn gefiltert würde, sondern eigentlich seiner Wahrnehmung und Umsetzung entspreche.

Nun erscheint die beschriebene Konstellation in der *Seherin von Prevorst* (die Patientin schreibt ihrem Arzt die Behandlungsweise vor) als der üblichen Wahrnehmung des Verhältnisses von Arzt und Patient zuwider zu laufen. Die Selbstverordnungen Friederikes konnten sowohl homöopathisch sein oder nur Gebete umfassen, aber auch komplexer ausfallen:

Das Hauptbestreben des Innern der Frau H., um ihren Zustand zu bessern, ging immer, besonders so oft ein Gefäßleiden, ein fieberhafter Zustand sich einstellte, auf Hervorrufung heftiger Krämpfe, die dann immer eine wohlthätige Krise verursachten und das Gefäßleiden hoben.

Dazu bediente sie sich oft heftiger Mittel. So verordnete sie sich einmal, als ein fieberhafter Zustand bei ihr eingetreten war, man solle ihr, sobald sie eine Stunde lang ohne Krampf sey, ihre Finger in einen halben Schoppen Essig tauchen, in dem drei Lorbeerblätter und ein Stahl sey, worauf jedesmal sich ein eine halbe Stunde langer Krampf einstellte. Dieß mußte von Morgens sieben Uhr bis Abends sieben Uhr fortgesetzt werden. Sobald sie eine Minute lang den Finger in diesem Essig hatte, fühlte sie zuerst Krämpfe im Unterleib und Kreuz, nachher kam ein Druck im Kopf und dann Schlaf, und hierauf brachen jedesmal die fürchterlichsten allgemeinen Krämpfe aus. Das Fieber wich, aber der durch die Fingerspitzen eingesogene Essig theilte sich auch dem ganzen Körper mit, sie bekam Durchfall. Der Essig, sagte sie, wirke auf mein Blut, der Stahl auf meine Nerven, und die Lorbeerblätter erhalten das Hellsehen. (Kerner *Seherin* Erster Theil [1829]: 184)

Auch unterstützen viele ähnliche frühere und zeitgenössische Berichte diese im Mesmerismus häufig *beschriebene* Rollenumkehrung. Damit stilisiert aber vermutlich der Arzt sich selbst bzw. seine Erkenntnisse und Beobachtungen in Bezug auf den medizinischen oder wissenschaftlichen Kontext, in dem er den Bericht veröffentlicht. Die magnetische Behandlung erscheint in seiner Darstellung als eine intuitiv richtige und nicht von konventioneller Erfahrung abhängige

Heilmethode. Die Funktion der ‚Machtübernahme‘ der Patientin in der beschriebenen Behandlung bestünde damit sowohl intratextuell als auch im Kontext von wissenschaftlichen Auseinandersetzungen über den Mesmerismus darin, dass die Patientin als unvoreingenommene Zeugin und als wissenschaftlich Ungebildete die Natürlichkeit und damit Überlegenheit des Mesmerismus über die konventionellen Heilmethoden belege und bewiese.

Auf diese Weise gelesen transportiert auch Kerners *Seherin* vor allem stereotype Rollenvorstellungen. Hanegraaff interpretiert, dass Friederike keine andere Wahl gehabt hätte als entweder zu der „stupid and mind-numbing existence“ (Hanegraaff 2001: 234) zurückzukehren, die die Gesellschaft von ihr erwarten hätte (vgl. ebd.) oder aber in ihre somnambule Welt zu flüchten. Ganz so beschränkt waren die Rollenerwartungen zeitgenössisch mit Sicherheit nicht, aber das Machtverhältnis war eindeutig, wie auch die programmatischen Schriften zum animalischen Magnetismus und die dort zugeschriebenen Rollen vom Mann als willensstarken Magnetiseur und von der Frau als passiv-empfindlicher Somnambule immer wieder belegen. Damit passiert – zumindest in der Konstellationen wie sie auch in Kerners *Seherin* nicht anders dargestellt ist – in verschriftlicher Form das, was man als soziale Performanz im Sinne Judith Butlers (vgl. Butler 2002 [1988]: 312–313) auffassen kann und was Sawicki so beschreibt: „Die gesellschaftlich herrschenden Geschlechtsstereotypen und Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen wurden in den praktizierten Ritualen symbolisch reproduziert.“ (Sawicki 2002: 166–167)

Magnetische Behandlungen hat Bettina Gruber mit Experimenten verglichen, die vor Zuschauern und Zeugen ausgeführt werden, die für die Wissenschaftlichkeit und Realität der vorgenommenen Praktik sowie der aufgetretenen Phänomene mit ihrem gesellschaftlichen Status einstehen würden. (Vgl. Gruber 2000: 94–95) Diese Beobachtung lässt sich schon anhand der bisherigen Analysen der vorliegenden Arbeit bestätigen. Die Metapher eines Gerichtsverfahrens, bei dem nicht die Fakten, „sondern lediglich die Aussagen derjenigen evaluiert werden, die bestimmte Wahrnehmungen gemacht haben“ (Ebd.) erscheint mir ebenfalls sehr passend. Dazu passt, dass Kerner in den *Thatsachen zu Weinsberg* eine große Anzahl von Fällen anführt, die von verschiedensten Personen bestätigt werden. (vgl. Kerner *Seherin* Zweiter Theil [1829]: 70ff) Grubers Interpretation, dass sich die Magnetiseure aufgrund dieser Art des Nach-

weises von Faktizität und Wissenschaftlichkeit leicht zu „Märtyrern der Wissenschaft“ (Gruber 2000: 95) hätten stilisieren können, ist hingegen etwas zu relativieren. Sie behauptet dies aufgrund der Annahme, dass es schon zeitgenössisch auf die Reproduzierbarkeit von Experimenten – auch ohne Publikum – angekommen wäre. (Vgl. ebd.) Die Analysen der ersten beiden Zeiträume legen hingegen eher nah, dass sich die Magnetiseure mit ihrer Art der Darstellung zumindest im ersten Drittel des Jahrhunderts nicht so weit außerhalb der üblichen zeitgenössisch-wissenschaftlichen Argumentationsweisen befunden haben. Auf längere Sicht, bis ins mittlere und späte 19. Jahrhundert hinein, wird man Gruber aber sicherlich zustimmen können.

Im Kontext von Zeugenschaft wird noch ein weiterer Aspekt von Kerners Geschichte deutlich: Die Stilisierung Friederike Hauffes als religiöse Seherin.

Der gemeinsame Nenner besteht in der Fähigkeit zum „Rückzug ins Innere“, ein Zustand, in dem diese Personen vor jeder Nachstellung sicher im Raum ihrer Visionen weilen und der sich – das ist die Pointe der Argumentation – vom Somnambulismus nicht unterscheidet. [...] Friederike Hauffe stellt das lebende Bindeglied zu einer versunkenen Zeit der Frömmigkeit dar, in welcher der Glaube sich unmittelbar eindrucksvoll zu äußern vermochte. (Gruber 2000: 19)

Die Seherin wurde schon zeitgenössisch mit Religiosität in Verbindung gebracht, diese Kontextualisierung stellt also keine Interpretationsleistung dar. Das Umfeld in dem sich Kerner bewegt ist pietistisch geprägt. (Vgl. ebd.: 189) Dies ist für die vorliegende Arbeit als Verweis interessant, da der Mesmerismus zeitgenössisch somit auch in die Nähe traditionell-religiöser Frömmigkeit gerückt werden konnte. Durch wen diese religiöse Wahrnehmung zustande gekommen ist, ist rückblickend allerdings schwer zu sagen. Hanegraaff, der die Geschichte als *Wundergeschichte* („Miracle Story“) liest und versucht „‘myth’ from ‘reality’“ (Hanegraaff 2001: 219) zu trennen, ist sich der Probleme eines solchen Vorgehens bewusst. Sein Fazit ist, dass es der Mythos war, der Friederike zur Seherin gemacht hat – und nicht umgekehrt: „And even more importantly, it may make us aware of a universal phenomenon of extreme importance: that of real people being overtaken – even swallowed – by the myths of their own (and other’s) making, so that they may end up living their own myth. This, I suggest, is what happened with the woman who was born as Friederike Wanner but died – and achieved immortality – quasi-anonymously, as ‘The Seeress of Prevorst’.“ (Hanegraaff 2001: 219)

Die Komplexität der Zusammenhänge ist damit sicherlich nicht ganz erfasst. In einer allgemeineren Perspektive, die aber auch für ein Verständnis der Darstellung der somnambulen Seherinnen im Kontext von je zeitgenössischer Religiosität gelten kann, sind verschiedene Interpretationen möglich. Anne-Marie Korte weist etwa darauf hin, dass die Frauen, deren Wundergeschichten erzählt werden, möglicherweise einfach Anerkennung erzielen wollten.

They do this by presenting 'their' miracles in a way which is acceptable (to the dominant culture at least). At the same time, these women may also use the miracles to put their own problems, expectations and (religious) views on the public agenda. This duality may be present in texts both by women and about women. (Korte 2001: 14–15)

Damit ist aber keineswegs gemeint, dass es für Frauen allein in religiöser Form möglich war Anerkennung zu erhalten – und auch die Stereotype der autonomielosen Frauen werden von Korte in Frage gestellt. Die umrissene Konstellation des Verhältnisses von Arzt und Patientin, wie es für Kerners Darstellung schon unterschiedlich – sich zum Teil auch widersprechend – gedeutet wurde, lässt sich nicht endgültig bestimmen: Die Rolle der Frauen war in Mesmerismustexten genauso wenig klar festgelegt, wie sie es in der je zeitgenössischen Kultur waren. Die Rollenvorstellungen, wie sie in der Regel von den Magnetiseuren in die Somnambulen *hineingeschrieben* wurden und wie es auch Justinus Kerner in der Seherin von Prevorst macht, dürfen deshalb nicht als außertextuelle Tatsachen – aber vielleicht als textförmig kommunizierte soziale Performanzen angesehen werden. Dabei waren es allerdings, und dass muss immer bedacht werden, nicht die Frauen selbst, die ihre Rollen reproduzierten, sondern nahezu immer die Ärzte und Magnetiseure, die dies nicht selten anhand von Berichten aus zweiter Hand getan haben.





## 7. Textanalysen: 1845–1857 und 1887–1909

### 7.1 Mesmerismus in Deutschland zwischen 1845 und 1857

In Einzelheiten des Neuen Testamentes des Mesmerismus einzugehen, welches den Titel führt: „*Untersuchungen über den Magnetismus und damit verwandte Gegenstände*“, möchte wohl nicht minder fruchtlos sein, als es wenigstens mir unmöglich sein würde, dabei nicht in unparlamentarische Redensarten auszubrechen. Von allen den Fabeln aber, die Hr. Freih. v. REICHENBACH entwickelt, ist mir, ich nehme keinen Anstand es zu sagen, die unbegreiflichste, wie er in jedem Augenblicke des Niederschreibens dieses eben so abgeschmackten als voluminösen Romans, denselben ins Feuer zu werfen sich glücklich hat enthalten können.

Dr. E. du Bois-Reymond

Die Fortschritte der Physik im Jahre 1845 [1847], S. 522

In den 1840er und 1850er Jahren wird auch in Deutschland ein weiteres Mal öffentlich über den Mesmerismus diskutiert. Die ablehnenden Haltungen von Seiten universitärer Wissenschaftler scheinen, wie das obige Zitat suggeriert, deutlicher und endgültiger geworden zu sein. Dennoch gibt es weiterhin Vertreter des Mesmerismus die diesen, wenn schon nicht als anerkannte Wissenschaft, dann aber doch als funktionierende Anwendungspraxis zur Heilung sowie als Hinweis auf möglicherweise noch nicht erforschte Naturgesetze verstanden wissen möchten. *Die Seherin von Prevorst* erweist sich als eine Art Schnittstelle zwischen den Auseinandersetzungen wie sie in England bis etwa 1845 und in Deutschland ab etwa 1845 stattfinden. In England erscheint in eben diesem Jahr die erste englische Übersetzung des Buchs von Justinus Kerner und in Deutschland 1847 die vierte („vermehrte und verbesserte“<sup>263</sup>) Auflage. Mit

---

<sup>263</sup> So wurde es etwa in der Allgemeinen Augsburger Zeitung angekündigt. Die *Allgemeine Zeitung* (zuvor: *Neueste Weltenkunde*) war eine im 19. Jahrhundert in Deutschland verbreitete Tageszeitung, die ausführlich auch über internationale Ereignisse berichtete. Beigelegt war in ungefähr regelmäßigen Abständen eine sogenannte ‚Außerordentliche Beilage‘ mit weiterführenden und nicht tagesaktuellen Themen. *Allgemeine Zeitung*, hg. von Johann Friedrich von Cotta; zuerst als *Neueste Weltenkunde* in Tübingen (1798–1803); von 1807 bis 1890 als *Allgemeine Zeitung* in Augsburg; ab 1890 in München. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: *Allgemeine Zeitung* 95 (5. April 1847). Zu zeitgenössischen Werbeanzeigen für Kernes Buch *Die Seherin von Prevorst* vgl. beispielsweise *Allgemeine Zeitung* 29 (29. Januar 1847).

*Franz Anton Mesmer aus Schwaben*<sup>264</sup> hat Kerner 1856 eine der ersten Biographien Mesmers verfasst und im *Bilderbuch aus meiner Knabenzeit*<sup>265</sup> beschreibt er wie er selbst zum Magnetismus gekommen ist.

Eine breitere öffentliche Aufmerksamkeit bekommt der Mesmerismus ab Ende 1846 durch die Berichte und Publikationen zur Erfolgreichen Anwendung des Schwefeläthers als medizinisches Narkosemittel. Etwa gleichzeitig mit vielen Berichten über die verschiedensten Experimente und Operationen mit Hilfe des Schwefeläthers<sup>266</sup> wird u. a. in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung (Augsburg) vom 5. April 1847 über den *Magnetismus als Schmerzstiller* berichtet. Es wird von einem Dr. James Esdaile berichtet, der in *Calcutta* scheinbar mittels des animalischen Magnetismus seine Patienten in einen schmerzunempfindlichen Zustand versetzen konnte. Auf diese Weise habe er für die Patienten normalerweise sehr schmerzhaft Operationen schmerzfrei durchführen können. Tatsächlich scheint sich der Redakteur nicht ganz klar zu sein, ob es sich hier nicht auch um eine Schwefelätheranwendung handeln könnte. In einer Fußnote zu dem Artikel heißt es:

Wir finden diese interessante Mittheilung in den neuesten Reisebriefen von T. Dr. v. D., aus denen wir unsern Lesern schon so vielfache Auszüge zu geben uns freundlich in Stand gesetzt sahen. Zu der Zeit wo der Brief abgefaßt wurde, hatte man in Deutschland noch kaum eine Spur von der Narkose durch Schwefeläther. Sollte die Kunde davon rascher von Amerika nach Ostindien gelangt sein, und dieses Mittel seinen Theil haben an den hier geschilderten Operationen? Aber der Hr. Correspondent sagt ausdrücklich, der Entdecker betreibe die Sache seit andert-halb Jahren, und eine Commission von Aerzten habe die Versuche beobachtet. (Beilage zur *Allgemeinen Zeitung* 95 [5. April 1847])

---

<sup>264</sup> Justinus Kerner: *Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus. Erinnerungen an denselben, nebst Nachrichten von den letzten Jahren seines Lebens zu Meersburg am Bodensee*, Literarische Anstalt, Frankfurt a. M. 1856. Im Folgenden zitiert als: Kerner *Mesmer* (1856).

<sup>265</sup> Justinus Kerner: *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit. Erinnerungen aus den Jahren 1786 bis 1804*, Vieweg, Braunschweig 1849. Im Folgenden zitiert als: Kerner *Bilderbuch* (1849).

<sup>266</sup> Vgl. dazu etwa Victor Wicotaus Kronser: *Der Schwefel-Aether. Seine chemische Bereitung, Eigenschaft und Anwendung, nebst ausführlichem Berichte der ersten und interessantesten in Wien u. a. O. damit gemachten Versuche bei Operationen und in verschiedenen Krankheitsfällen, sowie über deren Verlauf und Nachbehandlung*, Jasper, Hügel & Manz, Wien, 1847, S. 42ff.

Es finden sich 1847 in den überregionalen Zeitungen auch schon Werbeanzeigen für ‚Aether-Apparate‘, mit deren Hilfe besonders „Medicinae-Doctoren, Operateurs und Zahnärzte“ „bei schmerzhaften Operationen den Leidenden in einen empfindungslosen Zustand“ versetzen können (etwa in: *Allgemeine Zeitung* 43 [12. Februar 1847]). Durch den erwähnten Artikel herausgefordert, reagieren sowohl Justinus Kerner als auch der Arzt und Magnetiseur Joseph Ennemoser (1787–1854) am 7. und 10. April mit Kommentaren, die ebenfalls in der Allgemeinen Zeitung veröffentlicht wurden. Ennemoser war bekannt, da er mehrere Bücher zum Magnetismus und auch eine Abhandlung über die im 19. Jahrhundert so schwer zu behandelnde Cholera geschrieben hatte.<sup>267</sup> Zu den Büchern über den Magnetismus zählen: *Der Magnetismus in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1819)<sup>268</sup>, *Der Magnetismus im Verhältnis zur Natur und Religion (mit einem Anhang über das Tischrücken)* (Stuttgart 1842)<sup>269</sup> und *Anleitung zur Mesmerischen Praxis* (Stuttgart 1852). Die Nähe zu psychischen und spiritistischen Phänomenen (wie etwa zum Tischrücken) wird in diesem Zeitraum nicht nur durch Ennemosers Schriften deutlich, sondern beispielsweise auch durch das Buch *Über den Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt* (1857) von Carl Gustav Carus (1789–1869).<sup>270</sup>

Neben diesen in der Öffentlichkeit bekannten Ärzten und Schriftstellern hat sich auch Karl von Reichenbach in seinen Veröffentlichungen mit dem animalischen Magnetismus auseinandergesetzt. Seine *Od*-Theorie wollte er allerdings vom Mesmerismus unterschieden wissen, was er besonders deutlich in seinen *Odisch-magnetischen Briefen* (1852)<sup>271</sup> zum Ausdruck gebracht hat. Darin legt er die Verschiedenheiten dieser beiden Ansätze und die Grundlagen seines Ods

---

<sup>267</sup> Letztere hat er während der Epidemie um 1830/1831 verfasst und 1848, aufgrund eines erneuten Ausbruchs, erweitert und neu aufgelegt: *Was ist die Cholera und wie kann man sich vor ihr am sichersten verwahren? Nebst Angabe der bewährtesten Heilung derselben* (1. Auflage 1831, 2. Auflg. Stuttgart 1848).

<sup>268</sup> Ab der 2. Auflage mit dem Titel: *Geschichte des thierischen Magnetismus*, Band 1 *Geschichte der Magie*, Leipzig 1844.

<sup>269</sup> Im Folgenden zitiert als: Ennemoser *Verhältnis* (1842).

<sup>270</sup> Carus ist sowohl als Arzt als auch als Schriftsteller und Künstler in Erscheinung getreten. Bekannt ist z. B. Carl Gustav Carus: *Neun Briefe über Landschaftsmalerei*. Geschrieben in den Jahren 1815–1824. Zuvor ein Brief von Goethe [an Carus] als Einleitung, *Fleischer*, Leipzig – Weimar 1831.

<sup>271</sup> Karl Ludwig von Reichenbach: *Odisch-magnetische Briefe*, Cotta, Stuttgart 1852. Im Folgenden zitiert als: Reichenbach *Briefe* (1852).

dar. Im Gegensatz zu seiner Selbstdarstellung wurde Reichenbach und auch die Od-Theorie von der allgemeinen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit dennoch im Kontext des Mesmerismus wahrgenommen – wie sich ja auch schon an der Rezeption durch James Braid gezeigt hat. (Vgl. Kap. 6.2.1.2)

Nicht nur das obige Zitat von Emil Heinrich du Bois-Reymond (1818–1896) verdeutlicht wie wenig akzeptiert der Mesmerismus innerhalb der universitären Wissenschaften in dem betrachteten Zeitraum allgemein war. Auch durch die Aussagen der Vertreter des animalischen Magnetismus selbst erschließt sich dies. Justinus Kerner schreibt 1856 im Vorwort zu seiner Mesmerbiographie:

Für eigentliche Gelehrte werden diese Blätter nur wenig Neues enthalten, aber seine Schriften sind nicht mehr im Buchhandel zu finden, auch in Bibliotheken nur noch selten vorhanden. Oft machte ich auch schon die Erfahrung, daß sogar sonst Gebildete Mesmer kaum dem Namen nach kannten oder mit Achselzucken und Verachtung von ihm sprachen als wäre er ihnen gar wohl bekannt, aber wie? (Kerner *Mesmer* [1856]: VI)

Dass es gerade Justinus Kerner war, der sich für den Mesmerismus eingesetzt hat, lässt vermuten, dass es zu einem literarischen und somit aus den wissenschaftlichen Diskursen völlig verdrängten Thema geworden ist. Für Carl Gustav Carus erscheint der Mesmerismus hingegen zumindest in der Rezeption in der Psychologie auch in Deutschland eine wichtige wissenschaftliche Rolle zu spielen. Beide, sowohl Kerner als auch Carus, werden in der Forschung als Romantiker bezeichnet. Der Mesmerismus würde in Deutschland damit in einem ähnlichen literarischen und naturphilosophischen Kontext bleiben wie auch schon in den Jahren vor 1825.

## **7.1.1 Wahrheit und Dichtung**

### **7.1.1.1 Die Erinnerungen von Justinus Kerner**

„Der Inhalt dieser Blätter kann keine Lebensgeschichte Mesmer’s umfassen, eben so wenig eine, für die Wissenschaft geschriebene Darstellung und Kritik seiner Entdeckung und Lehre seyn.“ (Kerner *Mesmer* [1856]: V) Mit diesen Worten macht Justinus Kerner deutlich, dass er sich ganz allein auf die Darstellung der von ihm zusammengestellten Zeugnisse Mesmers berufen möchte und – zumindest explizit – keine Interpretation des Lebens und der Lehre Mesmers präsentieren möchte. Die Emphase liegt auf der Präsentation der ‚Wahrheit‘,

wie er es auch ganz ähnlich schon im *Bilderbuch aus meiner Knabenzeit* programmatisch geschrieben hatte:

So licht im Gedächtnisse stehend, gab ich diese Bilder oder Erlebnisse meiner Knabenzeit auch in ihrer reinen Wahrheit ohne eine poetische Ausschmückung, und ich ließ mir letztere nur einmal auf einem Blatte zu Schulden kommen, was ich daselbst, um den Leser nicht zu irren, bemerkte.

Man erwarte also auf diesen Blättern keine Dichtungen (keine Dichtung und Wahrheit, keine Reiseschatten), sie enthalten ungeschmückte und wahre Erlebnisse; auch bemerke ich noch, daß diese Blätter ganz so wie sie abgedruckt sind, schon vor drei Jahren, also lange vor all den neuen politischen Umwälzungen, ohne alle politische Absicht niedergeschrieben wurden. (Kerner *Bilderbuch* [1849]: VII)

In der Biographie spricht sich Kerner von jedem wissenschaftlichen Anspruch frei, ganz anders sieht es in seiner Schrift *Die Somnambülen Tische* aus. Dort schreibt er:

Was die in diesen Blättern versuchte Erklärung dieser Phänomene durch eine höhere, seelischere Naturpotenz als Elektrizität und Galvanismus, betrifft, so stammt solche aus dem innern Fühlen und Schauen eines noch in enger Naturverbindung gestandenen fremden, tiefen, magnetischen Lebens, einer Quelle, die oft zu Naturgemäßerem führt, als der gelehrteste Menschenkopf, wobei ich aber nicht behaupte, es sei dadurch anderer Erklärung dieser Phänomene auf dem Wege der Wissenschaft kein Raum mehr gegeben. Es ist auch wohl zur Bildung von Theorien über sie die Zeit ihrer Erscheinung und ihrer Beobachtung noch zu kurz und jeder neue Versuch kann neue Erscheinungen und mit ihnen neue Theorien bringen. Jene Phänomene sind sehr zarter Natur, haben noch nicht die Feuerprobe hochwissenschaftlicher Physiker und Chemiker (!!!) [sic] erstanden; doch, sollten sie auch unter solchen in Rauch aufgehen, oder wie Seifenblasen zerplatzen und alle Tageblätter schreiben: „Die Nichtexistenz der Phantome des Tischerückens und Tischeklopfens ist erwiesen,“ ich würde demungeachtet, kraft eigener vielfältiger Erfahrungen sagen und schreiben:

„Jene Erscheinungen sind dennoch in der Natur vorhanden und spätere Zeit wird noch den Glauben an sie rechtfertigen.“ (Kerner *Tische* [1853]: XV–XVI)

In den *Somnambülen Tischen* präsentiert Kerner seine eigenen und andere beglaubigte Erfahrungen und Beobachtungen. Dazu im Gegensatz möchte er sich in seiner Mesmerbiographie auf die überlieferten Briefe und Schriften von Mesmer und dessen Zeitgenossen berufen. In gewisser Weise stellt sich Kerner in seine Texten als ein reiner Mesmer-Anhänger dar, denn er beruft sich (zumindest in seinen programmatischen Formulierungen) ausschließlich auf eben dessen Schriften. Alle späteren Ansätze, Aussagen und Theorien zum animal-

schen Magnetismus sieht er als davon verschieden und weniger ‚klar‘ als Mesmers eigene an. (Vgl. Kerner *Mesmer* [1856]: VI). An verschiedener Stelle weist er auf den Unterschied zwischen Puységurs Somnambulismus und Mesmers Magnetismus hin, womit er alles über die eigentliche Heilwirkung der magnetischen Behandlung hinausgehende vom animalischen Magnetismus abgegrenzt wissen möchte:

Will man diesen Zustand aber, wie schon noch zu Mesmer's Zeiten geschah, zu andern Zwecken als für den Nutzen des Kranken, z. B. zur Angabe für Heilmittel für andere Personen, zu Prophezeihung und zu Lug und Trug, wie jetzt so häufig in Paris geschieht, anwenden; so geräth man dadurch allerdings auf Irrwege und diese Ansicht auch veranlaßte den ruhigen, klaren Mesmer, den Somnambulismus als zu einem magnetischen Heilverfahren nicht gehörend anzusehen. (Kerner *Mesmer* [1856]: 80)

Die nach seiner Wahrnehmung häufig geäußerte falsche Zuordnung und Zuschreibung des Phänomens des Somnambulismus zu Mesmer sieht er darin begründet, dass Mesmers Schriften früher selten selbst herangezogen worden wären:

[M]an nahm sich nicht die Mühe, seine (im Buchhandel und in Bibliotheken selten gewordenen) Schriften nachzulesen, sondern immer schöpfte Einer wieder seine Worte aus dem Buche eines Andern, und da diejenigen Schriften, die gegen Mesmer's Lehre der gelehrte Unverstand schrieb, so zahllos waren, so wurden solche auch mehr ausgeschrieben [sic] und wiederholt, was mit Mesmer's eigenen Schriften, von denen ein großer Teil selbst nicht einmal in den Buchhandel kam, nicht so geschah. (Kerner *Mesmer* [1856]: 81)

Seine eigene Person und Perspektive nimmt Kerner rhetorisch völlig zurück und stilisiert sich ausschließlich zum Sprachrohr und Vermittler Mesmers: „Ich will und kann also, noch einmal gesagt, diese Blätter nicht als eine Schrift von mir ansehen, rechne mir auch hier kein Verdienst an, als die Mühe der Auftreibung und Aneinanderreihung zu jenem meinem Zwecke, von nicht Bekanntem oder ganz Vergessenem.“ (Kerner *Mesmer* [1856]: VI)

Auch wenn er sich von einem wissenschaftlichen Anspruch losgesagt hat, führt er doch relativ genau an welche Hinterlassenschaften Mesmers er an sich bringen und in der Lebensdarstellung verwenden konnte; darunter sind

1) Einige Originalbriefe Mesmer's. 2) Mehrere von Mesmer's Hand in französischer Sprache geschriebene Fragmente aus seiner, von Wolfart ins Deutsche übersetzten Schrift: „Mesmerismus, System der Wechselwirkungen, etc. Berlin 1814.“

3) Ein von seiner Hand in deutscher Sprache geschriebenes Fragment über seine Entdeckung und Lehre. 4) Einige in französischer Sprache geschriebenen Fragmente über Aehnliches, vom Jahre 1780. [...] 6) Eine Reihe von Briefen des Professors Wolfart an Mesmer, eine Vollmacht für Wolfart von Hufeland, bei Gelegenheit der Sendung Wolfarts an Mesmer ausgestellt.“ (Kerner *Mesmer* [1856]: 5)<sup>272</sup>

Im Gegensatz zu seinem eigenen, keine Wissenschaftlichkeit beanspruchenden Standpunkt stellt er, indem er sich auf die Unterzeichner des Diploms Mesmers beruft, diesen als zeitgenössisch wissenschaftlich zunächst anerkannt, dann aber unrechtmäßig verkannt dar.

Unter Mesmer's Diplom liest man neben den anderen damaligen Professoren der Universität Wien mit besonderem Interesse die eigenhändige Unterschrift G. van Swieten's, des alten vortrefflichen Schriftstellers und Lehrers der Arzneikunde und Leibarztes der Kaiserin Maria Theresia. Dieses Diplom war sehr ehrenvoll für Mesmer's wissenschaftliche Studien; und dennoch mußte Mesmer, als er später mit seiner Entdeckung des Magnetismus auftrat, von Männern deren Geist und Wissen weit unter dem seinigen stand, als unwissender Quacksalber, ja Betrüger angeschwärzt und verschrieen werden. (Kerner *Mesmer* [1856]: 13)

Die Ablehnung der nach Mesmer entstandenen Methoden und Theorien zum animalischen Magnetismus, die Form der Mesmerbiographie (deren Untertitel *Erinnerungen an denselben, nebst Nachrichten von den letzten Jahren seines Lebens zu Meersburg am Bodensee* ist) und auch die Form des rückblickenden *Bilderbuchs aus meiner Knabenzeit* wirken wie ein Erinnern an eine bessere aber vergangene Zeit, die neu heraufbeschworen werden muss. Kerner zählt diejenigen auf, die zumindest für ihn (aber vielleicht auch für seine Zeitgenossen um 1850) als prägend für den früheren Magnetismus angesehen werden. Nur diese wären es, in deren Schriften Kerner Mesmers Lehre gespiegelt oder fortgeführt sieht.

Männer, die zu jener Periode sich hauptsächlich der mesmerischen Lehre annahmen, waren namentlich K. E. Schelling, W. Hufeland, Kluge, Wolfart, Fr. Hufeland, Kuntzmann, Petzold, Nasse, Müller und mehrere Aerzte in Berlin. Ihnen folgten in den neueren Perioden besonders der vortreffliche, erst kürzlich verstorbene Ennemoser, der in mehreren höchst schätzbaren Schriften theoretische und praktische Mittheilungen aus dem Gebiete des Magnetismus hinterließ; Kieser durch sein System des Tellurismus und das mit Nasse und Eschenmayer herausgegebene

---

<sup>272</sup> „Was mich sehr erfreute, war, außer diesen Papieren, auf gleichem Wege ein in Oel gemaltes, lebensgroßes Bild Mesmer's an mich bringen zu können. Es stellt den merkwürdigen Mann vor, wie er in seinem 76. Jahre, im Jahre 1810, aussah.“ Ebd.



Archiv über den thierischen Magnetismus; dann besonders auch Eschenmayer durch seine geistreiche Schrift: „Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären.“ [...] Es hatte, besonders durch die Bemühungen der oben zuerst genannten Männer, Mesmer's Entdeckung noch vor seinem Tode, aber als seine Person schon wie in gänzlicher Vergessenheit war, einen Sieg erlebt und jetzt, 40 Jahre nach seinem Tode, feierte sie einen Triumph durch die Erscheinung des magnetischen Tischdrehens und Reichenbach's Behauptung, daß bei dieser Manipulation für Sensitive eine Lichtausströmung aus dem menschlichen Körper (den Händen und Füßen) sichtbar sei, eine Ausströmung des magnetischen Fluidums, möge man solches benennen, wie man will. (Kerner *Mesmer* [1856]: 106–107)

Der Mesmerismus wird in diesen Ausführungen zu einem Synonym für den Magnetismus Mesmers – oder das was Kerner dafür angesehen hat. Dabei werden von ihm vergleichend ausgewählte zeitgenössischen Ansätze mit einbezogen (wie etwa Reichenbachs Od-Theorie), andere hingegen explizit abgelehnt und ausgegrenzt (wie diejenigen im Anschluss an Puységur). „Kein einziger von ihnen nahm sich die Mühe, die Person des Entdeckers der von ihnen ausgeübten und vertheidigten Naturkraft persönlich kennen zu lernen [...] Belehrung von ihm zu erhalten, kurz, aus der Quelle selbst zu schöpfen.“ (Kerner *Mesmer* [1856]: 108)

### **7.1.1.2 Karl Ludwig von Reichenbachs Od und der Magnetismus**

Der erwähnte Karl Ludwig Freiherr von Reichenbach (1788–1869) hat die von ihm so benannte Od-Lehre begründet. Dieses *Od* sei eine von allen Körpern ausgehende und alles durchströmende leuchtende Substanz, die bipolig auftrete und von ‚Sensitiven‘ als blaue und rot-gelbe Flammen wahrgenommen werden könne. Mit der Od-Theorie erklärt er alle Erscheinungen des animalischen Magnetismus in Bezug auf die Einwirkung des Magnetiseurs auf die Patientin sowie die heilsame Auswirkung des Magnetisierens. In den *Odisch-magnetischen Briefen* (1852) schreibt er in Abgrenzung vom thierischen Magnetismus:

Jetzt hört man wieder von dem wunderlichen Ding, das schon vor mehr als 80 Jahren Mesmer thierischer Magnetismus genannt hat. Unsere Väter, unsere Groß- und Urgroßväter haben es mit Haut und Haar hinweggeworfen, und dennoch steht es immer wieder auf und will nicht sterben. Worauf beruht denn dieses zähe Leben? Auf „Lug und Trug und Aberglauben,“ als welche es ein berühmter Berliner Physiolog kurzweg abgefertigt hat? [...] Wir wollen einmal sehen, ob diejenigen wohl gethan, die nichts besseres wußten, als solchen Reden nachzubeten. Fassen wir's dießmal, ohne viel Präambel, gleich bei den Hörnern. Führen Sie einen guten Mittel- oder Hochsensitiven in die Finsterniß, nehmen Sie eine Katze,

einen Vogel, einen Schmetterling, wenn er zu haben ist, und einige blühende Blumentöpfe mit. Nach Verfluß von ein paar Stunden werden Sie seltsame Dinge hören. Die Blumen werden aus dem Dunkel heraustreten und wahrnehmbar werden. [...]

Alles also, die ganze organische lebendige Natur leuchtet und überfließt von strömendem Reichthum an odischen Dynamide und wenn Sie diese weitumfassende Thatsache in ihrer unermeßlichen Tragweite durch das All der Schöpfung überschauen wollen, so wird Ihnen ein neuer Tag anbrechen für das, wovon man einen kleinen Bruchtheil bis jetzt ebenso uneigentlich als unpassend thierischen Magnetismus genannt hat. Ich werde es versuchen, durch dieses verworrene Gebiet, jetzt mit der Leuchte der Theorie in der Hand, mit Ihnen einen raschen Durchflug zu machen; den Schlüssel zur Pforte habe ich Ihnen so eben ausgeliefert. (Reichenbach *Briefe* [1852]: 53–63)

Reichenbach bindet die heilkräftigen Phänomene des animalischen Magnetismus in seine Theorie ein und behauptet, dass die Benennung eigentlich unpassend wäre. Vom thierischen Magnetismus unterscheidet er noch einmal den Mesmerismus, dem er einen weiteren Brief (*Der Mesmerismus. Der Strich und die Aerzte*) widmet:

Sie werden mich nun fragen, was denn – von unserem Gesichtspunkte aus – das sogenannte Magnetisieren eines Menschen sey, und werden dasselbe vielleicht als den Angelpunkt ansehen, um den sich meine Briefe drehen. Dieß ist nun zwar auf keine Weise der Fall, dennoch ist es eine sehr beachtenswerthe Seite der odischen Erscheinungen. Es hat eine weite praktische Bedeutung gewonnen, und zu dem geführt, was man Mesmerismus nennt, d. i. zu einer von Dr. Mesmer in die Medizin eingeführten Methode, das odische Dynamid zum Heilungsverfahren in Krankheiten zu benützen. Mesmer, nach dem Stande der Naturwissenschaft seiner Zeit, hielt es für Magnetismus, und nannte es thierischen Magnetism. Die Ausdrücke Od und Mesmerismus werden einander nicht im Wege stehen: der eine gehört in die Physik und bezeichnet eine Weltkraft; der andere gilt einer speciellen Anwendung dieser Kraft in der Therapie und gehört der Heilkunde. (Reichenbach *Briefe* [1852]: 77–78)

Für Reichenbach ist der animalische Magnetismus vollständig über seine Od-Theorie zu erklären und der Mesmerismus – als Heilpraxis – nur eine Anwendung dieser von den Magnetiseuren nicht verstandenen Kraft. Zeitgenössisch ist das Od genau anders herum als Erscheinung des animalischen Magnetismus wahrgenommen bzw. in einen engen Kontext mit diesem gestellt worden. Die Abgrenzung Reichenbachs geschieht auch nicht in Form einer Ablehnung, sondern in Form einer Bestätigung und Übernahme der Prinzipien mit der Behauptung, diese besser (oder überhaupt erst) erklären zu können. Die Beweisführung geschieht einerseits über die Behauptung sehr viele Versuche

durchgeführt zu haben und andererseits über die genaue Beschreibung und Aufforderung an den Leser, die Versuche unter den gleichen Bedingungen zu wiederholen.

Im Vergleich mit Kerner fällt auf, dass Reichenbach einen größeren Zeitraum, nämlich 80 Jahre, wählt, um die Distanz seines Ansatzes zum Magnetismus Mesmers zu verdeutlichen. Er verweist damit auf die 1770er Jahre, in denen Mesmer seinen Ansatz entworfen hat. Im Gegensatz dazu wählt Kerner den Zeitraum von 40 Jahren und beklagt, dass in so kurzer Zeit die Kenntnis über Mesmers Magnetismus schon verloren gegangen sei. Er bezieht sich mit diesem Zeitraum auf Mesmers Tod 1815 und dessen letztes Buch *Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen* von 1814.

### **7.1.1.3 Kerner, Ennemoser und die Allgemeine Augsburger Zeitung**

Reichenbach weist darauf hin, dass dem Magnetismus im Augenblick wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt würde und bezieht sich auf Briefe, die in der Allgemeinen Zeitung veröffentlicht worden seien. Tatsächlich finden sich in den Jahren um 1850 vermehrt Anzeigen, Briefe und Artikel zum Mesmerismus in der Allgemeinen Augsburger Zeitung. Diese stehen im Kontext der ersten Berichte über den erfolgreichen Einsatz des Schwefeläthers als Anästhetikum. Die Allgemeine Zeitung veröffentlicht in ihrer Beilage am 5. April 1847 den Artikel *Der Magnetismus als Schmerzstiller*:

*Calcutta*, 26 Dec. v. J. [...] Dr. Esdaile in Calcutta, ein noch junger Arzt im Dienst der Compagnie, kam vor achtzehn Monaten auf die Idee die Sache mit seinen Hindu-patienten zu versuchen, die wie die Chinesen in Canton die Hülfe eines europäischen Arztes meist nur in den verzweifelten vernachlässigsten Fällen aufzusuchen pflegen. Sein Versuch gelang vollkommen; er legte sich ganz auf die Sache, that wahre Wunder und während einerseits die Aerzte mit Feuer und Schwert gegen ihn kriegten, gewann er durch sein klares von aller Charlatanerie freies Benehmen die öffentliche Meinung in so hohem Maße daß die Regierung nicht weiter zaudern konnte seine Verfahrungsweise einer unparteiischen Prüfung zu unterwerfen. Eine Commission von Aerzten, vor der er eine Reihe von Experimenten zu machen hatte, entschied für ihn, und seit zwei Monaten hat ihn die Regierung an die Spitze eines Hospitals gestellt, wo er fortfährt die furchtbarsten Operationen zu machen, ohne daß es der Patient merkt. Er hat bereits 120 Eingeborene operirt, darunter Geschwulste von 60 und mehr Pfund abgeschnitten, und die armen Heiden die solche Hülfe als direct vom Himmel gesendet betrachten, erklären Dr. Esdaile ohne weiteres für eine Incarnation Wischnu's, woran sie denn am Ende

von ihrem Standpunkte ganz recht haben. Was mir außerordentlich an Esdaile gefällt, ist sein gesunder klarer Verstand, er ist kein Justinus Kerner, der neben seinem liebenswürdigen Geist zu viel Phantasie walten läßt, noch will er jede Krankheit durch Mesmerismus heilen; er ist ein Arzt wie andere Aerzte sind, kühner Operateur, aber er sagt: „Meine Facta zeigen daß ich durch Mesmerismus schmerzlos operieren kann, und im Namen der Menschlichkeit will ich daß ihr diese einfachen unbestreitbaren Thatsachen anerkennen sollt.“ [...] Auf einen sehr nahe liegenden Einwurf: ob die mesmerische Affection nicht schädlichen Einfluß auf die Nerven hinterläßt und die Nachcur erschwert, bemerke ich daß Dr Esdaile dieß offen gewissenhaft verneint, sowie denn von seinen 120 Patienten keiner gestorben ist. Das Unglück ist daß – wie ich die Aerzte kenne – sie sich zum äußersten einer Procedur widersetzen werden die ihre Operationen erleichtert, ihr Verdienst daher in den Augen der Welt mindert. [...] (Die Schwefeläthertheorie haben die deutschen Aerzte und Wundärzte viel williger und freudiger hingenommen als die englischen und französischen). (Beilage zur *Allgemeinen Zeitung* 95 [5. April 1847])

**Justinus Kerner konnte eine solche öffentliche Charakterisierung seiner Person nicht einfach so hinnehmen und sah sich genötigt eine Replik bzw. einen Kommentar zu dieser Nachricht zu verfassen. Sein ausführlicher Brief wurde am 13. April 1847 in der Allgemeine Zeitung veröffentlicht:**

Ueber Anwendung des magnetischen Schlags bei schmerzhaften Operationen.  
[...] Die Mittheilung ist den neuesten Nachrichten von S. Dr. v D. entnommen, und da sie auch meinen Namen enthält, vertraue ich daß die verehrte Redaction einer klaren phantasielosen Reflexion von mir über die Nachricht ihre Spalten öffne. [...] Was aber der magnetische Schlaf vor der Anwendung des Schwefeläthers zu solchem Gebrauch voraus hätte, wäre hauptsächlich daß in ihm eine freiere Correspondenz des Geistes (ohne Gefühl vom Körper) nach außen wenigstens mit dem Urheber des Schlags, bleibt. Der in Schlaf Versetzte bleibt mit dem Magnetiseur in geistigem Zusammenhang, in einem Rapport, vermöge dessen auch nur ein Wort von solchem ihn wieder erweckt. Dieser große Vortheil fällt bei der Narkose des Schwefeläthers, die mehr einem Rausche gleicht, weg. [...] Recht schmerzlich bedaure ich aber daß meine phantastische Liebe zum Magnetismus nicht so weit hinreicht der Narkose durch Magnetismus eine so allgemeine praktische Anwendung voraussagen zu können, wie sie bereits die Narkose durch Schwefeläther gewonnen hat.

Ich zweifle nicht daran daß alles was jener Nachricht von dem Hrn. Dr. Esdaile in Calcutta berichtet ganz wahr ist, [...] aber bestreiten muß ich daß jeder der zu operiren fähig ist, auch fähig ist den zu Operirenden vor der Operation in einen so tiefen magnetischen Schlaf zu versetzen, wie einer dazu erforderlich ist um den Körper in dem Grade zu ertöden daß keine Schmerzen mehr empfunden werden, und ebenso muß ich auch bestreiten daß jeder der da operirt werden soll fähig ist in einen solchen magnetischen Schlaf gebracht werden zu können, versucht auch die Manipulation an ihm ein sonst stark einwirkender Magnetiseur. Von einer all-

gemeinen und so praktischen Benutzung des magnetischen Schlafes zu Operationen, wie die des Schwefeläthers, kann also leider nach meiner Ansicht wohl nie die Rede seyn. [...] Weinsberg, den 7 April 1847. Dr. Justinus Kerner. (*Allgemeine Zeitung* 103 [13. April 1847])

Kerner nutzt, so scheint es, die Erwähnung seines Namens, um den Versuch zu starten den animalischen Magnetismus auch als Anästhetikum im Bewusstsein zu halten. Den Bericht stellt er als wenig neu und vor allem etwas übertrieben dar. Für ihn scheint es Tatsache zu sein, dass mit dem Magnetismus in bestimmten Fällen effektivere Narkosen hervorgerufen werden können als mit dem Schwefeläther – welchen er aber nicht prinzipiell ablehnt. Der Duktus ist ganz ähnlich dem Joseph Ennemosers in *Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion* (1842). Dort schreibt dieser:

Meine Absicht ist jedoch nicht den Magnetismus als ein isoliertes Factum, durch Aufzählung neuer märchenhafter Erscheinungen geltend zu machen, um sie dem gemeinen Publicum auf die Schaubühne zu stellen und den Wunderglauben wieder aufzuwecken; ich will vielmehr den Magnetismus, als eine schon bekannte Thatsache, die als solche eigentlich keiner Rechtfertigung mehr bedarf, seinem ganzen Wesen und Umfange nach besprechen, indem ich ihn unter andere bekannte und analoge Erscheinungen der Natur und des Geistes einreihe, für die entweder schon bekannte Gesetze aufgefunden sind, oder die doch mit den neuen magnetischen Erscheinungen auf einem gemeinsamen Grunde zu beruhen scheinen. Wenn ich nun aber die Verhältnisse auszumitteln und aufzuklären suche, welche zwischen dem Magnetismus, der Natur und dem Geiste stattfinden: so geh' ich mit diesem Unternehmen nicht darauf aus, etwa das Wesen des Magnetismus, oder das Mysterium der Natur und des Geistes zu erforschen, sondern ich trachte nur seine Erscheinungen nach ihrer Wahrheit und Glaubhaftigkeit kenntlich zu machen, und auf sie entweder die schon bekannten Gesetze anzuwenden, oder die unbekanntes aufzusuchen, und wenn dieß gelingt, dieselben auch auf andere analoge, noch räthselhafte Erscheinungen zu übertragen. (Ennemoser *Verhältnis* [1842]: IV)

Ennemoser war ebenfalls auf den Bericht vom 5. April 1847 in der *Allgemeinen Zeitung* aufmerksam geworden und hat einen Kommentar dazu verfasst. Sein Brief erschien in der *Allgemeinen Zeitung* Nr. 105 am 15. April 1847:

Der Magnetismus als Schmerzstiller

[...] Daß durch den Magnetismus zuweilen Schlaf, und während desselben oft gänzliche Empfindungslosigkeit erzeugt werde, ist in Europa schon seit Ende des vorigen Jahrhunderts durch Anton Mesmer und vorzüglich durch den Marquis de Puysegur bekannt. Dieses Factum ist seitdem in Frankreich und Deutschland wiederholt und öfter mit allerlei damit zusammenhängenden Erscheinungen veröffentlicht worden, [...]. Da aber der Magnetismus theils seiner Neuheit, theils der

Eigenthümlichkeit seines Wesens nach, keine allgemeine Aufnahme fand, und nur von Einzelnen zuweilen theils um Proben zu machen, theils zum Privatvergnügen einer nähern Würdigung für werth gehalten wurde, so blieben die Resultate ohne besondere Folgen und Zusammenhang; [...] und so ist es gekommen daß das größte, allgemeinste Mittel, der Magnetismus als Schmerzstiller, in der That zufällig auf einem kleinen Umweg von Calcutta aus, mit dem von Amerika hergebrachten Schwefeläther im Rangstreit, wieder in seinem Vaterlande sich bekannt macht. [...]

So weit ich diesen Gegenstand geschichtlich und aus eigenen Erfahrungen kenne, so ist es eine unbestreitbare Thatsache daß man durch den Magnetismus Schlaf erzeugen kann, aber nicht ganz nach Belieben immer und bei Jedermann; [...] daß aber der magnetische Schlaf, wenn er gelingt und gehörig gepflegt wird, jedesmal heilsam erquickend und ohne gefährliche Folgen bleibt. Nach meiner Ansicht wäre der Magnetismus entschieden dem Schwefeläther zum Behuf chirurgischer Operationen vorzuziehen, und nur wenn es nicht gelänge den Schlaf zu bewirken, sollte man sich des Aethers bedienen. Insbesondere würde ich bei schweren und schwachen Kranken alles versuchen die Aethernarkose zu vermeiden. Allein es hat hiermit noch eine andere Bewandniß, gesagt ist nicht gethan, nur wenige werden sich vielleicht der Kunst rühmen die Methode zu kennen den Magnetismus auf die gehörige Weise jedesmal anzuwenden, und wenn etwa jedermann erst einmal so probiren will, der dürfte wohl äußerst selten zu dem erwünschten Erfolg gelangen. So wird ein solcher dann die Nutzbarkeit des Mittels läugnen, ja verdammern, während ein anderer es als göttliches Geschenk des Himmels preiset. (*Allgemeine Zeitung* 105 [15. April 1847])

Dass gerade Kerner und Ennemoser sich hier zu Wort melden und in der Allgemeinen Zeitung auch veröffentlicht werden, hängt vermutlich mit ihrem jeweiligen weiteren Bekanntheitsgrad zusammen. Beiden ist zu entnehmen, dass sie selbst den Magnetismus nicht mehr als etwas neues, sondern als etwas Altbekanntes darstellen. Sie halten beide den Magnetismus für ein besseres Anästhetikum – sofern er denn angewendet werden könne.

Möglicherweise durch die Resonanz auf den seit längerer Zeit ersten Artikel über den Mesmerismus veranlasst, erscheint kurz darauf im Mai 1847 eine weitere längere Nachricht zum animalischen Magnetismus. (Vgl. *Allgemeine Zeitung* 129 [9. Mai 1847]) In dieser wird über einen ‚türkischen Magnetiseur‘ in Konstantinopel berichtet, der dort, ohne etwas von den deutschen, englischen oder französischen Magnetisuren zu wissen, den Magnetismus als Heilmittel einsetzt.

Ich glaube Sie im Gegentheil versichern zu können daß unser Mann weder zu den Füßen Mesmers oder Kiesers, oder Ennemosers gesessen, noch an einem erlesenen Pariser Abendcirkel physiologische Studien an clairvoyanten Gisetten gemacht hat, und ebensowenig die Seherin von Prevorst kennt, als die Reisen einer

Somnambülen in Sonne, Mond und Planeten, mit Ausnahme natürlich des noch jungen Neptun-Leverrier. Seine Wissenschaft, oder Kunst wenn Sie wollen, ist ein im Orient seit uralter Zeit einheimisches und viel gepflegtes Gewächs. Man findet solche Magnetiseurs hier an mehreren öffentlichen Plätzen, und manche stehen in großem Ruf, am meisten natürlich bei dem weiblichen Geschlecht, das für solche Heilpotenzen überhaupt größere Empfänglichkeit zu besitzen scheint. Daß mitunter in der That auf diese Art Heilungen bewirkt werden, scheint außer Zweifel. Ob aber Glauben und Vertrauen der Hülfesuchenden hierbei die wirkende Ursache ist, oder vitale Einwirkung eines Organismus auf den andern, will ich hier nicht weiter untersuchen. (*Allgemeine Zeitung* 129 [9. Mai 1847])<sup>273</sup>

Der Mesmerismus wird hier im Kontext einer östlichen Exotik thematisiert und in der zeitgenössischen Presse journalistisch als interessante Nachricht aufbereitet. Nicht um den animalischen Magnetismus scheint es in erster Linie zu gehen, sondern um eine Zusammenstellung sonderbarer Orte, Personen, Gerüchte und Ereignisse. Jedweder Bezug zu einer Thematisierung der Wirklichkeit oder Wissenschaftlichkeit des Magnetismus, wie er noch einen Monat zuvor deutlich hervorgehoben wurde, ist vollkommen verschwunden. Gleichzeitig gewinnt man aber den Eindruck, dass der Magnetismus einer breitere Öffentlichkeit durchaus bekannt gewesen sein muss, da der Redakteur (oder Korrespondent) des Artikels davon auszugehen scheint, dass seine Leser zumindest von einigen der angeführten Magnetiseure schon gehört haben. Der Mesmerismus wird zu einer Mixtur aus der *Seherin von Prevorst*, den Lehren von Mesmer, Kieser und Ennemoser, den ‚Abendcirkeln‘ in Paris mit den freien Mädchen der Bohemiens (den ‚Grisetten‘) und schließlich noch den exotischen Berichten aus dem Orient.

In solche Zusammenhänge gebracht, erscheint es nicht unwahrscheinlich, dass die Werke Justinus Kerners in der Öffentlichkeit mehr als literarische Fiktionen, denn als medizinisch-wissenschaftliche Schriften wahrgenommen wur-

---

<sup>273</sup> Der Artikel beschreibt zunächst in aller Ausführlichkeit die recht stereotypen Eindrücke, die man als Ausländer in einer ‚östlichen Stadt‘ haben kann. Der Aufhänger scheint ein Gerücht über die ‚Erdrosselung‘ eines Magnetiseurs zu sein, der sich damit gerühmt habe die ‚Sultanin Mutter‘ magnetisch behandelt zu haben. Es wird ein ‚hiesiges Journal‘ aus Konstantinopel zitiert: „Le steamer ottoman Véciléí Tijaret, parti de Constantinople mardi dernier, se rendait à Rhôdes pour y déposer le cheikh Ruchdi Effendi, qui y est envoyé en exil. La conduite tenue depuis quelque temps par ce cheikh semblerait indiquer quelque dérangement survenu des ses facultés mentales.“ *Allgemeine Zeitung* Nr. 129 (9. Mai 1847).

den. Der Stil, wie er wohl am deutlichsten in der *Seherin von Prevorst* repräsentiert ist, wird von Kerner in seinen verschiedenen Schriften zu Somnambulen und mit dem Somnambulismus zusammenhängenden Phänomenen beibehalten und fortgeführt. In der Schrift *Die Somnambülen Tische* ist (ähnlich wie bei den Texten von Poe) kaum zu unterscheiden, ob es sich um eine fiktionale Erzählung handelt oder ob mit dem Text ein wissenschaftlich ernstgemeinter Anspruch verfolgt wurde.

Eine mögliche Lesart ist, dass Kerner ganz bewusst die Rhetorik der Magneteure des frühen 19. Jahrhunderts angewendet hat. Das könnte man als Hinweis verstehen, dass er seine Texte ganz bewusst *nicht* in aktuelle wissenschaftliche Debatten integrieren wollte, sondern gerade auf die Fiktionalität seiner Texte hinweisen, wie sie von zeitgenössischen Lesern möglicherweise auch erkannt werden konnte. Ein auf diese Weise interpretierbares Beispiel ist der ‚Aufruf an die Wissenschaft‘ von Nees von Esenbeck am Ende der *Somnambülen Tische*. Mit von Esenbeck bedient sich Kerner einer Persönlichkeit des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts, die besonders im *Archiv für den thierischen Magnetismus* schon für die Wissenschaftlichkeit des Mesmerismus eingetreten war; zu dem damaligen Zeitpunkt war die Situation des Mesmerismus allerdings sehr verschieden von derjenigen um die Mitte des 19. Jahrhunderts – insbesondere in Bezug auf die Wahrnehmung des Mesmerismus in den universitären Wissenschaftsorganen überhaupt. Kerners Rhetorik wirkt deshalb – auch wenn es nur als Vermutung geäußert werden kann – wie ein bewusst vorgenommener Anachronismus, um auf die Fiktivität der gesamten Schrift hinzuweisen. Gegen diese Vermutung sprächen allerdings Kerners öffentliche Bekundungen seiner Überzeugung von der Wirklichkeit und sinnvollen Anwendbarkeit des Magnetismus. Letztlich bleiben seine Schriften zeitgenössisch damit auf einer Grenze zwischen Literatur und Wissenschaft; gerade deshalb transportieren sie aber viele Ansichten und Darstellungsweisen zum Magnetismus aus beiden Bereichen.

#### **7.1.1.4 Carl Gustav Carus und die natürliche Magie**

Ein Jahr nachdem Kerner mit seiner Mesmerbiographie den Versuch unternommen hatte an den frühen animalischen Magnetismus wieder anzuschließen, veröffentlichte Carl Gustav Carus seine Schrift *Ueber Lebensmagnetismus und*



über die magischen Wirkungen überhaupt. Darin definiert er ‚magisch‘ als etwas, was sich dadurch auszeichne, dass etwas ‚Natürliches‘ von Menschen schneller und präziser als gewöhnlich geleistet werden kann. (Vgl. Carus *Lebensmagnetismus* [1857]: 4ff) Das könne sowohl das schnelle Lösen einer komplizierten Rechenaufgabe als auch eine sehr schnelle und scheinbar wunderbare Heilung im Gegensatz zu einer gewöhnlich langsamen sein (vgl. bspw. ebd.: 13–14). Diese ‚natürliche Gabe‘ sei von vielen bislang unverstanden. Obwohl er sich auf der körperlichen Seite („Sphäre des leiblichen Lebens“ ebd.: 29) der Magie befinde, wäre der Lebensmagnetismus ein Beispiel für etwas magisches, das im Unterbewusstsein stattfindet.

Carus thematisiert neben einer ausgreifenden Erläuterung der Funktionsweise des Mesmerismus als Nervenwirkung auch die Frage nach dem Mesmerismus als bei Krankheit tatsächlich wirksames Heilmittel:

Kaum über irgendeinen andern Gegenstand in der Lehre vom Mesmerismus sind die Meinungen so sehr auseinandergesungen als über diesen. — Diejenigen, welche die Anwendbarkeit desselben als Heilmittel verwarfen, stützten sich besonders auf das Problematische seiner Einwirkung je nach den Individuen, betrachteten die meisten beigebrachten Zeugnisse für dessen Wirksamkeit als auf Täuschung beruhend, und schrieben ihm auch im günstigsten Falle nur eine palliative, keine eigentlich curative Macht zu. Diejenigen, die für denselben als Heilmittel Partei nahmen, schadeten dagegen der Sache öfters dadurch, daß sie ihn entweder schlechterdings als Universalmittel geltend machen wollten, oder seine Anwendung ohne richtige Unterscheidung seiner eigenthümlichen Bedeutung sowol [sic] als der Krankheitsfälle, in denen in Wahrheit seine Macht sehr groß genannt werden darf, empfahlen. Im Folgenden werde ich daher Grundsätze zusammenfassen, welche vielleicht deshalb am besten geeignet sein möchten diesen Zwiespalt auszugleichen und zu einer richtigeren Würdigung einer so merkwürdigen Erscheinung auch für die Medicin zu leiten, weil sie sich stützen: theils im Allgemeinen auf eine fast fünf Decennien umfassende ärztliche Erfahrung, theils im Besonderen auf manche eigene merkwürdige Beobachtungen gerade im Felde des animalen Magnetismus. Ich werde alles hierher Gehörige unter zwei Rubriken vereinigen und in der ersten zeigen, was dem Mesmerismus als Heilmittel entgegensteht, und in der zweiten darstellen, was ihn als solches empfiehlt, ja oft ganz einzig erscheinen läßt. (Carus *Lebensmagnetismus* [1857]: 70–71)

Nach Carus ist nicht jeder (und auch nicht jeder Arzt) in der Lage den Mesmerismus anzuwenden, was an der nicht immer vorliegenden Nervenübereinstimmung des Arztes und der Patienten liegen könne. Er stimmt damit ganz mit Kerner und Ennemoser überein, die in ihren Kommentaren in der Allgemeinen Zeitung ähnliches ausgesagt haben. Nach Carus ist es am wahrscheinlichsten,

aber selbst dann nicht selbstverständlich, dass ein Mann auf eine Frau einwirken könne. Bei allen anderen Konstellationen müsse es sich um noch besondere Zufälle der Nervenübereinstimmung handeln. (Vgl. Carus *Lebensmagnetismus* [1857]: 89–90) Er verfolgt durch Anknüpfung an die Magnetiseure des frühen 19. Jahrhunderts eine ganz ähnliche Rhetorik wie auch Kerner. Dabei ist er insgesamt aber nicht so radikal, alles Zwischenzeitliche für Unfug zu erklären, sondern weist nur einschränkend darauf hin, was (in seinen Augen) falsch gemacht wurde.

Ganz so wie es daher nicht an Beispielen fehlt, daß magnetisirte Personen im Zustande magnetischen Schlafs Empfindungen und Vorstellungen theilen, welche eben im selben Augenblick im Magnetiseur rege geworden sind, ein Vorgang, den wir ein für alle mal doch eben nur so hinnehmen müssen, und den wir, weil ins Einzelne gehende Erklärungen darüber nicht möglich sind, nie mit einem passenderen Namen werden bezeichnen können, als mit dem eines magischen, so ist auch nur von dieser Seite her, indem man das Abhängigsein des Untergeordneten von dem Ursachlichen ins Auge faßt, eine deutliche Einsicht in das Versehen der Schwangeren möglich. Außerdem mag man dabei zugleich an das unbewußt abhängige Verhältnis im Empfindungsleben des Mikrokosmos gegen den Makrokosmos überhaupt denken, sowie man hier an vieles Entsprechende, was schon in den Treiben und Vorempfindungen der Thiere, ja selbst im menschlichen Organismus, als stete dunkle Beziehung auf Vorgänge des Naturlebens vorkommt, sich erinnern kann. Daß übrigens eben, von dieser Seite aufgefaßt, die Lehre vom Versehen eine höchst interessante genannt werden müsse, bedarf nun somit keiner weiteren Erörterung. (Carus *Lebensmagnetismus* [1857]: 163)

So eindeutig angenommen wie es hier erscheint war die Annahme vom ‚Versehen der Schwangeren‘ nicht, aber in diesem Kontext wird deutlich, dass Carus den animalischen Magnetismus als *wissenschaftliche* Grundlage zur Erklärung einiger bisher als unerklärbar geltender Phänomene heranziehen wollte.

Auch auf das Od geht Carus ein; im Gegensatz zu Reichenbach erkennt er darin allerdings nichts vom Magnetismus Verschiedenes:

Ebenso ist es denn nicht im mindesten zu bezweifeln, daß Menschen vorkommen können, denen diese magnetische Atmosphäre auch auf ihre Sehnerven einen Eindruck macht, denen sie folglich im Dunkeln als ein leuchtender Schein um den Magnetpol erkennbar wird (zumal da ja die neuere Physik gelehrt hat den Magnetismus selbst einem Jeden im elektrischen Funken sichtbar dazustellen) — aber wie wenig wir dadurch berechtigt sein würden, jenen dem Sensitiven wahrnehmbaren Lichtschein als etwas vom Magnetismus Verschiedenes, als ein „Od“ darzustellen, wird nun vollkommen begriffen werden. (Carus *Lebensmagnetismus* [1857]: 204–206)

Bei diesem vereinnahmenden Kommentar bleibt es aber nicht. Sehr konkret wird Carus in der dazugehörigen Fußnote:

Herr von Reichenbach hat neuerlich in einem eigenen Schriftchen [...] das Od durchaus als ein eigenthümliches, von Wärme, Licht, Elektrizität, Galvinismus und Magnetismus verschiedenes Agens aufrechtzuerhalten versucht; es thut mir indeß leid, diesem Gelehrten, dem die Physik für manche andere Förderung dankbar zu sein hat, in diesem Punkte, auch nach seinen „Erwiderungen“ in keiner Weise bestimmen zu können. [...] Bevor es also Hr. von R. nicht gelingt einen Beweis dieser Art für sein Od zu führen, und ich vielmehr noch selbst aus dieser Streitschrift sehe, daß er sogar über die Selbsttäuschung beim Tischrücken, welche, wie ich glaube, hier im Folgenden sattsam dargethan war, sich nicht hat ins Klare bringen können, muß ich fortwährend dies sogenannte „Od“ als ein bloß subjectives Phänomen erklären und mich all den Physikern anschließen, welche in dieser Beziehung Hr. von R. als in einem Irrthum befangen betrachten. (Carus *Lebensmagnetismus* [1857]: 204–206)

Er argumentiert von der Position der anerkannten Wissenschaft aus gegen Reichenbachs Od-Theorie, gesteht diesem aber zumindest rhetorisch noch die Möglichkeit zum Beweis seines Ansatzes zu – so er denn die geforderten Klärstellungen nachliefere. Carus selbst erklärt das hier erwähnte Tischerücken mit dem Mesmerismus in der Weise, dass mittels der ‚magnetischen Kette‘ ein Gruppen-Rapport erzeugt würde, der nach einiger Zeit einsetze und zu einem gemeinsamen Freisetzen angestauter und unbewusster ‚Muskelaffektionen‘ führen könne, die sich in der Heftigkeit steigerten und für die Bewegung des Tisches sorgen würden. (Vgl. Carus *Lebensmagnetismus* [1857]: 227ff)

Eine Verhältnisbestimmung des Mesmerismus zu religiösen Auffassungen und Anschauungen, bei Carus mittels seines Magie-Begriffes umschrieben, lässt sich auch bei Kerner und Ennemoser finden. Ennemoser grenzt den Mesmerismus explizit und ganz bewusst von Religion ab:

Von jener Zeit [Mesmers] an wurde der Magnetismus dem Glauben und dem religiösen Standpunkte ganz entrückt, die sinnliche Beobachtung und der vergleichende Verstand fing überall an Licht und Wahrheit zu suchen, die jedoch nie so bald und an der Oberfläche sich erhaschen läßt. [...] Es fehlte jedoch auch nicht an Solchen, welche bei diesen Erscheinungen den alten Glauben an die übersinnlichen Mächte höher anschlugen als die Kräfte der Natur, und Diesen waren es dann lauter göttliche Wundererscheinungen. So entstand ein Kampf von Meinungen, der zum Theil noch fort dauert, die von der einen Seite in der wirklichen Erfahrung fußen, aber nicht fest genug an bekannte Thatsachen gestützt, keine rechte Ueberzeugung gewähren; [...] Auf diese Weise will er einerseits sich den Kämpfen

der ersten Classe anschließen und dabei zugleich die Verhältnisse und Bedingungen zeigen, unter denen der Magnetismus als eine eigenthümliche Kraft jene Erscheinungen in der Natur und dem Menschen hervorbringt. Er will hingegen auf der andern Seite manchen Behauptungen widersprechen, und namentlich, daß der Magnetismus und der Somnambulismus identisch, und daß der letztere eine nothwendige Folge des erstern sey. Er wird ferner zeigen: daß der Somnambulismus und jene religiösen Zustände des prophetischen Weissagens eine psychologische Aehnlichkeit nur der äußern Erscheinung nach mit einander gemein haben, daß der Magnetismus und die religiöse Weissagung dem Wesen und ihren letzten Gründen nach ganz und gar von einander verschieden sind; daß daher der Magnetismus mit der Religion in gar keinem directen Verhältnisse steht. Indirect kann man durch den Magnetismus hingegen Aufschluß bekommen über mancherlei Wundererscheinungen, und was der rechte Glaube und die Religion nicht sey. (Ennemoser *Verhältnis* [1842]: VI–VIII)

Der Somnambulismus, wie er nach Ennemoser nicht von Mesmer sondern von Puységur begründet wurde, ist für ihn die religiöse Seite der Rezeption, die eben eigentlich nicht zum animalischen Magnetismus gehöre. Auch Kerner konstruiert die eher religiöse Rezeption des Mesmerismus von Puységur ausgehend:

Mesmer's Lehre wurde von Straßburg aus, wo eben Puységur seine Secte bildete, nach Bremen gebracht. Lavater, nach Puységur dem Somnambulismus zu großes Gewicht gebend, hatte dadurch den Magnetismus ohne alles Verschulden Mesmer's auf eine mehr mystische und religiöse Seite gezogen, und setzte dadurch, besonders da er auch manche unwürdige Nachahmer und frömmelnde Freunde fand, den Magnetismus dem wohlfeilen Spotte des Unglaubens und der Unwissenheit aus, so daß die Menge bald die tollste Meinung von Magnetismus und einem Magnetiseur bekam. Es wurde Lavater bei seinem damaligen Erscheinen zu Bremen, selbst in den Bremer Zeitungen mit witzig sein sollenden Spottliedern begrüßt, von denen ich gern eine Probe geben würde, wären sie nicht gar zu albern und ekelerregend. (Kerner *Mesmer* [1856]: 94)

Mesmer wird von Ennemoser als ein Wissenschaftler angesehen, dessen Ansatz nichts mit Religion zu tun habe. Dass (scheinbar) religiöse Phänomene im Kontext des Mesmerismus auftreten, zu religiöser Schwärmerei führen können (und geführt haben) und dass mit dem Mesmerismus diese auch wissenschaftlich (!) erklärbar seien, ist für ihn kein Widerspruch. Um 1850 möchte sich Kerner von einer religiösen, zu sehr dem Somnambulismus zuneigenden Variante des Mesmerismus abgrenzen. Diese Haltung steht durchaus in einem Spannungsverhältnis zu dem Umfang, den Kerner 1829 in der *Seherin von Prevorst*

den Fähigkeiten und Visionen Friederike Hauffes gewidmet hat. Carl Gustav Carus scheint insgesamt eine Mittelposition zwischen der Ablehnung und Integration der wunderbaren Fähigkeiten und Erscheinungen des animalischen Magnetismus einzunehmen. Er versucht die (scheinbaren) Wunder mit Hilfe seines ‚natürlichen Magiebegriffs‘ sowohl zu integrieren als auch wissenschaftlich zu erklären.

### **7.1.2 Zwischen-Resümee III**

Es stellt keine Neuigkeit dar, dass den Somnambulen der Magnetiseure besondere über die normalen Fähigkeiten hinausgehenden Sinneswahrnehmungen und Kommunikationsmöglichkeiten mit Verstorbenen zugesprochen wurden. Die Technik selbst wurde als nicht mehr unerklärbar stilisiert, sondern immer stärker mit unbewussten Nervenregungen erklärt. Man versuchte so viel der beim Magnetisieren auftretenden Phänomene wie möglich als natürliche zu beschreiben.

Das Wissenschaftsverständnis hatte sich in Deutschland zur Zeit um die Mitte im Vergleich zum Beginn des 19. Jahrhunderts aber gewandelt. Carus kann in seinem Werk einfordern, dass Reichenbach einen vom Subjekt gelösten Beweis anführt. Dies ist grundsätzlich verschieden von der Bindung an die Person des Wissenschaftlers wie sie noch 30 bis 50 Jahre zuvor ausreichend gewesen wäre.

Die überschrittenen Grenzen sind letztlich die gleichen wie 50 Jahre zuvor. Allerdings besteht ein Unterschied in der Verortung: Mit Carus und auch mit Kerner zeigt sich, dass in der Medizin ein anderes Ganzheitlichkeitsverständnis entstanden war: Nicht mehr die Behandlung des ganzen Menschen anhand von einer Methode, sondern die Erklärung durch verschiedene Methoden gegenüber einer Anzahl immer gleicher Naturkräfte, ist das verbindende Element. Bei Carus ist es das Unbewusste, bei Kerner das magnetische Bewusstsein und bei Reichenbach das Od, welche als Theorien und Naturkräfte den Erscheinungen zugrunde gelegt werden.

Kerners Texte fallen aufgrund ihrer zeitgenössisch nicht aktuellen Wissenschaftsrhetorik auf. Ähnliches gilt auch für Reichenbachs Schriften. Der Unterschied zwischen beiden ist aber, dass Reichenbach das alte Argumentationsprinzip, wie es die Wissenschaftler (und auch die Magnetiseure) zu Beginn des Jahrhunderts angewandt haben, als neu stilisiert. Carus bietet eine Gegenfolie zu diesen beiden, indem er in seinen Texten einen zeitgenössisch aktuelleren

Wissenschaftsduktus angewandt hat. Seine Texte sind im Kontext derjenigen von Reichenbach und Kerner zudem hinsichtlich der Bewertung und Einteilung der untersuchten Phänomene (die er als magisch bezeichnet) differenzierter. Die Grenzüberschreitung, die bei Kerner den Mesmerismus selbst insgesamt zum Grenzphänomen werden ließ, führt bei Carus in die entgegengesetzte Richtung. Bei ihm überschreiten nur noch wenige auch in seiner Konzeption nicht erfassbare Phänomene die ‚natürliche Magie‘. Die Transzendenzerfahrungen werden, um es mit Knoblauch zu sagen, von den großen außeralltäglichen zu den mittleren alltäglichen hin verschoben.

Carus' Text weist zudem auf etwas hin, das Knoblauch als ein Merkmal populärer Spiritualität nennt: Die Vermischung alltäglicher und den Alltag überschreitend gedeuteter Erfahrungen. Das Tischerücken bietet sich in diesem Kontext als Beispiel an: Carus beschreibt wie dieses mesmeristisch erklärbar wäre (d. h. natürlich-wissenschaftlich im Gegensatz zu transzendierend-religiös), indem via Rapport und Nervenübertragungen die Bewegungen der Tische durch die unbewussten Muskelkontraktionen der Beteiligten hervorgerufen seien. Kerner erklärt das Tischerücken ebenfalls für ein mesmeristisches Phänomen, rückt es aber in das Transzendent-Religiöse und noch nicht zu Erklärende, von der Wissenschaft aber möglicherweise irgendwann Beschreibbare.

Es ist kaum klar, was in diesem Zeitraum zum Bereich der Religion und dem der Wissenschaft gerechnet werden kann. Explizit sind bei allen die gesamten magnetischen Phänomene der Wissenschaft zugeschrieben worden; wobei jeweils in der ein oder anderen Weise *Transzendenzen* offen blieben. Allerdings fand eine Auseinandersetzung darüber nahezu ausschließlich unter den verschiedenen Vertretern und Befürwortern des Mesmerismus statt. Von ablehnender Seite wurden die Texte – zumindest in ihrem wissenschaftlichen Anspruch – nahezu vollkommen ignoriert.

In Bezug auf das frühe 19. Jahrhundert hat sich auch die Kommunikation über den Mesmerismus geändert: Bei Kerner wird er zu einem literarischen Phänomen, bei Reichenbach bleibt er ein grenzwissenschaftliches und bei Carus ein wissenschaftlich beschreibbares Phänomen, das mit Hilfe seiner Theorie der natürlichen Magie fast vollständig erklärbar sei. Nimmt man auch Kernes Schriften als wissenschaftlich ernstgemeint wahr, wird der Mesmerismus bei ihm wie auch bei Reichenbach zu einer Wissenschaft zur Erklärung transzendenter Phänomene.

Carus' Texte weisen jedoch darauf hin, dass in der Mitte des 19. Jahrhunderts der Mesmerismus auch noch innerhalb der sich ausdifferenzierenden medizinischen Wissenschaft – und zwar im Bereich der Psychologie – wahrgenommen wurde. Es geht dabei weniger um die Frage, ob der Mesmerismus (im Sinne Carus) wissenschaftlich ist oder nicht, sondern um die darüber hinaus gehende Frage danach, was insgesamt als wissenschaftliches Untersuchungsobjekt gelten konnte. Wenn die Seele und das Unterbewusste dazu zählten, so konnte es auch der Mesmerismus, der als wissenschaftliche Praxis an der Grenze zu den über den Alltag hinausgehenden transzendenten Phänomenen stand. In *diesem* Sinne wird der Mesmerismus *auch* bei Carus selbst als Transzendenzverweis lesbar.

Insgesamt wurde der Mesmerismus nicht mehr als alternative Heilpraxis, sondern nur als individuell anwendbare und ergänzende Behandlungsmethode wahrgenommen. Eine Veränderung fand auch in Bezug auf die individualisierte Praxis statt. Im Prinzip wurde das Individuum im Mesmerismus mehr in den Mittelpunkt gestellt, da nicht mehr durchgängig davon ausgegangen wurde, dass alle auf (fast) identische Weise behandelt werden können. In den untersuchten Veröffentlichungen wird mehr oder weniger deutlich, dass nicht jeder jeden immer magnetisch beeinflussen konnte. Das bedeutete eine den Aussagen der früheren Magnetiseur widersprechende Beschränkung und Elitisierung des Mesmerismus und ließ sich als Argument anbringen, warum die Phänomene nicht immer und nicht jedes Mal hervorrufbar wären.

## 7.2 Mesmerismus zwischen 1887 und 1909

Last, and most singular argument of all, there were such grave moral dangers arising from the abuse of the magnetic influence that it would be most undesirable for any responsible body of trained investigators to have anything to do with such a disagreeable business.

Frank Podmore: From Mesmer to Christian Science (1963 [1909]), S. 105

“It is, as you say, a terrible power,” she answered gravely, “and the more you know of it the more terrible will it seem to you.”

Arthur Conan Doyle: The Parasite (1894)

Nach den 1830er und 1840er Jahren hatten sich in den USA, u. a. im Anschluss an den Mesmerismus, die so genannten *Mind Cure*- und *New Thought*-Bewegungen gegründet. (Vgl. dazu Fuller 1982 und 2001) Besonders innerhalb der

Mind Cure-Bewegung wurden die Ansätze der Magnetiseure rezipiert und in unterschiedlichen Varianten zu eigenen Vorstellungen von Krankheit und Heilung umgeformt. Nach diesen Vorstellungen sollte der Geist fähig sein, auf den Körper Einfluss nehmen zu können, was sich beispielsweise in der Fähigkeit zur Selbstheilung ausdrücken konnte. Einer der ersten Geistheiler dieser Bewegung war Phineas P. Quimby. Dieser behandelte Mary Baker Eddy (zum Zeitpunkt der Behandlung Mary Patterson) mit Hilfe seines aus dem Mesmerismus stammenden Verfahrens. Spätestens seit es Frank Podmore (1856–1910) in seinem Buch *Mesmerism and Christian Science* (1909 = *From Mesmer to Christian Science* [1963])<sup>274</sup> so beschrieben hat, wird die von Baker Eddy gegründete *Church of Christ, Scientist* häufig als in einer Rezeptionstradition des Mesmerismus stehend dargestellt. (z. B. bei Zweig 1931 sowie bei Fuller 1982, 1985 und 2001) Obwohl dies der Selbstdarstellung der *Christian Science* widerspricht und Mary Baker Eddy auch widersprochen haben soll, durch den animalischen Magnetismus oder Mesmerismus in der Konzeption ihrer Theologie beeinflusst gewesen zu sein,<sup>275</sup> ist der Kontext in dem sie ihre eigenen Heilungsvorstellungen entwickelte von der amerikanischen Rezeption des Mesmerismus geprägt. Insgesamt fällt in den USA eine enge Verbindung des Mesmerismus zu religiösen Frömmigkeitsbewegungen auf. Schon 1824 hatte dort der durch den Mesmerismus beeinflusste Robert Owen die Stadt *New Harmony* gekauft,<sup>276</sup> nachdem diese 1814 als pietistische Siedlung von dem deutschen Johann Georg Rapp (1757–1847) gegründet worden war.<sup>277</sup>

---

<sup>274</sup> Im Folgenden zitiert als: Podmore *Mesmerism* (1909).

<sup>275</sup> Podmore schreibt: „Mrs. Patterson [...] began by explaining that Quimby healed neither by Spiritualism nor by Animal Magnetism, and that the magnetiser who had previously treated her failed to effect a cure because ‘he believed in disease, independent of the mind, hence I could not be wiser than my Master’.“ Podmore *Mesmerism* (1909): 253.

<sup>276</sup> Vgl. Kapitel 1.3.2.

<sup>277</sup> Justinus Kerner berichtet beispielsweise zeitgenössisch in seinem *Bilderbuch aus meiner Knabenzeit* über Rapp: „Es hatte sich damals in Württemberg und besonders zahlreich im Oberamte Maulbronn eine Secte gebildet, deren Anhänger sich Separatisten nannten. Sie waren ihren Grundsätzen nach Spiritualisten, Opposition gegen alle Kirche, Mehrere sogar Pantheisten. Ihre politische Schwärmerei war nur Nebensache. Ihr Anführer, Namens Rapp, war aus dem Dorfe Iptingen, Oberamts Maulbronn, ein Mann noch von den besten Jahren, mit einem kräftigen Körper, hellem Verstand und festem, entschlossenem Charakter. Obgleich mein Vater sich seinen Bestrebungen und der Verbreitung seiner Secte als Beamter entgegenstellen mußte, suchte er doch alle Gewalt und Strenge, war sie ihm auch anempfohlen, gegen ihn und seine Brüder zu vermeiden. Gegen ihre



Die Forschungsliteratur suggeriert ein Verschwinden des Mesmerismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und einem ersten Eindruck nach sind die Versuche, den Mesmerismus als Wissenschaft oder anerkannte universitäre Medizin zu etablieren, sowohl in England als auch im übrigen Europa um 1900 verschwunden. Bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass etwa in England seit dem Ende der 1840er Jahre zwar immer weniger *wissenschaftliche* Auseinandersetzungen mit dem Mesmerismus selbst stattfanden, dieser aber beispielsweise in dem von James Braid als *hypnotism* bezeichneten wissenschaftlichen Konzept präsent bleibt. Dies zeigt sich auch an der zum Ende des 19. Jahrhunderts vermehrt stattfindenden gegenseitigen internationalen Rezeption von Forschungen und Experimentstudien im Bereich der Psychologie. Alfred Binet (1857–1911) und Charles Féré (1852–1907) deklarieren in ihrem 1887 veröffentlichten *Le Magnétisme Animal* Braids Arbeit zur ersten, auch aus ihrer Sicht wissenschaftlichen, Auseinandersetzung mit den Phänomenen des Mesmerismus und des Somnambulismus. Die Schüler Jean-Martin Charcots (1825–1893), die sich in Salpêtrière mit den historischen Protokollen der Magnetiseurs auseinandersetzten und diese nach dem in ihren Augen wissenschaftlichen Gehalt bewerteten, wurden wiederum im englisch-sprachigen Raum rezipiert. Schon 1888 erschien die englische Übersetzung ihrer Arbeit unter dem Titel *Animal Magnetism*. Ganz verschwunden ist der Mesmerismus aus den wissenschaftlichen Diskursen um 1900 also nicht.

Die in der Forschungsliteratur wiederholt ausgeführte *Entwicklungslinie* ‚von Mesmer zu Freud‘ (vgl. Zweig 1931 und Ellenberger 1970) weist, so problema-

---

Grundsätze war es besonders, einen förmlichen Eid zu schwören, denn sie behaupteten: ein Manneswort müsse ohnedieß heilig sein und dürfe nur in Ja und Nein bestehen, und deßwegen wollten sie auch dem Herzoge keinen Huldigungseid leisten. Es sollte mit harten Strafen gegen sie eingeschritten werden; mein Vater aber machte zwischen ihnen und der Regierung den Vermittler, und um diese Zeit besuchte Rapp öfters unser Haus, und ich erinnere mich gar wohl noch seiner und seines langen schwarzen Bartes, mit dem der nachher so berühmt gewordene Bauer oftmals bei uns neben meinem Vater zu Tisch saß. Es ist bekannt, daß er später nach dem Tode meines Vaters mit seinen Glaubensbrüdern nach Nordamerika zog und dort unter dem Namen ‚Harmonie‘ eine eigene Colonie auf eine Mischung von theokratisch-patriarchalischen und kommunistischen Principien gründete. Diese frühere Colonie vertauschte er später mit einer anderen, die er ‚Economie‘ benannte, und wo er in sehr hohem Alter am 7. August 1847 starb. Es freut mich, daß mein Vater das Ungewöhnliche, das in diesem Menschen lag, auch in seinem ersten Keime nicht mißkannte.“ (Kerner *Bilderbuch* [1849]: 249-251)

tisch sie auch bezüglich anachronistischer Rück- und Vorprojektionen historischer Kontexte und Bewertungen ist, darauf hin, dass auch im deutschsprachigen Raum um 1900 noch eine Rezeption des Mesmerismus stattgefunden hat. Neben Sigmund Freud (1856–1939), bei dem die Rezeption in der Literatur insgesamt eher implizit beschrieben wird, lassen sich auch bei Carl Gustav Jung (1875–1961) Bezüge zum Mesmerismus aufzeigen. Für seine Dissertation hat er Helene Preiswerk untersucht. Ihr gab er Justinus Kerners *Seherin von Prevorst* zu lesen, woraufhin sie, dem Beispiel der Seherin Friedericke Hauffe folgend, ähnliche Visionen und Zustände gehabt haben soll. (Vgl. Ellenberger 1970: 689–690) Helene Preiswerk war wiederum eine Cousine Théodore Flournoys (1854–1920), der mit der *Seherin von Genf* (1914; dies ist die deutsche Übersetzung von *Des Indes à la planète Mars; étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie [1900]* und *Nouvelles Observations sur un cas de Somnambulisme. [1902]*) und seinem Medium Hélène Smith (bürgerlich: Catharine Élise Müller [1861–1929]) in einem Rezeptionskontext von Kerners Schriften sowie des Mesmerismus und Spiritismus steht.<sup>278</sup> Obwohl dieser letzte Untersuchungszeitraum auf den englischsprachigen Raum fokussiert ist, wird schon an der Auswahl der Texte deutlich, dass die gegenseitige internationale Rezeption in den Wissenschaften aber auch im Spiritismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts so groß geworden ist, dass eine strikt abgetrennte Betrachtung eines spezifischen Sprachraums nicht sinnvoll erscheint.

Innerhalb der Literatur des späten 19. Jahrhunderts bleibt das Thema des animalischen Magnetismus weiterhin aktuell, und auch Bezüge zu zeitgenössischen wissenschaftlichen Publikationen sind darin zu finden. Arthur Conan Doyle verweist etwa in seiner kurzen Erzählung *The Parasite* (1894)<sup>279</sup> explizit auf *Animal Magnetism* von Binet und Féré. Im Gegensatz zu Kerners oder Poes Mesmerismuserzählungen erweckt *The Parasite* allerdings nicht den Eindruck historisch-zeitgenössisch als faktische Erzählung wahrgenommen worden zu sein.

---

<sup>278</sup> „From October 1933 to February 1934, at the Swiss Polytechnical School in Zurich Jung gave a course on the History of Psychology, in which he surveyed the psychological thinking of philosophers since Descartes, with particular emphasis on Fechner, C. G. Carus, and Schopenhauer. But the greater part of the course was devoted to Justinus Kerner and the Seeress of Prevorst. Flournoy was also given recognition for his research on Hélène Smith.“ (Ellenberger 1970: 675)

<sup>279</sup> Arthur Conan Doyle: *The Parasite*, 1894. Im Folgenden zitiert als: Doyle *Parasite* (1894). Zitiert nach der Ausgabe von Dodo Press, 2009.

Der Verweis auf Binet und Féré sowie die von Doyle gewählte Form eines wissenschaftlichen Tagebuchs bleiben als Teil der fiktionalen Erzählung für den Leser ersichtlich.

Ohne einen solchen Verweis auf Wissenschaft kommt der *populäre* Roman *Trilby* (1894)<sup>280</sup> von George du Maurier aus. Darin wird der Mesmerismus in Form des Magnetiseurs Svengali thematisiert, der die Protagonistin Trilby mesmerisiert und seinem Willen unterwirft. Gerade dieser Roman, der zeitgenössisch zu einer ‚Trilbymania‘<sup>281</sup> geführt hat, ist ein besonders eindrückliches Beispiel, wie sehr der animalische Magnetismus in der Literatur des 19. Jahrhunderts geprägt werden konnte. *Trilby* ist zwischen 1894 und 1905, auch unter Mitwirken von du Maurier selbst, als Theaterstück und erstmalig schon 1914 als Film *populärkulturell* rezipiert worden.

### 7.2.1 Der *unheimliche* Fall des animalischen Magnetismus

In seiner Erzählung *The Parasite* lässt sich Arthur Conan Doyles Protagonist *Professor Gilroy* auf ein mesmeristisches Experiment ein. Obwohl er sich für einen absoluten Experimentalwissenschaftler und Materialisten hält, lässt er sich nach einem anfänglich geglückten Versuch, bei dem seine zukünftige Frau magnetisiert worden ist, auf einen Selbstversuch ein. Er lässt sich von der Magnetiseurin *Miss Penclosa* mesmerisieren, um auf diese Weise seine Erfahrungen und Beobachtungen aus erster Hand aufzeichnen und somit wissenschaftlich nachvollziehbar machen zu können. Die Magnetiseurin gewinnt allerdings eine solche Macht über ihn, dass er in eine gefährliche Abhängigkeit von ihr gerät, die ihn fast dazu bringt, seine zukünftige Frau umzubringen. Nur der Tod Miss Penclosas führt im letzten Augenblick scheinbar dazu, dass er aus dem magnetischen Bann befreit ist und sein Vorhaben nicht mehr durchführt.

Doyle variiert in seiner Erzählung die für den Magnetismus (und auch für die Hypnose) übliche Personenkonstellation: Anstatt eines Mannes ist eine Frau die Magnetiseurin. Anstatt eines jungen sensiblen Mädchens ist es ein rational denkender Wissenschaftler, der magnetisiert wird. Nicht die Magnetiseurin hat ein

---

<sup>280</sup> George du Maurier: *Trilby*, 1894. Im Folgenden zitiert als: Du Maurier *Trilby* (1894). Zitiert nach der Ausgabe der Oxford World's Classics der Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>281</sup> Vgl. Elaine Showalter: Introduction, in: George du Maurier: *Trilby*, Oxford 2009, S. vii–xxi, hier: S. viii.

wissenschaftliches Forschungsinteresse am Mesmerismus, sondern der Magnetisierte selbst führt wissenschaftliches Protokoll und Tagebuch über die körperlichen wie geistigen Vorkommnisse, Phänomene und Ereignisse. Die Magnetiseurin lehnt jedwede Wissenschaftlichkeit für sich sogar rigoros ab. Damit verhält sie sich genau umgekehrt zu den frühen Magnetisuren des 19. Jahrhunderts. Weder Wissenschaft noch Einordnung des Magnetismus in irgendwelche bekannten Naturgesetze interessieren sie:

“You understand,” said I, “that it is not out of curiosity I ask, but in the hope that I may find some scientific explanation for the facts with which you furnish me.”

“Frankly, Professor Gilroy,” said she, “I am not at all interested in science, nor do I care whether it can or cannot classify these powers.” (Doyle *Parasite* [1894]: 13–14)

Die Skepsis, die Gilroy in der Erzählung gegenüber dem Mesmerismus ausdrückt, wird in den Protokollen und Berichten des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts auch von den Magnetisuren geäußert. Zu Anhängern des Mesmerismus wurden diese zumeist dadurch, dass sie sich *als Magnetiseure* von den ‚Tatsachen‘ des Mesmerismus selbst überzeugt haben. Gilroy überzeugt sich, indem er sich selbst magnetisieren lässt. Die Rollenumkehrung scheint damit vollständig zu sein – wenn auch weiterhin die Wissenschaft männlich besetzt bleibt. Die in der Regel den Patientinnen und Somnambulen zugeschriebene Sensitivität, die als Voraussetzung – oder zumindest Begünstigung – zum Magnetisieren angesehen wurde, stellt Gilroy zudem bei sich selbst fest. Nachdem er das erste Mal von Miss Penclosa magnetisiert wurde, schreibt er in seinem Tagebuch:

March 27. A blank day, as Miss Penclosa goes with Wilson and his wife to the Sutons'. Have begun Binet and Ferre's 'Animal Magnetism.' What strange waters these are! Results, results, results—and the cause an absolute mystery. It is stimulating to the imagination, but I must be on my guard against that. Let us have no inferences nor deductions, and nothing but solid facts. I KNOW that the mesmeric trance is true; I KNOW that mesmeric suggestion is true; I KNOW that I am myself sensitive to the force. That is my present position. I have a large new note-book which shall be devoted entirely to scientific detail. (Doyle *Parasite* [1894]: 16; Hervorh. im Original)

Die Hinweise in diesem Absatz auf Binet und Féré, auf die ‚mesmeristische Suggestion‘ sowie darauf, nichts außer den von ihm selbst erfahrenen Fakten

wissenschaftlich zu notieren, stellen den Text in einen Kontext mit den zeitgenössischen wissenschaftlichen Abhandlungen über den Mesmerismus. Da die Hinweise innerhalb der Erzählung stattfinden und diese als solche eindeutig erkennbar bleibt,<sup>282</sup> kann dies ausschließlich im Kontext der inhaltlichen Struktur gedeutet werden und nicht – wie etwa 50 Jahre zuvor bei Poes Erzählungen – als Versuch, die Erzählung selbst als realen wissenschaftlichen Bericht erscheinen zu lassen.

### **7.2.1.1 Alfred Binet und Charles Féré: *Animal Magnetism***

Binet und Féré untersuchen in *Animal Magnetism* die ihnen aus den vorhergehenden etwa 100 Jahren vorliegenden Schriften zum animalischen Magnetismus daraufhin, was in ihnen aus ihrer zeitgenössischen Perspektive als wissenschaftlich nachvollziehbar und stichhaltig erscheint. Sie beschreiben den Magnetismus aus der Perspektive ihrer Suggestionstheorie, die sie rückwirkend mit dem animalischen Magnetismus gleichsetzen. Sie gehen davon aus, dass Mesmer (und seine Nachfolger) auf etwas gestoßen waren aber noch nicht die passende Methodik hatten die von ihnen produzierten Phänomene adäquat zu beschreiben. Erst mit James Braid sehen sie den Mesmerismus, bzw. das Phänomen des Somnambulismus, zum ersten Mal nach ihren Maßstäben wissenschaftlich erforscht.

From this time the reality of somnambulism was established; it became a state subject to observation, which any one could produce at pleasure. Numerous observers since Braid have repeated the experiment of the fixity of gaze, and have reproduced precisely the same phenomena. The simultaneous fixing of the attention appears to be necessary as a rule, and Braid considers that this explains why idiots cannot be hypnotized. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 70)

Auf dieser wissenschaftlichen Basis sehen sie sich in der Lage, nicht nur diejenigen Phänomene erklären zu können, die innerhalb des Mesmerismus als übersinnlich oder unerklärbar bzw. religiös bezeichnet worden sind, sondern darüber hinaus auch ein wissenschaftliches Modell zu liefern, mit dessen Hilfe viele andere religiöse Phänomene erklärt werden können. Die Hypnose ist für sie der von den übersinnlichen Phänomenen getrennte somnambule Zustand

---

<sup>282</sup> Schon allein durch die Erscheinungsform: die Erzählung wurde in der ersten Auflage 1894 in gebundener Form als „The Parasite. A Novel by Conan Doyle“ veröffentlicht.

des animalischen Magnetismus. Mit diesem ließen sich etwa diejenigen religiösen Phänomene erklären, in denen die Personen andere Bewusstseinszustände erreichen.

This important discovery throws a vivid light on religious practices which up to that time had been inexplicable. We know that Indian devotees are thrown into an ecstasy of union with God, by contemplating for hours an imaginary point in space. The monks of Mount Athos were addicted to the same practice, fixing their gaze on their navels. These are evidently hypnotic states, produced by fixity of gaze. (Ebd.)

Sie gehen ganz explizit auch auf *Wunderheilungen* ein, die in Religionen göttlicher oder religiöser Kraft zugeschrieben werden und erklären diese als suggestiv hervorgerufene Heilungen. Die auf diese Weise geheilten Krankheiten wurden ihrer Ansicht nach manchmal überhaupt erst durch (suggerierte) Imagination hervorgerufen:

There are, therefore, no imaginary diseases, but there are diseases due to the imagination, and accompanied by real functional disturbances. Such disturbances may be developed under the influence of spontaneous, accidental, or deliberate suggestion, and they may be cured under the influence of another suggestion of equal intensity working in an inverse direction. The moral treatment ought not, therefore, to consist in denying the existence of the disease, but in asserting that it is susceptible of cure, that the cure has actually begun, and will soon be completed.

When a believer associates the Deity with his idea of cure, he is accustomed to expect it to be sudden and complete, as the result of a definite religious manifestation; and this, in fact, often occurs. [...] If we do not go further back than the last century, suggestion explains the cures by Greatrakes, the exorcisms by Gassner, Mesmer's successes, and the miracles performed at the tomb of the deacon Paris in the cemetery of Saint Médard; and in our day, in the famous caves on the slopes of the Pyrenees. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 354–355)<sup>283</sup>

---

<sup>283</sup> Sie referieren dazu noch ein Fallbeispiel: „We had a well-known instance at the Salpêtrière, when a woman of the name of Etcheverry was, after her devotions in the month of May, suddenly cured of an hemiplegia and contracture, by which she had been affected for seven years. Only a slight weakness of the side remained, which disappeared in a few days, and which could be explained by the prolonged inaction of the muscles. This may be termed an experimental miracle, since the physicians had prepared for it beforehand, having for a long time previously suggested to the subject that she would be cured when a certain religious ceremony took place, and it is a miracle which explains the numerous cures by the laying-on of hands which are recorded in the Bible.“ Binet – Féré *Animal Magnetism* (1888): 355.

Den früheren Magnetisuren werfen sie vor allem vor, sich zu sehr auf solche außergewöhnlichen Phänomene konzentriert zu haben, bevor sie überhaupt eine konsistente Erklärung und Theorie für die grundlegenden Phänomene des somnambulen Zustandes gefunden hätten. Ihnen sei es häufig vielmehr um die Untersuchung von Hellsicht, Clairvoyance oder Telepathie gegangen, die sie als wissenschaftlich nachweisbar beschreiben wollten. Da diese Erscheinungen aber aus unterschiedlichsten Gründen scheinbar zufällig auftraten oder ausblieben – sei es, weil sie vorgetäuscht oder eingebildet waren – hätten sie in der Wissenschaft keine Akzeptanz finden können.

The history of animal magnetism has shown that if, up to late years, the existence of the nervous sleep, and of the various phenomena allied with it, has been doubted, it is chiefly because the experimenters wanted method, and were principally concerned with the study of complex psychical phenomena. Such phenomena often lack the material characteristics which would place them beyond dispute. Since the proofs of these remarkable manifestations were wanting, it was at once concluded that they were, at any rate, hypothetical, if not false. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 85)

Erst mit dem Rückzug auf grundlegendere Erklärungen bezüglich des Hervorrufens des (künstlichen) Schlafs wäre die Wissenschaftlichkeit erreicht worden. In ihrer Rezeption der Methoden der Magnetiseure betreiben Binet und Féré eine nachträgliche Rehabilitierung der Akteure, da sie es zwar für nachvollziehbar, aber in der Sache ungerechtfertigt halten, dass ihnen unmoralisches Verhalten vorgeworfen wurde:

We must note one interesting point in the history of hypnotizing processes, by means of irritation of the skin. On looking over the writings of magnetizers in the first half of the century, we are struck by the recurrence of certain gestures which contributed to discredit animal magnetism. It appears that the experimenter often caused his subject to sit down opposite to him, pressed his or her knees within his own, grasped the thumbs with his hands, and sometimes applied his forehead to that of the subject of experiment. These gestures, which appeared to be indecent, and unnecessary for the purpose he wished to effect, were in fact founded on accurate observations, which have since been verified. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 91–92)<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Sie belegen dies mit zeitgenössischen Forschungen, u. a. von Charcot: „It has been ascertained that when the scalp of hypnotized subjects is slightly irritated, the character of the sleep is changed. Thus, individuals plunged in the state designated by Charcot as lethargic or cataleptic, may be made to pass into the somnambulist state by a slight

Ganz in dem Sinne, wie auch James Braid (bspw. 1846 in *The Power of the Mind over the Body* [vgl. Kap. 6.2.1.2]), erklären Binet und Féré Phänomene von Hellsicht und andere kaum erklärbare Voraussagen der Somnambulen sowie Magnetisierungen aus der Distanz mittels einer Suggestionstheorie. Nach dieser Theorie führen die Patientinnen aus, was sie durch bewusste *und* unbewusste Hinweise, Aussagen, Gesten und Mimiken des Magnetiseurs suggeriert bekommen haben:

It is, in fact, only suggestion in the waking state.

This suggestion is often veiled by manœuvres which formerly led to the belief that it was possible to magnetize from a distance. A susceptible subject could be put to sleep by making passes through a door, if only the subject was aware that a magnetizer was present with that purpose in view. This experiment, intended to show that somnambulism is produced by a fluid which escapes from the magnetizer's body, and passes through opaque bodies, simply proves that the subject's fixed idea that he is being hypnotized is enough to put him to sleep, and this is a psychical impression. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 95)

Sie werden bezüglich der Suggestion seitens des Magnetiseurs sogar noch deutlicher:

*Unconscious Suggestion.*—We have not yet had occasion to speak of this last kind of suggestion which has a tendency to introduce itself like a parasite into the experimenter's mental suggestions, so as altogether to vitiate the results. It should be known that some hysterical subjects become when hypnotized so sensitive and such delicate re-agents, that no word or gesture escapes their notice; they see, hear, and retain everything, like registering instruments. [...] The subject hears what is said, and it may easily, although not certainly, happen that the words act as a direct suggestion of the symptom in question, so that the experimenter runs the risk of taking for an effect of hallucination what is the effect of suggestion. The subject acts in good faith, as well as the experimenter; there is no simulation, and

---

friction in the region of the scalp. Heidenhain, Grützner, and Berger, by slight and prolonged friction on one side of the heads of subjects in the waking state, have produced in them a *unilateral hypnosis*, displayed by an excessive muscular excitability. The influence of irritation localized in certain regions has recently been well described by Pitres, who has shown that in some subjects there are zones he terms hypnogenic, sometimes superficial, sometimes deeply seated, and that even a slight irritation of these zones may produce hypnosis, or occasionally cause it to cease. (A. Pitres, *Des zones hystérogènes et hypnogènes*. Bordeaux, 1885.) Such zones may be found in all parts of the body, but most frequently in the vicinity of the joints, on the scalp, and especially on the forehead, and also at the root of the thumb. The legitimate observation of facts therefore justifies the gestures formerly in use, and we must not hastily condemn or deny that which we do not understand.“ Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 91–92.



yet there may be a considerable error. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 192)

Zur Grundlage ihrer Wissenschaftlichkeit in der Erforschung der Phänomene des animalischen Magnetismus und des Somnambulismus machen Binet und Féré Prinzipien experimenteller Wissenschaft, die im Anschluss an Paul Richer in Salpêtrière ihrer Ansicht nach zur Anwendung kamen:

If the Salpêtrière school obtained results which do not only agree with each other, but with those obtained by other observers (Tamburini, Seppili, etc.), it is because they took care to define with the utmost accuracy the physical conditions of their subjects, and the nature of their experimental processes. These two points include the whole method summed up by Paul Richer (P. Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie, ou, Hystéroépilepsie*, p. 512, 2<sup>nd</sup> edition. 1885.) in the following propositions:—

1. To choose those subjects for experiment whose physiological and pathological conditions are well known to resemble each other.
2. To submit the different experimental conditions to a rigorous law.
3. To proceed from the simple to the compound, from the known to the unknown.
4. To guard carefully against simulation.
5. To be chiefly occupied with simple cases, that is, with those in which the different phenomena appear to be most distinct and isolated from each other.
6. To follow the method of nosologists in classing these different phenomena in natural series, so as to establish several subdivisions in the great group of facts collected under the name of hypnotism. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 105)

Ganz ähnlich, wie sich etwa 50 Jahre zuvor Chauncy Hare Townshend von den ‚deutschen Theoretikern‘ abgesetzt hatte,<sup>285</sup> argumentieren auch Binet und

---

<sup>285</sup> „A certain school of German writers, especially, have theorised on our subject after the false method of explaining one class of phenomena in nature by its fancied resemblance to another. Wishing, perhaps, to avoid the error of the Spiritualists, who solve the problem in debate by the power of the soul alone, they have ransacked the material world for analogies to mesmerism, till the mind itself has been endued with its affinities and its poles. Such attempts as these have done the greatest disservice to the cause we advocate. They submit it to a wrong test. It is as if the laws of the light should be applied to a question in acoustics. It is as if we should expect to find in a foreign kingdom the laws and customs of our own. Thus wrongly biassed, we turn away from mesmerism, as provoked at finding it other than we deemed it to be; as the prince in the fairy tale, who found his betrothed, though very charming, not in the least like her portrait, and so sent her back in disgrace“ Townshend *Facts* [1840]: 16–17.

Féré, dass sie im Gegensatz zu einigen deutschen Autoren auf keine metaphysischen Begründungen abzielten, die über die beobachtbaren Phänomene hinausgehen.

We do not propose, however, like some German writers, to discuss theories on the mechanism of the nervous sleep, since these theories, whether physical, chemical, or physiological, are not founded on solid experience, and appear, at all events at present, to constitute the metaphysics of hypnosis. We shall aim at giving to the ensuing descriptions a purely symptomatic character. (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 106)

### **7.2.1.2 Arthur Conan Doyle: *The Parasite***

Die Art und Weise, wie Binet und Féré ihre wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Animalischen Magnetismus und insbesondere die sechs Prinzipien der Wissenschaftlichkeit darstellen, scheint für die Erzählung von Doyle gewissermaßen die strukturierende Grundlage des Plots zu sein: Als Experimentalwissenschaftler beruft sich der Protagonist Professor Gilroy auf die Prinzipien experimenteller Wissenschaft mit der Praktik des akribischen Protokollierens aller bei den Versuchen auftretender Zustände und Erscheinungen.<sup>286</sup> Die scheinbar wissenschaftlich nicht fassbaren Phänomene möchte er in eine wissenschaftliche Sprache überführen mit dem Ziel, diese nach bekannten Gesetzmäßigkeiten erklären zu können. Die erste Versuchsperson ist Agatha (seine Verlobte), deren psychischen und physiologischen Zustand er kennt und als normal bewertet, weshalb er den Ergebnissen des Versuchs mit ihr Glauben schenken will. Als zweite Versuchsperson kommt für ihn nur er selbst in Frage, da er nur dann sicher sein kann, alle körperlichen und geistigen Bedingungen des Versuchs zu überblicken und Täuschung auszuschließen.

Die Experimente beginnen allerdings nicht mit dem einfachsten sondern mit einem eher komplexen Phänomen: durch die Magnetisierung wird Agatha zu einer ihr nicht bewussten zukünftigen Handlung veranlasst.<sup>287</sup> Bei ihm selbst trifft das Vorgehen vom Einfachen zum Komplexen schon eher zu, da er im Laufe der sich wiederholenden Magnetisierungen durch Miss Penclosa verschiedene *Stufen* des Somnambulismus durchschreitet und erlebt.

---

<sup>286</sup> Er vergleicht sich mit Claude Bernard, dem Begründer der experimentellen Medizin. „I should become a Claude Bernard at the least.“ Doyle *Parasite* (1894): 1.

<sup>287</sup> Sie trennt sich in diesem ihr unbewussten Zustand von Gilroy. Ein sowohl für Agatha als auch für Gilroy unvorstellbares Ereignis. Vgl. Doyle *Parasite* (1894): 7–9.

Die von Binet und Féré deutlich hervorgehobene Erklärung der scheinbar übersinnlichen Fähigkeiten der Somnambulen mittels ihrer Suggestionstheorie, lässt sich ebenfalls auf *The Parasite* Übertragen.<sup>288</sup> Nachdem Miss Penclosa Gilroys weiteres Interesse durch die erfolgreiche Magnetisierung Agathas geweckt hat, kommt es zu folgendem Dialog:

We had the most interesting conversation about her own powers. It is just as well to put her views on record, though they cannot, of course, claim any scientific weight.

“You are on the very fringe of the subject,” said she, when I had expressed wonder at the remarkable instance of suggestion which she had shown me. “I had no direct influence upon Miss Marden [Agatha] when she came round to you. I was not even thinking of her that morning. What I did was to set her mind as I might set the alarm of a clock so that the hour named it would go off its own accord. If six months instead of twelve hours had been suggested, it would have been the same.”

“And if the suggestion had been to assassinate me?”

“She would most inevitably have done so.”

“But this is a terrible power!” I cried.

“It is, as you say, a terrible power,” she answered gravely, “and the more you know of it the more terrible will it seem to you.” [...]

“I shall be only too happy to tell you any thing you wish to know. Let me see; what was it you asked me? Oh, about the further powers. Professor Wilson won’t believe in them, but they are quite true all the same. For example, it is possible for an operator to gain complete command over his subject—presuming that the latter is a good one. Without any previous suggestion he may make him do whatever he likes.” [...]

“Would he have lost his own will power, then?”

“It would be over-ridden by another stronger one.”

“Have you ever exercised this power yourself?”

“Several times.”

“Is your will so strong, then?”

“Well, it does not entirely depend upon that. Many have strong wills which are not detachable from themselves. The thing is to have the gift of projecting it into another person and superseding his own. I find that the power varies with my own strength and health.”

“Practically, you send your soul into another person’s body.”

“Well, you might put it that way.”

“And what does your own body do?”

---

<sup>288</sup> Nicht zuletzt wird die Übertragung auf Doyles Erzählung durch die Formulierung bei Binet und Féré nahegelegt: „*Unconscious Suggestion*.—We have not yet had occasion to speak of this last kind of suggestion which has a tendency to introduce itself **like a parasite** into the experimenter’s mental suggestions, so as altogether to vitiate the results.“ Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 192. Hervorh. K.B., Kursivierung im Original.

“It merely feels lethargic.”

“Well, but is there no danger to your health?” I asked.

“There might be a little. You have to be careful never to let your own consciousness absolutely go; otherwise, you might experience some difficulty in finding your way back again. You must always preserve the connection, as it were. [...] (Doyle *Parasite* [1894]: 13–15)

Alles, was in diesem Dialog gesagt wird, trifft in der Erzählung ein. Miss Penclosa gewinnt die volle Macht über Gilroy, der sich dessen bewusst ist, sich aber nicht widersetzen kann. Er schafft es nur während einer kurzen Zeitspanne, in welcher die Magnetiseurin durch eine Erkältung geschwächt ist. In dem Augenblick, in dem sie ihre Kraft zurück gewonnen hat, ist er ihr wieder vollkommen ausgeliefert. Letztlich kommt es fast dazu, dass Gilroy mittels eines Giftes seine Verlobte umbringt. Kurz bevor es dazu kommen kann, löst sich der magnetische Einfluss; genau in dem Augenblick, in dem die Magnetiseurin stirbt.

Einerseits wird mit dem abrupten Abbrechen ihrer magnetischen Macht im Augenblick ihres Todes jeder Glaube an die Überwindbarkeit des Todes mittels des Magnetismus unmöglich gemacht. Andererseits werden durch das Zusammenfallen der beiden Ereignisse (Gilroy gewinnt die Kontrolle über seine Handlungen zurück, Miss Penclosa stirbt) innerhalb der Erzählung alle Ereignisse und Phänomene mittels historisch-zeitgenössischer Annahmen doppelt erklärbar: Alle Erscheinungen können allein durch Suggestion hervorgerufen interpretiert werden. Ihr Erscheinen beruhe damit auf der Imagination. Sowohl Agathas als auch Gilroys Handlungen sind auf diese Weise erklärbar. Insbesondere für Gilroy wäre die Erklärung möglich, dass er aufgrund der suggerierten Erwartungen (der völligen Kontrolle durch die Magnetiseurin bis hin zum versuchten Mord an seiner Verlobten), also aufgrund von ‚unconscious suggestions‘ (vgl. Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 192), und nicht aufgrund eines magnetischen Fluidums oder einer permanenten Verbindung (Fern-Lenkung) der Magnetiseurin seine Handlungen ausgeführt hat. In diesem Fall wäre es ein reiner Zufall, dass Miss Penclosa genau in dem Augenblick gestorben ist, in dem Gilroy wieder zu sich kommt. Ein kausaler Zusammenhang wird in der Erzählung nicht behauptet. Nimmt man hingegen einen kausalen Zusammenhang an, dann sind alle unter magnetischem Einfluss ausgeführten Handlungen innerhalb der Erzählung ebenso lückenlos mittels der Annahme einer magnetischen Kraft und der Verbindung der Magnetiseurin mit ihren Magnetisierten erklärbar. Mit Hilfe der wissenschaftlichen Prinzipien, nach denen Gilroy in der Erzählung vorgeht

(und dementsprechend auch mit Hilfe der von Binet und Féré dargestellten Propositionen), ist nicht entscheidbar, welche Deutung zulässig ist. Binets und Férés Schluss „[t]he subject acts in good faith, as well as the experimenter; there is no simulation, and yet there may be a considerable error“ (Binet – Féré *Animal Magnetism* [1888]: 192) trifft auf allen Ebenen und für alle Figuren der Erzählung zu.

Liest man Doyles Erzählung auf diese Weise, erschließt sich ihr wissenschaftskritisches Potenzial. Auch ohne den Eindruck zu erwecken, die Geschichte wäre in irgendeiner Art und Weise auf einen *echten* wissenschaftlichen Versuch gestützt oder würde einen solchen gar präsentieren, wird durch die nicht eindeutig interpretierbare Handlung auf einen logischen Fehler in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem animalischen Magnetismus in den Versuchen zur Suggestionstheorie hingewiesen.

Dass es in *The Parasite* eine Frau ist, die als besonders machtvolle Magnetiseurin auftritt, stellt zwar, wie schon gesagt, eine Variation der üblichen Rollenverteilungen dar. Die Art, wie ihr Äußeres beschrieben wird, ist im Vergleich zur Beschreibung anderer Magnetiseure hingegen durchaus nicht außergewöhnlich:

She was a small frail creature, well over forty, I should say, with a pale, peaky face, and hair of a very light shade of chestnut. Her presence was insignificant and her manner retiring. [...] Her eyes were perhaps her most remarkable, and also, I am compelled to say, her least pleasant, feature. They were gray in color, —gray with a shade of green, —and their expression struck me as being decidedly furtive. I wonder if furtive is the word, or should I have said fierce? On second thoughts, feline would have expressed it better. A crutch leaning against the wall told me what was painfully evident when she rose: that one of her legs was crippled. (Doyle *Parasite* [1894]: 4)

Allein durch ihr abstoßendes Äußeres wirkt sie auf Gilroy bedrohlich. Zeitgenössisch finden sich in der Literatur Figuren, die in ähnlicher Weise abstoßend und gleichzeitig bedrohlich und machtvoll wirken: Die Ähnlichkeit von Bram Stokers *Dracula* (1897) mit den Magnetiseuren bei Hoffmann, Poe und eben auch Doyle drängt sich auf. Genau wie Dracula verändert Miss Penclosa ihre rein körperliche Erscheinung bei der Anwendung der magnetischen Kunst und bekommt dadurch noch bedrohlichere Züge:

And there was a change in the woman. She no longer seemed small or insignificant. Twenty years were gone from her age. Her eyes were shining, a tinge of color

had come into her sallow cheeks, her whole figure had expanded. [...] She looked down at Agatha with an expression which I resented from the bottom of my soul—the expression with which a Roman empress might have looked at her kneeling slave. Then with a quick, commanding gesture she tossed up her arms and swept them slowly down in front of her. (Doyle *Parasite* [1894]: 6)

### 7.2.1.3 *George du Maurier: Trilby*

Gaston Leroux hat Erik, das *Phantom der Oper* (1909/1910), wie Richard Alewyn in seinem Nachwort zur deutschen Übersetzung von 1968 schreibt, auch in Anlehnung an die Protagonisten der Horror- und Gruselerzählungen des 19. Jahrhunderts wie denen von Hoffman oder Poe entworfen.<sup>289</sup> Auch das Phantom ist äußerlich abschreckend und gleichzeitig in der Lage, eine geistige Macht über die junge Sängerin Christine zu erlangen. Die Konstellation zwischen dem Phantom und Christine ist sehr ähnlich derjenigen, die George du Maurier in seinem damals sehr bekannten und weit verbreiteten Roman *Trilby* (1894) zwischen dem Mädchen Trilby und dem Magnetiseur Svengali konstruiert. Du Mauriers Svengali gehört zu den bis in das 20. Jahrhundert bekanntesten literarischen Magnetiseuren und prägt vermutlich bis heute das populäre Bild von den Mesmeriseuren und Hypnotiseuren des 19. Jahrhunderts.<sup>290</sup>

Von Elaine Showalter ist der Roman als der erste Bestseller Amerikas und erstes Buch, das mittels moderner Werbung und Vermarktungsstrategien beworben und verkauft wurde, beschrieben worden.<sup>291</sup> *Trilby* ist der zweite der drei Romane George du Mauriers und wurde zuerst 1894, zwei Jahre vor seinem Tod, als Romanserie im *Harper's Magazine* veröffentlicht. Der Roman erzählt die Geschichte der jungen Trilby, die als *Grisette* in Paris im Quartier Latin der 1850er Jahre im Haus eines dort lebenden englischen Künstlertrios auf den Magnetiseur Svengali trifft. Obwohl sich nicht die ganze Handlung des Romans ausschließlich um Trilby und Svengali dreht, ist es doch die magnetische Beziehung dieser beiden, die das Grundthema des Romans bildet.<sup>292</sup> Svengali ist ein

---

<sup>289</sup> Vgl. dazu Richard Alewyn: Nachwort, in: Gaston Leroux: *Das Phantom der Oper*, dtv, München <sup>20</sup>2005, S. 345–350.

<sup>290</sup> So stellt es zumindest Daniel Pick dar. Vgl. Daniel Pick: *Svengali's Web. The Alien Enchanter in modern Culture*, Yale University Press, New Haven – London 2000.

<sup>291</sup> Vgl. Showalter 2009: v.

<sup>292</sup> Du Maurier selbst hatte den Plot zuvor gegenüber Henry James zusammengefasst: „As James recalled, the plot he had recounted involved ‘the history of the servant girl with a wonderful rich full voice but no musical genius who is mesmerized and made to sing

musikalisches Genie, hat aber keine Stimme, um seine Kompositionen umzusetzen. Trilby hat eine umfassende Stimme, aber kein musikalisches Gefühl und Gehör. Im Laufe des Romans unterwirft Svengali Trilby durch Mesmerisierungen und bringt sie dazu, nach seinem Willen zu singen sowie ihm ganz zu gehören und zu gehorchen. Aus der französischen Grisette wird durch Svengali eine englische Diva.

Svengali's ability to dissolve Trilby's physical and emotional pain through hypnosis connects him to Jean-Martin Charcot, who, in his Paris clinic at Salpêtrière hospital, had staged public displays of hypnotized hysterical 'divas' in the 1880s and 1890s. Like Svengali, Charcot instructed his patients to perform acts they did not recall. (Showalter 2009: xix)<sup>293</sup>

Auch Svengali entspricht dem Bild des äußerlich abstoßenden Magnetiseurs. Vor allem in der zeitgenössischen Wahrnehmung ist seine Charakterisierung durch die Attribuierung als deutscher Jude, der in Begleitung eines Zigeuners auftritt, besonders abstoßend und negativ:

First, a tall bony individual of any age between thirty and fortyfive, of Jewish aspect, well-featured but sinister. He was very shabby and dirty, and wore a red beret and a large velveteen cloak with a big metal clasp at the collar. His thick, heavy, languid, lustreless black hair fell down behind his ears to his shoulders, in that musician-like way that is so offensive to the normal English-man. He had bold, brilliant black eyes, with a long heavy lids, a thin, sallow face, and a beard of burnt-up black, which grew almost from under his eyelids; and over it his moustache, a shade lighter, fell in two long spiral twists. He went by the name of Svengali, and

---

by a little foreign Jew who has mesmeric power, infinite feeling, and no organ (save as an accompanist) of his own' (Edel and Powers, 51)." Showalter 2009: xi.

<sup>293</sup> Showalter zitiert dazu noch einen zeitgenössischen Kommentar: „Vandam recalled that art students in Paris amused themselves by hypnotizing the models: ‚The chief culprit was a young fellow who for some considerable time had attended the lectures of the late Dr Charcot, and, rather than waste the knowledge he had acquired, he applied it indiscriminately to no matter whom—models and fellow-workers alike. ... Our amateur Charcot continued to experimentalize, and finally select for his ‘subject’ a girl of great plastic beauty; ... the well-known Elise Duval, the favorite model of MM Gérôme and Benjamin Constant ... one day at the beginning of a séance, she was thrown in to a trance which lasted for four hours, at the end of which time she was awakened more dead than alive. The atelier of Gérôme was closed for a month over the scandal (Vandam, 434–5).“ Showalter 2009: xix–xx. Mit Vandam ist gemeint: „Vandam, Albert D. ‘The Trail of “Trilby”’, *The Forum*, xx (Sept. 1895–Feb. 1896), 428–44.“ George du Maurier: *Trilby*, Oxford 2009, S. xxiv.

spoke fluent French with a German accent and humorous German twists and idioms, and his voice was very thin and mean and harsh, and often broke into a disagreeable falsetto.

His companion was a little swarthy young man—a gypsy, possibly—much pitted with the smallpox, and also very shabby. He had large, soft, affectionate brown eyes, like a King Charles spaniel. He had small, nervous, veiny hands, with nails bitten down to the quick, and carried a fiddle and a fiddlestick under his arm, without a case, as though he had been playing in the street. (Du Maurier *Trilby* [1894]: 11)

Für die Zeitgenossen du Mauriers war der animalische Magnetismus vor allem etwas, das sie einerseits in bedrohlicher Form aus der Literatur und andererseits in parodierter Form aus Magazinen wie dem *Punch* kannten, für welches du Maurier selbst auch Zeichnungen angefertigt hat. Daneben wurde er innerhalb der Wissenschaft zeitgenössisch als veraltet, überholt und auch als Pseudowissenschaft wahrgenommen. In den Salons waren es die spiritistischen Séancen, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dafür gesorgt hatten, dass dem Magnetismus nachgesagt wurde, er diene dazu, mit Geistern und Toten in Kontakt zu treten oder überhaupt übernatürliche Phänomene und die seltsamsten somnambulen Zustände hervorzurufen.

Die erste Mesmerisierung Trilbys wird genau in dieser Weise sowohl als Bedrohung wahrgenommen als auch als Demonstration dessen, was mittels des Magnetismus möglich erscheint. Dabei liegt die Betonung zuerst auf der schmerzlindernden, heilenden Kraft, die dem Mesmerismus zugesprochen wurde:

Just as Svengali was about to knock at the Laird's door, Trilby came downstairs from Durien's, very unlike herself. Her eyes were red with weeping, and there were great black rings round them; she was pale under her freckles.

'Fous afez du chacrin, matemoiselle?'<sup>294</sup> asked he.

She told him that she had neuralgia in her eyes, a thing she was subject to; that the pain was maddening, and generally lasted twenty-four hours.

'Perhaps I can cure you; come in here with me.'

---

<sup>294</sup> „Are you distressed, Miss?“ Dennis Denisoff, in: George du Maurier: *Trilby*, Oxford 2009, S. 303–339, hier: S. 312. Die Kommentare und Übersetzungen stammen von Dennis Denisoff und sind seit der Ausgabe von 1998 als Anmerkungsapparat an die Auflage der Oxford World Classics der Oxford University Press angehängt.



The Laird's ablutions (if he had indulged in any that morning) were evidently over for the day. He was breakfasting on a roll and butter, and coffee of his own brewing. He was deeply distressed at the sight of poor Trilby's sufferings, and offered whisky and coffee and gingernuts, which she would not touch.

Svengali told her to sit down on the divan, and sat opposite to her, and bade her look him well in the white of the eyes.

'Recartez-moi bien tans le blanc tes yeux.'

Then he made little passes and counterpasses on her forehead and temples and down her cheek and neck. Soon her eyes closed and her face grew placid. After a while, a quarter of an hour perhaps, he asked her if she suffered still.

'Oh! presque plus du tout, monsieur—c'est le ciel.'<sup>295</sup> (Du Maurier *Trilby* [1894]: 48–49)

**Nachdem Svengali innerhalb einer kurzen Zeitspanne Trilbys Schmerzen lindert hat, nutzt er die Gelegenheit, um die darüber hinausgehenden Phänomene zu demonstrieren, die im magnetisierten Zustand bei der ‚Schlaf-Wachenden‘ beobachtet werden können:**

In a few minutes more he asked the Laird if he knew German.

'Just enough to understand,' said the Laird (who had spent a year in Düsseldorf), and Svengali said to him in German: 'See, she sleeps not, but she shall not open her eyes. Ask her.'

'Are you asleep, Miss Trilby?' asked the Laird.

'No.'

'Then open your eyes and look at me.'

She strained to open her eyes, but could not, and said so.

Then Svengali said, again in German, 'She shall not open her mouth. Ask her.'

'Why couldn't you open your eyes, Miss Trilby?'

She strained to open her mouth and speak, but in vain.

'She shall not rise from the divan. Ask her.'

But Trilby was spellbound, and could not move.

'I will now set her free,' said Svengali.

And lo! she got up and waved her arms, and cried, 'Vive la Prusse! me v'là guérie!'<sup>296</sup> and in her gratitude she kissed Svengali's hand; and he leered, and showed his big brown teeth and the yellow whites at the top of his big black eyes, and drew his breath with a hiss.

'Now I'll go to Durien's and sit. How can I thank you, monsieur? You have taken all my pain away.'

'Yes matemoiselle. I have got it myself; it is in my elbows. But I love it, because it comes from you. Every time you have pain you shall come to me, 12 Rue Tire-

---

<sup>295</sup> „Oh! Almost not at all, Sir—it's heaven.“ Denishoff 2009: 312.

<sup>296</sup> „Long live Prussia! I'm cured!“ Denishoff 2009: 312.

Liard, au sixième au-dessus de l'entresol<sup>297</sup>, and I will cure you and take your pain myself—' (Du Maurier *Trilby* [1894]: 49–50)

Ähnlich wie die Abhängigkeit, die der Protagonist in *The Parasite* zu seiner Magnetiseurin entwickelt, prophezeit Svengali Trilby schon jetzt, dass sie ihm ganz gehören wird. Die Metapher, die du Maurier verwendet, ist die einer Fliege, die offenen Auges ins Netz der Spinne fliegt:

'But never mind, matemoiselle; when your pain arrives, then shall you come once more to Svengali, and he shall take it away from you, and keep it himself for a soufenir of you when you are gone. And when you have it no more, he shall play you the "Rosemonde" of Schubert, all alone for you; and then "Messieurs les étudiants, montez à la chaumière!"<sup>298</sup> ... because it is gayer! *And you shall see nothing, hear nothing, think of nothing but Svengali, Svengali, Svengali!*'

Here he felt his peroration to be so happy and effective that he thought it well to go at once and make a good exit. So he bent over Trilby's shapely freckled hand and kissed it, and bowed himself out of the room, without even borrowing his five-franc piece.

'He's a rum 'un, ain't he? said Trilby. 'He reminds me of a big hungry spider<sup>299</sup>, and makes me feel like a fly! But he's cured my pain! he's cured my pain! Ah! you don't know what my pain is when it comes!' (Du Maurier *Trilby* [1894]: 52; Hervorh. im Original)

Trilby ist sowohl abgeschreckt als auch angezogen von Svengali, da er offenbar in der Lage ist, ihr ihre Schmerzen zu nehmen. Der ‚Laird‘, der die ganze Szene beobachtet hat, äußert hingegen seine große Skepsis und Ablehnung gegenüber dem Mesmerismus, den er für grundlegend gefährlich hält.

'I wouldn't have much to do with him, all the same!' said the Laird. 'I'd sooner have any pain than have it cured in that unnatural way, and by such a man as that! He's a bad fellow, Svengali—I'm sure of it! He mesmerized you; that's what it is—mesmerism! I've often heard of it, but never seen it done before. They get you into their power, and just make you do any blessed thing they please—lie, murder, steal—anything! and kill yourself into the bargain when they've done with you! It's just too terrible to think of!'

---

<sup>297</sup> „On the sixth floor, beneath the mezzanine.“ Denishof 2009: 312.

<sup>298</sup> „Gentleman students, go to the dance hall (to dance the cancan). Frédéric Soulié (1800–1847), 'Les Étudiants' (1845). The Parisian dance hall 'La Chaumière' closed in 1855. The cancan is now best known as an energetic stage-dance consisting of high kicks and performed by women.“ Denishof 2009: 306.

<sup>299</sup> „The image echoes a drawing by Du Maurier which first appeared in *Punch* (Apr. 1892), describing the creature as an incubus and money-lender. The caricature appeared in the first edition of *Trilby*.“ Denishof 2009: 312.

So spake the Laird, earnestly, solemnly, surprised out of his usual self, and most painfully impressed—and his own impressiveness grew upon him and impressed him still more. He loomed quite prophetic. Cold shivers went down Trilby's back as she listened. She had a singularly impressionable nature, as was shown by her quick and ready susceptibility to Svengali's hypnotic influence. And all that day, as she posed for Durien (to whom she did not mention her adventure), she was haunted by the memory of Svengali's big eyes and the touch of his soft, dirty fingertips on her face; and her fear and her repulsion grew together.

And 'Svengali, Svengali, Svengali!' went ringing in her head and ears till it became an obsession, a dirge, a knell, an unendurable burden, almost as hard to bear as the pain in her eyes.

'Svengali, Svengali, Svengali!'

At last she asked Durien if he knew him.

'Parbleu! Si je connais Svengali!'

'Qu'est-ce que t'en penses?'

'Quand il sera mort, ça fera une fameuse crapule de moins!'<sup>300</sup> (Du Maurier *Trilby* [1894]: 52–53)

Die ganze Szene stellt sich tatsächlich als prophetisch für die Handlung des Romans dar. Nachdem Svengali Trilby das erste Mal mesmerisiert hat, bekommt er Macht über sie, bis er sie schließlich zu seiner Frau nehmen und als Sängerin-Diva unter seiner Willenskontrolle auftreten lassen kann.

Trilby wird typisierend als ‚singularly impressionable‘ charakterisiert, was der zeitgenössischen Ansicht entsprach, dass besonders sensible Gemüter (und vor allem Frauen) durch den Mesmerismus und die Hypnose beeinflussbar wären. Du Maurier setzt den Magnetismus Svengalis mit der ‚hypnotic influence‘ gleich. Hypnose und Mesmerismus erscheinen in der Alltagswahrnehmung demnach zeitgenössisch als austauschbare Begriffe – was, wie etwa die Auseinandersetzung von Binet und Féré zeigt, innerhalb der Psychologie so nicht der Fall war. Dort konnte zwar Mesmerismus mit Hypnose, nicht aber Hypnose mit Mesmerismus erklärt werden.

Die im Kontext des Mesmerismus immer wiederkehrende Todesthematik erscheint in *Trilby* in einer gedoppelten Variante. Nachdem Svengali überraschend an einem Herzinfarkt gestorben ist, erwacht Trilby körperlich sehr geschwächt aus ihrem magnetischen Schlaf. Da ihr Zustand sich nicht bessert,

---

<sup>300</sup> „Heavens! Do I know Svengali! What do you think of him? When he's dead, it will be one notorious scoundrel less!“ Denishof 2009: 312.

diktirt sie ihr Testament und es kommt zu ihrer Sterbeszene. Sie erhält im Beisein ihrer Freunde ein Foto von Svengali, dessen Betrachtung zu einer letzten Magnetisierung führt:

Presently Mrs Bagot took a cup of coffee to Trilby, and found her still staring intently at the portrait, but with eyes dilated, and quite a strange light in them.

‘Trilby, Trilby, your coffee! What is the matter Trilby?’

Trilby was smiling, with fixed eyes, and made no answer.

The others got up and gathered round her in some alarm. Marta seemed terror-stricken, and wished to snatch the photograph away, but was prevented from doing so; one didn’t know what the consequences might be.

Taffy rang the bell, and sent a servant for Dr Thorne, who lived close by, in Fitzroy Square.

Presently Trilby began to speak, quite softly, in French: ‘Encore une fois? bon! je veux bien! avec la voix blanche alors, n’est-ce pas? et puis foncer au milieu. Et pas trop vite en commençant! Battez bien la mesure, Svengali—que je puisse bien voir—car il fait déjà nuit! c’est ça! Allons, Gecko—donne-moi le ton!’<sup>301</sup>

Then she smiled, and seemed to beat time softly by moving her head a little from side to side, her eyes intent on Svengali’s in the portrait, and suddenly began to sing Chopin’s Impromptu in A flat. (Du Maurier *Trilby* [1894]: 282–283)

Trilby singt daraufhin noch einmal genau so wie sie bei ihren Auftritten mit Svengali gesungen hat. Ihre vier Zuhörer werden von ihrem Gesang in gleicher Weise in den Bann gezogen als würden sie mesmerisiert und verharren regungslos wie schon bei ihrem ersten Auftritt in Paris.<sup>302</sup> So plötzlich sie in diesen seltsamen Zustand verfallen war, so plötzlich löst sich dieser nach ihrem Gesang auf:

When it was over, she said: ‘Ça y est-il, cette fois, Svengali? Ah! tant mieux, à la fin! c’est pas malheureux! Et maintenant, mon ami, *je suis fatiguée—bon soir!*’<sup>303</sup>

Her head fell back on the pillow, and she lay fast asleep. (Du Maurier *Trilby* [1894]: 283; Hervorh. im Original)

---

<sup>301</sup> „‘One more time? Very well! I would like to! With a pure voice, right? And then to descent to the middle register. And not too quick at the beginning! Keep the beat well, Svengali—so that I can see it well—because it is already night! That’s it! Come on Gecko—give me the note!’“ Denishof 2009: 336.

<sup>302</sup> „She sang it just as she had sung it at the Salle des Bashibazoucks, only it sounded still more ineffably seductive, as she was using less voice—using the essence of her voice, in fact—the pure spirit, the very cream of it.“ Denishof 2009: 283.

<sup>303</sup> „‘Do I have it, this time, Svengali? Ah! Much better at the end! I’ve finished. And now, my friend, *I am tired—goodnight!*’“ Denishof 2009: 336.

Es war Trilbys letzte Handlung, wie ihren Zuhörern mit Schrecken bewusst wird. Ihre letzten Worte gelten ihrem Magnetiseur:

Mrs Bagot took the portrait away gently. Little Billee knelt down and held Trilby's hand in his and felt for her pulse, and could not find it.

He said, 'Trilby! Trilby!' and put his ear to her mouth to hear her breath. Her breath was inaudible.

But soon she folded her arms across her breast, and uttered a little short sigh, and in a weak voice said: '*Svengali ... Svengali ... Svengali ...*'

They remained in silence round her for several minutes, terror-stricken.

The doctor came; he put his hand to her heart, his ear to her lips. He turned up one of her eyelids and looked at her eye. And then, his voice quivering with strong emotion, he stood up and said, 'Madame Svengali's trials and sufferings are all over!'

'Oh, good God! is she *dead*?' cried Mrs Bagot.

'Yes, Mrs Bagot. She has been dead several minutes—perhaps a quarter of an hour.' (Du Maurier *Trilby* [1894]: 283–284; Hervorh. im Original)

Die Erzählung bleibt hier etwas uneindeutig, aber es wird nahe gelegt, dass Trilby in dem Augenblick schon tot war, als sie durch das Bild in den magnetischen Zustand versetzt worden ist. Ihre Worte an Svengali und der Gesang wären damit nach ihrem Tod geschehen. Das *Überleben* des Todes durch Magnetisierung findet sich schon in der Literatur des früheren 19. Jahrhunderts, wie etwa in Poes *The Facts in the Case of M. Valdemar* (1845). Die Frage, wie groß die Macht des Magnetiseurs ist und ob dieser über Distanz – oder vielleicht sogar aus dem Tod heraus noch Macht über seine Magnetisierte ausüben kann, findet sich ähnlich auch schon bei Hoffmann (in *Der unheimliche Gast* [1818]), wird in du Mauries Roman aber, wie auch bei Doyles *The Parasite*, offen gelassen. Es würde mit der Suggestionstheorie von Binet und Féré durchaus übereingehen, dass Trilby sich selbst magnetisiert. Liest man dies so, wäre sie in der Lage gewesen, ihren eigenen Tod hinauszuzögern – auch wenn dies eher unbewusst geschehen ist.

Beide Romane, *Trilby* und *The Parasite*, variieren ein Thema, das in der zweiten Hälfte und besonders im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in der Literatur besonders stark vertreten ist: Die überzeichnende Kritik an der Wissenschaft. Anders als frühere literarische Beispiele, die als zeitgenössisch auf der Grenze zwischen Wissenschaft und Literatur stehend beschrieben wurden, findet die

Kritik in diesen beiden Erzählungen ausschließlich innerhalb der explizit fiktionalen und fiktiven Geschichten statt.

Das in der Literatur beschriebene Verhältnis des beherrschenden Magnetiseurs zu seiner ihm zum Opfer fallenden Patientin lässt sich, auch ohne dass es explizit erwähnt würde, als zeitgenössische Kritik an Wissenschaft und Medizin deuten. Besonders in England gab es seit einiger Zeit eine große Anti-Vivisektionsbewegung, die vor allem durch feministische Tendenzen geprägt war und in der Hauptsache von Frauen initiiert und getragen wurde. Diese Anti-Vivisektionsbewegung steht im Kontext einer allgemeineren Kritik an der männlich und damit auch durch den männlichen Blick dominierten Medizin und Wissenschaft. In *The Parasite* drückt sich dies durch die Übernahme der männlichen Rolle des Magnetiseurs durch eine Frau aus, wobei die Variation wie beschrieben insgesamt komplexer ist als es eine solche Verkürzung nahelegen würde. In *Trilby* wird Trilby von Svengali wie ein Versuchsopfer begutachtet und behandelt.

In beiden Erzählungen ist es der Mesmerismus in expliziter Form, der als eine dunkle und gefährliche Seite der Wissenschaft verstanden werden kann. In *The Parasite* wird mit ihm zudem aufgezeigt, dass die zeitgenössische Wissenschaft nur scheinbar bessere Erklärungsmodelle und Grundprinzipien besitze als die früheren Magnetiseure. Das Thema des sich in seine Versuche hineinsteigernden Wissenschaftlers, der die Macht über das Leben und/oder andere Menschen gewinnen will, ist eines, das schon früh, beispielsweise in Mary Shelleys *Frankenstein* (1818), und dann zeitgenössisch zu du Maurier und Doyle etwa in Robert Louis Stevensons *Jekyll & Hyde* (1886) in der Literatur verwendet wird.

Die Verbindung des Mesmerismus mit Musik und Kunst, wie sie in *Trilby* hergestellt wird, besteht seit Mesmer, der selbst die Glasharmonika und Klaviermusik zur Unterstützung seiner magnetischen Behandlungen eingesetzt hat. Du Maurier setzt im Prinzip die Metapher des Magnetiseurs als Dirigent, der seine Patientinnen nach seinem Willen lenkt, wörtlich um. Die mesmerisierende Wirkung, die Mesmer und viele folgende Magnetiseure und Autoren des 19. Jahrhunderts der Musik zugeschrieben haben, wird in *Trilby* zweifach inszeniert: Trilby selbst ist durch Svengalis Musik ganz eingenommen und ihr Singen lässt die Zuhörer in ihren Bann fallen und bis zum Ende des Gesangs statuengleich verharren.

#### 7.2.1.4 Frank Podmore: From Mesmer to Christian Science

Zum Ende des 19. Jahrhunderts wird der Mesmerismus nicht nur in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen wie bei Binet und Féré hinsichtlich seiner Stichhaltigkeit und Brauchbarkeit untersucht – und er ist nicht nur ein literarisches Element wie in den Erzählungen Doyles und du Mauriers. Es erschien mit Frank Podmores Buch *Mesmerism and Christian Science* (1909) auch schon eine historisch angelegte Studie über das Aufkommen und die Entwicklung des Mesmerismus. Dennoch beschreibt Podmore den Mesmerismus aus seiner zeitgenössischen Perspektive sowohl als Pseudowissenschaft als auch als Grundlage religiöser Strömungen. In vielen der späteren historischen Untersuchungen des 20. Jahrhunderts über den Mesmerismus wird das 1963 als *From Mesmer to Christian Science* neu aufgelegte Buch als eine der ersten sekundären Arbeiten zum Thema verwendet. Für die Werke von Stefan Zweig, Henri Ellenberger und Alan Gauld über die Geschichte und Entwicklung der Hypnose, Psychoanalyse und dynamischen Psychiatrie sowie für die Arbeiten Ernst Benz' oder Robert Fullers über den Zusammenhang von Mind Cure und Christian Science mit dem Mesmerismus, bietet Podmores Buch viele grundlegende Beobachtungen, die in späteren Arbeiten, auch unter neuen Perspektiven, erweiterte und reformuliert wurden.<sup>304</sup>

Podmores Buch ist aus einer sowohl beschreibenden als auch wertenden Perspektive heraus geschrieben. Er bietet einen Überblick über die Diskussionen zwischen Magnetisierenden und universitär anerkannten Ärzten sowie eine Entwicklungsgeschichte, wie die Heilungsvorstellungen, wie sie im Mesmerismus auftraten, in verschiedene Mind Cure-Ausprägungen und schließlich in die Christian Science von Mary Baker-Eddy eingeflossen sind. Die grundlegende Wertungsperspektive gegenüber dem Mesmerismus erscheint dabei der zeitgenössischen Naturwissenschaft verpflichtet zu sein. Das bedeutet, dass Podmore seine zeitgenössischen wissenschaftlichen Ansätze auf die Phänomene und Beschreibungen des von ihm dargestellten Mesmerismus überträgt und

---

<sup>304</sup> Podmore selbst war 1882 Mitbegründer der *Society for Psychical Research* und seine Veröffentlichungen zeigen sein Interesse am Spiritismus. Zu seinen Veröffentlichungen zählen: Frank Podmore: *Studies in Psychical Research*, London 1897; Ders.: *Modern Spiritualism. A history and a Criticism*, Methuen & Co, London 1902; Ders.: *The Naturalisation of the Supernatural*, G. P. Putnam's Sons, New York – London 1908.

diesen daraufhin beurteilt. Dies wiederum führt dazu, dass Podmore den Mesmerismus nach Kriterien bewertet, die innerhalb des 19. Jahrhunderts nicht vorhanden waren. Trotzdem stellt sich das Buch durchaus differenziert hinsichtlich der Konstruktion der jeweils zeitgenössischen Wahrnehmung des Mesmerismus dar.

Podmore beschreibt Mesmer und dessen animalischen Magnetismus als mittelalterlich-alchemistischen Ansatz und hält ihn für nur vorgetäuschte Wissenschaft. Aus seiner Sicht erscheinen die Methoden Mesmers völlig veraltet und keinesfalls naturwissenschaftlich.

The paper, then, which Mesmer, through the intervention of M. Leroy, presented to the Academy of Sciences contained, no doubt, a statement of his doctrine of a Universal Fluid as set forth in the propositions quoted [...] Such belated echo of mediæval mysticism, even when it masqueraded as Science, was little likely to impress scientific Paris at the end of the eighteenth century. The Academy before which the last of the alchemists advertised his pretended discovery included amongst its members, to name no others, Lavoisier, who was even then laying the foundations of the new chemistry, and Benjamin Franklin, who had a generation before played a similar part in the kindred science of electricity. (Podmore *Mesmerism* [1909]: 42)

Ähnlich wie auch Binet und Féré versucht Podmore die von den Magnetisierenden beschriebenen Phänomene mit Hilfe seiner zeitgenössischen Erklärungsmodelle zu beschreiben. Genau wie die Franzosen ist er der Meinung, dass Mesmer und die Magnetiseure die von ihnen beobachteten Vorkommnisse nicht richtig verstanden bzw. dafür noch nicht die richtige physikalische Theorie besessen hatten. Die Annahme einer unsichtbaren, noch nicht erforschten Kraft, bereitet Podmore jedenfalls scheinbar keine grundlegenden Schwierigkeiten:

If we substitute the hypothetical ether for the hypothetical magnetic fluid, we might accept this statement at the present time as indicating the general lines on which a physical explanation must probably be sought. The phenomenon, or rather pseudo-phenomenon, of seeing without eyes presented, however, greater difficulties. (Podmore *Mesmerism* [1909]: 194)

Podmore versucht in dieser Art und Weise nachzuvollziehen, welche Phänomene die Magnetiseure *wirklich* beobachtet haben. Das Sehen mit geschlossenen Augen oder anderen Körperteilen oder die Erscheinung von Geistern versucht er unter Zuhilfenahme unterschiedlicher Ansätze zu beschreiben.



Podmore erweist sich dabei auch als für die Forschung der *Society for Psychical Research* offen:

Marvelous though the incident may seem, there are several close parallels amongst the more recent cases investigated by the Society for Psychical Research. And Wesermann's explanation of these occurrences has anticipated with curious exactness that offered by later inquirers. The figure seen, though with the eyes open, is not a ghost but a dream; the dream was produced by the thought of the distant experimenter. We have only to substitute Wesermann's hypothetical stream of magnetic fluid with the more modern conception of ethereal undulations originating in the molecular changes of the agent's brain accompanying the act of thought. (Podmore *Mesmerism* [1909]: 207)

Obwohl Podmore den Magnetismus als unwissenschaftlich darstellt, geht es ihm nicht um eine Absage an alle damit zusammenhängenden Phänomene. Ganz im Gegenteil geht es ihm sogar eher darum, diese Phänomene mit Hilfe seiner wissenschaftlichen Ansichten vom Ende des Jahrhunderts neu zu untersuchen und zu beschreiben. Er versucht zu klären, was wirklich möglich ist und was nicht, und zieht aus dieser Sicht die seiner Meinung nach unterstützenden Berichte der Magnetiseure heran. So zitiert er im Kontext der Berichte über das Sehen mit anderen Körperteilen als den Augen auch Alexandre Bertrand (1795–1831): „Bertrand ascribes this phenomenon to a new kind of vision. But it is not a vision at all; it is probably, as recent investigations have shown, to be explained by a special development of the muscular sense.“ (Podmore *Mesmerism* [1909]: 102) Bertrand war zuerst selbst Magnetiseur, hat sich allerdings später kritisch davon distanziert. Es ist deshalb kein Zufall, dass Podmore ihn zitiert und damit seine eigene kritische Haltung verdeutlicht.

Bezüglich der Entwicklungsgeschichte des Mesmerismus im Laufe des 19. Jahrhunderts macht er sehr deutlich, dass er den Mesmerismus als Ursprung der verschiedensten Strömungen und Ansätze von der Hypnose bis zur Christian Science sieht. Gerade die religiösen Varianten lehnt er aber entschieden ab.

But Hypnotism is only the youngest and at present by no means the most prominent of the progeny of Mesmer. All the mysticisms and pseudo-sciences of the present day, no doubt, owe something to the Viennese doctor. There are, however, three distinct schools of thought, each claiming a scientific foundation, whose descent may be traced directly back to the universal system of knowledge whose boast it was to unite two well-known sciences – Astronomy and Medicine. The three faiths in question are the fluidic theory, which finds its headquarters, appropriately enough, in modern Paris; the religion of modern Spiritualism; and

the movement of Mental Healing, of which the sect known as Christian Scientists are the most prominent representatives. (Podmore *Mesmerism* [1909]: 152)

Unabhängig von der persönlichen Perspektive bezüglich des Mesmerismus, der Möglichkeit wissenschaftlicher Erforschung der von den Magnetisuren beschriebenen Phänomene und der ablehnenden Haltung gegenüber den religiösen Bewegungen, bietet Podmore eine reichhaltige Zusammenstellung von Material aus dem gesamten vorhergehenden Jahrhundert und stellt Bezüge her, die von späterer Forschung, wenn auch unter anderen Perspektiven, in ähnlicher Weise beschrieben wurden. Insbesondere der Zusammenhang der Geistesheiler und der Christian Science mit dem Mesmerismus ist eine fest stehende Erzählung innerhalb der historischen Mesmerismusforschungen des 20. Jahrhunderts.

Wie von Michel Foucault und Albrecht Koschorke beschrieben (vgl. Kapitel 5.1.1), hatte sich das in der Medizin vorherrschende Krankheitsbild gewandelt. Krankheit wurde immer mehr als vom einzelnen Kranken unabhängig angesehen, so dass eine wissenschaftliche Auseinandersetzung ausschließlich mit der Krankheit ohne Abhängigkeit von der jeweiligen kranken Person möglich wurde. Die Heilpraktiken von Phineas Quimby und auch die von Mary Baker Eddy stellen sich einer solchen (zeitgenössisch) ‚wissenschaftlichen‘ (weil auf die Krankheit fokussierten) Wahrnehmung und Behandlung von Krankheit entgegen und behandeln Krankheiten immer in Bezug auf das Fühlen und Denken (sowie den Glauben) des jeweiligen Menschen. Von Podmore als direkte Nachkommen des Mesmerismus bezeichnet, überträgt sich diese Eigenschaft rückwirkend implizit auch auf den Mesmerismus, der, ganz der Perspektive Podmores entsprechend, damit einem veralteten Bild von Krankheit und Heilung verhaftet geblieben wäre.

Sowohl in den besprochenen literarischen als auch in den wissenschaftlichen Texten wird der animalische Magnetismus in dem untersuchten Zeitraum als wissenschaftlich veraltet wahrgenommen und dargestellt. Wenn der Erklärung der früheren Magnetisuren auch keine wissenschaftliche Haltbarkeit mehr zugesprochen wird, so sind die scheinbar unerklärlichen Phänomene, die in den vorhergehenden einhundert Jahren immer wieder beschrieben wurden, immer noch in einigen – sich zeitgenössisch zumindest als wissenschaftlich verstehenden – Forschungsbereichen präsent. In Retrospektion wurden Ende des 19.

Jahrhunderts einige dieser Phänomene und somnambulen Zustände als *nun* wissenschaftlich nachweisbar und auch erklärbar dargestellt. Die früheren Experimentatoren hätten – so, die zeitgenössische Sichtweise – nur mit unzureichenden oder schlicht falschen Methoden gearbeitet. Frank Podmore tendiert in die Richtung, dass gewisse Bezeichnungen des frühen 19. Jahrhunderts mit späteren oder anderen parallelisiert werden könnten, so dass sie eine wissenschaftliche Aussagekraft erhielten. Binet und Féré tendieren in die Richtung, dass, nachdem die falschen nichtwissenschaftlichen Methoden in der Erforschung der Phänomene des Mesmerismus abgelegt wurden und man sich mehr auf die grundlegenden Mechanismen des Hervorrufens des magnetischen Schlafes konzentrierte, die Phänomene endlich einer wissenschaftlich überprüfbaren Experimentalpraxis unterzogen werden konnten. Sie halten die Ergebnisse der Magnetiseure nicht für falsch, sondern nur für falsch erforscht und beschrieben. Für sie ist der Mesmerismus eine Vorstufe der Wissenschaft.

Als Vertreter des Mesmerismus können zu diesem Zeitpunkt im Grunde nur noch Personen aus dem spiritistischen oder religiösen Kontext angesehen werden – und selbst von diesen sind es die wenigsten, die explizit den Mesmerismus zu ihrer Grundlage machen. Ein Beispiel ist Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891), die sich im sechsten Kapitel ihres Buches *Isis Unveiled* (1877) direkt auf den Mesmerismus bezieht: „A work upon magico-spiritual philosophy and occult science would be incomplete without a particular notice of the history of animal magnetism, as it stands since Paracelsus staggered with it the schoolmen of the latter half of the sixteenth century.“<sup>305</sup> Sie stellt in diesem Kapitel heraus, dass der animalische Magnetismus fälschlicherweise von den wissenschaftlichen Akademien in Frankreich und Deutschland als unwissenschaftlich gebrandmarkt wurde und dass die Vertreter des Mesmerismus unberechtigt nicht nur von den Akademien, sondern auch von der römischen Kirche als Magier und Scharlatane bezichtigt worden wären. In langen Ausführungen stellt sie dar, dass Newton seine Theorie auf den Magnetismus Paracelsus' gegründet hätte und dass die nachdrückliche Ablehnung des Mesmerismus als

---

<sup>305</sup> Helena Petrovna Blavatsky – Boris de Zirkoff: *Collected Writings*, 1877. *Isis Unveiled*, Band 1, Theosophical Pub. House, Chennai, India 2006, S. 165. Im Folgenden zitiert als: Blavatsky *Isis* (1877).

Wissenschaft eigentlich für die Beweisbarkeit des Mesmerismus sprechen würde:

To assert so dogmatically that mesmerism and animal magnetism are but hallucinations, implies that it can be proved. But where are these proofs, which alone ought to have authority in science? Thousands of times the chance was given to the academicians to assure themselves of its truth; but, they have invariably declined. Vainly do mesmerists and healers invoke the testimony of the deaf, the lame, the diseased, the dying, who were cured or restored to life by simple manipulations and the apostolic "laying on of hands." "Coincidence" is the usual reply, when the fact is too evident to be absolutely denied; "will-o'-the-wisp," "exaggeration," "quackery," are favorite expressions, with our but too numerous Thomases. [...] Must we then consider the accumulated testimony of the last forty years upon this subject to be all illusion, confederacy with clever charlatans, and lunacy? Even to breathe such a stupendous fallacy would be equivalent to a self-accusation of lunacy. (Blavatsky *Isis* [1877]: 165–166)

Ähnlich wie auch die Swedenborgianer im Mesmerismus eine wissenschaftliche Grundlage ihrer Theologie gesehen haben, sieht Helena Blavatsky im Mesmerismus eine Wissenschaft, mit deren Hilfe ‚göttliche Weisheit‘ (‚devine wisdom‘) erlangt werden könne. Ihre Theosophie betrachtet sie selbst auch nicht als Religion, sondern als Wissenschaft. So explizit, wie Blavatsky den Mesmerismus innerhalb ihres theosophischen Konzepts in den Kontext religiöser Weltanschauung bringt, haben das die Vertreter des Magnetismus in den vorherigen Zeiträumen kaum getan. Ihre Argumente ihn als Wissenschaft anzusehen, spiegeln jene, die die Magnetiseure schon früher immer wieder angebracht haben: die vielen Versuche von zahlreichen angesehenen Wissenschaftlern seien Beweis genug, diesen als Tatsache anerkennen zu müssen.

In gewissem Sinne kann Carl du Prel (1839–1899) als Vergleich zu Blavatsky angefügt werden. In seinen Schriften zum Spiritismus, in denen er die wissenschaftliche Anerkennung fordert, weist er immer wieder auf den Mesmerismus hin, den auch er als durch die unzähligen Versuche der Magnetiseure eigentlich bewiesene, aber von Seiten der Universitäten verkannte Wissenschaft ansieht. Du Prel ruft zeitgenössisch durchaus noch Reaktionen anderer Wissenschaftler hervor; seinen Standpunkt, dass er den animalischen Magnetismus für real und wirksam hält, verteidigt er dabei sogar recht harsch: „Herr Dr. *Specht* vertheidigt die moderne Psychiatrie so gut, als es möglich ist, und ich bringe ihm darin durchaus keine feindliche Voreingenommenheit entgegen. Ich kann ihm sogar

ernstlich versichern, dass ich vor einem Arzte, der es über sich vermag, sein Leben in einer Irrenanstalt zu verbringen, eine wahre Hochachtung habe. Er sagt, dass die Geisteskranken noch niemals so gut gepflegt und behandelt wurden, als heute. Das bestreite ich nicht; aber dazu genügt ja die barmherzige Schwester. Vom Arzte aber verlangt man mehr, nämlich dass er heile, und ich werde in alle Ewigkeit behaupten, dass man mit Magnetismus und Suggestion mehr Patienten heilen kann, als ohne dieselben. [...] Wir Kranken wollen geheilt sein und weiter nichts. Ob durch Mesmerismus oder Suggestion, Allopathie, Homöopathie oder Massage, das ist uns vollständig egal. Geheilt aber wollen wir werden, und den Arzt, dessen Heilresultate sehr mangelhaft sind, betrachten wir mit Recht als einen schlechten Arzt, trotzdem dieser Tadel nicht ihn persönlich treffen mag, sondern das herrschende System; denn Kinder ihrer Zeit zu sein, davon sind auch die Aerzte nicht ausgenommen.“<sup>306</sup> Du Prel ist sehr direkt in seiner Art, den Mesmerismus zu propagieren und greift die Ärzte seiner Zeit an: „Ich kritisiere nicht, was die Irrenärzte thun, sondern was sie unterlassen. Es ist ja öffentlich bekannt, dass unsere deutschen Aerzte [...] hundert Jahre nach *Mesmer* noch immer nichts von Magnetismus, und fünfzig Jahre nach *Braid* noch immer nichts von Suggestion und Psychotherapie wissen wollen. Dies ist abermals ein Grund, warum ich mich auf ältere Aerzte verwiesen sah. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sah es in Deutschland viel besser aus. Damals hatte Berlin seine magnetische Klinik, geleitet von Professor *Wolfart*, einem Schüler *Mesmer's*. Ferner habe ich aus dem Auslande den Fall des Dr. *Kean* angeführt, der in einer öffentlichen Anstalt die Irrsinnigen magnetisirte und 63 von 73 heilte.“ (Du Prel *Mystik* [1882]: 4) Du Prel ist aber, wie er ja selbst implizit feststellt, eine Ausnahme in seiner Zeit.

### 7.2.2 Zwischen-Resümee IV

Selbst die kaum explizit als solche auftretenden Vertreter der Ansätze des animalischen Magnetismus kommunizieren diesen nicht mehr direkt innerhalb wissenschaftlicher Periodika, sondern in eigenen Publikationen. Die Phänomene, die etwa 50 Jahre zuvor noch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Mesmerismus präsent waren, sind Ende des 19. Jahrhunderts

---

<sup>306</sup> Carl Du Prel: Zur Mystik im Irrsinn, Leipzig 1882, S. 6. Im Folgenden zitiert als: Du Prel *Mystik* (1882).

kein Gegenstand der Untersuchung mehr. Allein die 1882 gegründete *Society for Psychical Research* (SPR) widmet sich weiterhin in größerem Ausmaß den scheinbar über- oder außersinnlichen Fähigkeiten und Phänomenen, die ein Jahrhundert lang die Geschichte des Mesmerismus geprägt hatten.<sup>307</sup> In der öffentlichen Wahrnehmung war der Mesmerismus seit ungefähr der Mitte des Jahrhunderts langsam zu einem dem Spiritismus zugehörigen Phänomen geworden. Die Séancen, in denen Geister befragt und Tische gerückt werden konnten, wurden in sogenannten *magnetischen Ketten* vollzogen – d. h. man hielt beispielsweise immer jeweils den Daumen mit dem kleinen Finger des Nächsten zusammen, so dass sich ein lückenloser Kreis bildete. Phänomene, die zuvor noch wissenschaftlich untersucht worden waren, wie das Sehen mit anderen Körperteilen als den Augen, wurden von der Wissenschaft mittels Aufdeckung von Betrug oder, in den Fällen, in denen das nicht möglich war, mittels einer Erklärung über besondere Muskel- oder Nervenempfindlichkeit, erklärt. Die in Salpêtrière aufgestellte und durch die Übersetzung sehr bald auch im englischen Sprachraum rezipierte Suggestionstheorie, mit der Binet und Féré auch die (früheren) religiösen Heilungen innerhalb ihres wissenschaftlich-rationalen Modells erklären konnten, bestand darin, dass sie die wie Wunder erscheinenden Heilungen als mittels bewusster oder unbewusster Suggestion hervorgerufen verstanden.

Wie auch schon zuvor sind die Phänomene, die im Kontext des Mesmerismus auftreten, schwer einem Bereich zuzuordnen. Man setzte sich Ende des 19. Jahrhunderts in Literatur und Wissenschaft auf verschiedene Weise mit dem Mesmerismus auseinander, wobei die Verwechslung eines literarischen mit einem wissenschaftlichen Text zeitgenössisch sehr viel unwahrscheinlicher wurde, als dies noch mit Kerners *Seherin von Prevorst* oder Poes drei Mesmerismuserzählungen der Fall war. Der Mesmerismus erscheint in den literarischen Darstellungen als Kunst, Wissenschaft und übernatürliches Phänomen gleichermaßen. In den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen ist es eine veraltete

---

<sup>307</sup> Die SPR ist keine Verlängerung der mesmeristischen Bemühungen, sondern gemeint ist hier, dass innerhalb der SPR die Arten von Experimenten vorgenommen werden, die zuvor im Sinne von ‚wissenschaftlichen‘ Experimenten auch im Kontext des Mesmerismus vorgenommen wurden. Die SPR beschäftigt(e) sich u. a. *auch* mit den Phänomenen des Mesmerismus im Speziellen – dies war aber nur ein Teil der Untersuchungsgegenstände.

Wissenschaft oder gar mystische Alchemie und doch gleichzeitig oft auch Ausgangspunkt zeitgenössisch als wissenschaftlich angesehener Ansätze wie der Suggestionstheorie.

Religion und Wissenschaft erscheinen in der Selbstwahrnehmung des ausgehenden 19. Jahrhunderts deutlicher trennbar als in den vorhergehenden Untersuchungszeiträumen. Insbesondere wird Religiöses in den wissenschaftlichen Texten deutlich als von der Wissenschaft Abgegrenztes beschrieben.

Der Mesmerismus selbst wird zum Ende des 19. Jahrhunderts nur noch wenig direkt vertreten. Er ist vielmehr ein Thema in der Literatur einerseits und ein wissenschaftshistorisches Phänomen andererseits, dem man sich wissenschaftskritisch oder historisch annähern konnte. Persönlichkeiten wie Carl du Prel in Deutschland sehen im Mesmerismus weiterhin einen Ansatz, mit dessen Hilfe Phänomene des Spiritismus wissenschaftlich untersucht werden können – eine nachhaltige Wahrnehmung solcher Positionen scheint *innerhalb* universitärer Wissenschaft allerdings nicht mehr vorzukommen. Die Mind-Cure und New-Thought Bewegungen, zu denen auch die Christian Science und parallel Strömungen der Theosophie und Anthroposophie zu zählen sind, bringen die Heilungspraktik des Mesmerismus gleichzeitig in einen religiösen Kontext, der mit Knoblauch als esoterisch interpretiert werden kann: Der Einzelne und die Persönlichkeitsentwicklung werden in das Zentrum der Bemühungen um Heilung gestellt, die vor allem aus dem Glauben an die Heilung – oder an das Schon-Geheilt-Sein – bestanden.

Die Überschreitung der normalen Sinnesfähigkeiten, die im Laufe des 19. Jahrhunderts im Mesmerismus zentral waren, werden in der explizit wissenschaftlichen Rezeption des Mesmerismus an den Rand gedrängt oder unter anderen Vorzeichen neu interpretiert. Der Mesmerismus bzw. die Ereignisse, Fähigkeiten und Phänomene, die über lange Zeit als nicht mit den jeweils in der Wissenschaft bekannten Naturgesetzen erklärbar waren (und damit über-natürlich erschienen), werden nun vollständig in den religiösen Bereich geschoben. In den Rezeptionen innerhalb der Theosophie oder der Mind Cure-Bewegungen bleiben die Phänomene des Mesmerismus im Sinne Knoblauchs transzendent. Innerhalb der universitären Wissenschaft werden die nicht erklärbaren Phänomene des Mesmerismus hingegen als nicht- oder pseudowissenschaftlich deklariert und deshalb aus dem wissenschaftlichen Diskurs ausgeschlossen.

Die übrigen Phänomene (die als Suggestion oder Hypnose innerhalb universitärer Wissenschaft bleiben) werden in gewisser Weise *de-transzendiert*. Etwas auf die Spitze getrieben wäre es möglich, von der Wissenschaftsperspektive vom Ende des 19. Jahrhunderts ausgehend, rückblickend die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Mesmerismus als De-Transzendierung der Wissenschaft wahrzunehmen. So betrachtet erscheint der Mesmerismus dann tatsächlich, wie Jürgen Barkhoff bemerkte, als Modellfall. Und zwar als Modellfall für die Veränderung der wissenschaftlichen Selbstwahrnehmung im 19. Jahrhundert bezüglich der Abgrenzung von Ansätzen, die ihre Untersuchungsgegenstände transzendent, d. h., im Sinne Knoblauchs, von den menschlichen Sinnen und physikalischen Messinstrumenten nicht mehr wahrnehmbar, diese also überschreitend, deuten.

Galt der Mesmerismus zuvor selbst als Transzendenzverweis innerhalb der Wissenschaft, ist er nun außerhalb dieser in anderen Formen und Ausprägungen (wie der genannten Christian Science) vage bewusstes Mittel und Zweck zur Erfahrung von (religiöser) Transzendenz. In der Wissenschaft wird er nicht mehr als Wissenschaft diskutiert, und in den eher esoterischen, spirituellen oder spiritistischen Ausprägungen sind es zumeist nur noch die Praktiken oder bestimmte Elemente und Ansätze, die zum Ausgangspunkt genommen werden, um eine darüber hinausgehende (oder davon unabhängig werdende) eigene Theorie oder Theologie zu entwickeln.

Der Mesmerismus stellt innerhalb der medizinischen Wissenschaft keine alternative Methode mehr dar. Die Bewegungen, die den Mesmerismus rezipieren, zeichnen sich aber vor allem durch ihre auf den ganzen Menschen, den ganzen Geist oder die ganze Seele ausgelegten Konzepte aus.

Der Mesmerismus geht im Prinzip jetzt sogar unter verschiedenen Bezeichnungen institutionelle Bindungen ein. Einerseits innerhalb der Wissenschaft in der erweiterten und fortgeführten Hypnosetechnik, Suggestionstherapie und Psychoanalyse, andererseits in religiösen Bewegungen wie der Christian Science. Im Grunde genommen kann man erst jetzt, am Ende des 19. Jahrhunderts, davon sprechen, dass der Mesmerismus nicht mehr modern ist, da er erst in diesem zuletzt betrachteten Zeitraum als vollständig aus der Wissenschaft ausgegrenzt erscheint, als deren Teil sich die Magnetiseure berechtigterweise, wenn auch in abnehmender Tendenz, in den vorherigen Zeiträumen noch sehen konnten.



Die Verarbeitung des Mesmerismus in der Literatur sowie die Rezeption in den sich als wissenschaftlich verstehenden Texten scheint im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts im Vergleich zu der scheinbaren Parallelität, die sich bis dahin feststellen ließ, auseinanderzudriften. In der Literatur wird der Mesmerismus zu einem Thema, um entweder andere Diskurse zu transportieren (etwa in Form einer Kritik daran, dass Frauen als Versuchsobjekte wahrgenommen werden), oder um als literarisches Element eine Funktion zu erfüllen, die zwar auf aktuelle wissenschaftliche Diskurse hinweist und diese auch kritisiert, aber nicht mehr selbst als Wissenschaft erscheint (wie in *The Parasite*).

In den wissenschaftlichen Texten stellt der Mesmerismus eine Art Negativfolie dar, die ebenfalls nur noch bestimmte Funktionen erfüllen kann, welche selbst aber nicht mehr als Wissenschaft diskutiert wird. Der Mesmerismus ist hier, im Gegensatz zu der fiktionalen und fiktiven Verarbeitung als zum Teil mahnende Metapher in der Literatur, nicht mehr etwas Bedrohliches oder auch potenziell noch Mögliches, sondern Wissenschaftshistorie, in der zwar vielleicht schon gute Ansätze vorhanden waren, die aber nicht mehr ohne Filter und Reflexion Geltung beanspruchen können.

### **7.3 Gesamt-Resümee der Textanalysen**

Die Mesmerismustexte, die in den vier verschiedenen Zeiträumen untersucht worden sind, bestätigen viele bisherige Forschungen zum animalischen Magnetismus in seiner historischen Entwicklung. Es lassen sich bestimmte Kontinuitäten entdecken, die es aus einer distanzierten Perspektive heraus möglich erscheinen lassen, *den* Mesmerismus als ein Art ‚Modellfall‘ für die Ausdifferenzierung von Wissenschaft und Religion im 19. Jahrhundert zu betrachten. (Vgl. Barkhoff 1995: XI–XII) Diese Perspektive ergibt sich daraus, dass *die* Mesmerismen der verschiedenen Zeiträume spezifische Unterschiede aufweisen, anhand derer Veränderungen des Verhältnisses zwischen Wissenschaft, Medizin und Religion feststellbar sind, die sich etwa als eine Professionalisierung der Medizin interpretieren lassen. Damit wäre gemeint, dass innerhalb der universitär anerkannten Medizin naturwissenschaftliche Prinzipien experimentalwissenschaftlichen Vorgehens übernommen und gleichzeitig jene Methoden ausgegrenzt wurden, die sich dieser Anforderung nicht in gleicher Weise stellten. Ähnliches lässt sich etwas allgemeiner auf die Naturwissen-

schaften übertragen feststellen. Man einigte sich auf bestimmte Vorgehensweisen und anerkannte Grundlagen von Wissenschaftlichkeit, wodurch metaphysische und (religions-) philosophische Aussagen und Spekulationen langsam ausgegrenzt wurden.

### **7.3.1 Zeitgenössische Perspektiven im Kontext von Wissenschaft und Literatur<sup>308</sup>**

In den untersuchten Texten erscheint der Mesmerismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts als ein zeitgenössisch-wissenschaftlicher Ansatz wie viele andere auch. Die Wissenschaften erscheinen rhetorisch in den Texten noch eine lange Zeit als die *Isis-Entschleierer*, als die Techniken und Verfahren, um die göttliche Schöpfung, soweit es den Menschen möglich ist, zu verstehen und zu beschreiben. Nicht nur im Mesmerismus erscheinen deshalb bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts die Grenzen von religiöser Weltanschauung und rational-wissenschaftlicher Beschreibung der Naturphänomene gerade im Bereich der Heilkunst und beginnenden Biologie und Psychologie nicht in der gleichen Weise gezogen zu werden, wie es am Ende des 19. Jahrhunderts der Fall war. Ähnliches gilt auch für die Entdeckungen, Erfindungen und Erforschungen etwa der Elektrizität, des Magnetismus, des menschlichen Nervensystems oder des Galvanismus. Aussagen über den Aufbau und die Beschaffenheit der menschlichen Seele waren innerhalb der Wissenschaften genauso normal wie ein religiöser Begriff von *der* Natur als göttlicher Schöpfung, welcher gerade in den programmatischen Schriften der Zeit zu finden ist. Dennoch wird der Mesmerismus schon im ersten Untersuchungszeitraum, in den Jahren um 1820, als zeitgenössisch ungewöhnlich dargestellt und wahrgenommen. Waren die religiösen Grundlagen der Welt für die meisten Wissenschaftler eher der Rahmen, innerhalb dessen man sich der Forschung widmen konnte, fokussieren sich die Bemühungen der Magnetiseurs schon sehr früh auf die religiösen, ungewöhnlichen und über die bekannte Natur hinausgehenden Phänomene.

---

<sup>308</sup> In diesem Unterkapitel werden noch einmal die Ergebnisse des jeweils ‚ersten Schritts‘ der Textanalysen – also die etische Perspektive – dargestellt und in diachrone Beziehung gesetzt.

In einer übergreifenden Perspektive kann man die Unterschiede der Mesmerismen zu den verschiedenen Zeitpunkten in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Medizin und Religion in etwa so beschreiben: Um 1820 erscheint der Mesmerismus in Deutschland mit seinem propagierten Experimentalverfahren und dem Nachweis seiner Wissenschaftlichkeit durch Hinweis auf Status und Ansehen der Zeugen relativ gewöhnlich. Es werden zwar heftige Auseinandersetzungen über die Stichhaltigkeit und korrekte Vorgehensweise bei den magnetischen Behandlungen und Versuchen geführt, aber der animalische Magnetismus erscheint zu diesem Zeitpunkt als wirksame und mögliche, wenn auch nicht vollständig akzeptierte und anerkannte, Medizin. In den Texten der Magnetiseurs wird der Mesmerismus vor allem als Wissenschaft und weniger als Heilkunst dargestellt – und doch sei er gleichzeitig das *Panazee*, das universale Heilmittel für alle Krankheiten. In der wissenschaftlichen Ergründung des animalischen Magnetismus erwartete man, die ‚Theorie der Natur‘ zu finden, weshalb er konsequent und nicht unbedingt religiös zu verstehen, im zeitgenössischen Verständnis von der Natur als Schöpfung Gottes auch als ‚wahre Religion‘ bezeichnet wurde. In der Literatur wird der Aspekt der Kontrolle eines Menschen über einen anderen in das Zentrum gestellt. Diese Macht des Magnetiseurs über die Patientin wird, weniger düster und negativ als dies etwa in Hoffmanns Texten geschieht, auch in den wissenschaftlichen Texten beschrieben. Das zu diesem Zeitpunkt weiterhin als existent angesehene magnetische Fluidum ermöglicht es demjenigen, der es beherrscht, Einfluss auf Körper, Geist und Seele eines anderen Menschen zu nehmen. Dabei sind es vor allem willensstarke Männer, die mit dem bei ihnen vorherrschenden ‚Cerebralsystem‘ zu meist die eher passiven Frauen mit dem bei ihnen vorherrschenden ‚Ganglien-‘ oder ‚Genitalsystem‘ magnetisch behandeln können. Der magnetische Schlaf, in den die Patientinnen versetzt werden, zeigt ganz außerordentliche Erscheinungen von Gedankenübertragung, Hellsicht oder Vorhersagefähigkeit und wird, auch in der Bezeichnung Schlaf-Wachen oder Somnambulismus, als todesähnlicher Zustand betrachtet, der mit Hilfe des Mesmerismus kontrolliert erreicht werden kann.

In den Texten des zweiten Untersuchungszeitraums um 1840 im englischsprachigen Raum wird die Wissenschaftlichkeit des vor allem aus Frankreich kommenden Mesmerismus seitens der konventionellen Ärzte deutlich angezweifelt.

Die Bezeichnung der Magnetiseure als Scharlatane und Quacksalber ist, im Vergleich zum vorherigen Zeitraum, in den Texten häufiger und deutlicher zu finden. Die Wissenschaftsrhetorik funktioniert zu diesem Zeitpunkt insgesamt (vor allem in England) aber noch in ähnlicher Weise durch den Verweis auf die Person des Wissenschaftlers und seiner Zeugen, so dass sich die Texte der Vertreter des Mesmerismus wenig bis gar nicht von denen des vorherigen Zeitraums unterscheiden. Sich als bewiesene Wissenschaft darzustellen, wirkt in den Texten allerdings wie ein rhetorischer Topos, der den Magnetismus von anderen zeitgenössischen Wissenschaften unterscheidet. Die Emphase liegt nun auf dem ‚Bekenntnis‘ zur ‚Wahrheit‘ des Mesmerismus, der ‚die Menschheit‘ in eine ‚neue Ära‘ führen wird. Tatsächlich kommt es in den folgenden Jahren (nach dem untersuchten Zeitraum) mit Andrew Jackson Davis‘ Spiritismus und Phineas P. Quimbys‘ Mind Cure zur Begründung religiöser und philosophischer Bewegungen auf Grundlage der Praktik des animalischen Magnetismus. Die Bezeichnung Mesmerismus, animalischer Magnetismus und Somnambulismus wird, aufgrund des wissenschaftlich schwierigen Status der Ansätze, nun zum Teil fallen gelassen, um bestimmte Phänomene unter neuen Bezeichnungen in die Wissenschaften zu re-integrieren. Vor allem verfährt James Braid mit seinem *hypnotism* auf diese Weise. Die Selbstwahrnehmung der Magnetiseure als Wissenschaftler wird allerdings sehr wohl ernstgenommen. So sehr, dass auch literarische Texte wissenschaftlich faktual erscheinen konnten. Der Status als wirksame Heilmethode erscheint viel prekärer als zuvor in Deutschland. Als Religion wird er aber explizit nicht bzw. nur in abwertender Weise bezeichnet. Viele der Phänomene, die von den Magnetiseuren beschrieben werden, wie die Übertragung der Sinneswahrnehmungen vom Magnetiseur zur Somnambulen oder auch deren Zukunftsvorhersagen werden zwar als höchst unwahrscheinlich abgelehnt. Andere Phänomene wie die Schmerzunempfindlichkeit und noch mehr die erhöhte Wahrnehmungsfähigkeit der Patientinnen werden aber bis zu einem gewissen Grad als möglich angesehen. *Wie* nah sich Literatur und Wissenschaft sein konnten, zeigen die Erzählungen von Poe, die trotz (!) gegenteiliger Aussagen Poes (wissenschaftlich-) faktual gelesen wurden.

In der Mitte des Jahrhunderts löst man sich auch in Deutschland zum Teil von der Bezeichnung animalischer Magnetismus oder Mesmerismus, um mit ande-

ren Konzepten (wie etwa dem Od) die Phänomene des Mesmerismus zeitgenössisch-wissenschaftlich zu erklären. Die Trennung von den älteren Ansätzen ist dabei nicht so deutlich, wie etwa bei James Braid, so dass es im Prinzip immer noch der Mesmerismus ist, der als die Wissenschaft zur Erklärung der natürlichen und religiösen Erscheinungen in den Texten konstruiert wird. Eine echte Auseinandersetzung um seine Wissenschaftlichkeit scheint aber nicht mehr geführt zu werden. Im Mesmerismus sind es nämlich noch immer *dieselben* Experimentatoren und Zeugen, die auch schon 30 Jahre zuvor zitiert und angebracht wurden, welche für die Wissenschaftlichkeit und Glaubwürdigkeit der Versuche eintreten sollen. Das ‚Aufschreibesystem‘ (Neumeyer 2005) scheint erstarrt. Versuche wie die von Carl Gustav Carus, den Mesmerismus doch noch in die zeitgenössisch-aktuelle Wissenschaft einzubringen, werden kaum wirklich wahrgenommen. Der auch in Deutschland aufgekommene Spiritismus mit Praktiken wie dem Tischerücken überdeckt in der breiteren Wahrnehmung die weiterhin geäußerten Ansprüche, als Medizin und Heilkunst anerkannt zu werden. Im Gegensatz zum vorherigen Zeitraum scheinen die Schriften zum Mesmerismus nun, obwohl sie äußerlich wissenschaftlich-faktual aufgebaut sind, eher literarisch wahrgenommen zu werden. Nicht mehr der Mesmerismus bietet die Theorie der gesamten Natur, sondern Theorien wie das Od oder die Annahme der ‚natürlichen Magie‘ dienen zur Erklärung des gesamten Mesmerismus.

Am Ende des Jahrhunderts scheint der Mesmerismus im englischsprachigen Raum zu einer Metapher geworden zu sein, die für eine vergangene, dunkle und gefährliche Seite der Wissenschaft steht. Jedenfalls erzeugen die literarischen Texte diesen Eindruck. In den wissenschaftlichen Texten wird den Magnetisierenden bzw. ihren Schriften nur noch ein wissenschaftshistorischer Wert zugesprochen. Neue Theorien und Ansätze im Bereich der Psychologie sehen sich in der Lage die Beschreibungen der Magnetiseure in ihrer neuen Perspektive wissenschaftlich zu bewerten, ohne explizit und bewusst, wie noch James Braid, direkt an den Mesmerismus anzuschließen. Er scheint nun überhaupt nicht mehr als Wissenschaft wahrgenommen zu werden. Den frühen Magnetisierenden positiv gegenüber eingestellte Ansätze sehen in Konzepten wie der Äthertheorie eine Ähnlichkeit mit dem von den Magnetisierenden früher als existent angenommenen Fluidum. Der Mesmerismus wird, wenn überhaupt, maximal als eine Vorstufe zur Wissenschaft wahrgenommen. Er scheint aber allgemein bekannt zu

sein, da in populärer Literatur vorausgesetzt wird, dass die Leser etwas mit dem Thema anfangen können. Neben der Darstellung des Mesmerismus als gefährliche Verirrung von Wissenschaft und der damit möglicherweise einhergehenden kritischen Beobachtung, dass gerade in der Medizin Patienten wie Versuchssopfer behandelt wurden, wird auch das Gebannt-Sein durch Musik oder Kunst als mesmerisierend bezeichnet. Ebenso, wie sich die Wissenschaften vom Mesmerismus distanzieren, sagen sich auf diesen zurückführbare religiöse Bewegungen von ihm los. Mary Baker Eddy will beispielsweise nicht mit dem Mesmerismus in Verbindung gebracht werden. Es gibt aber zeitgenössisch in der Theosophie und dem Spiritismus auch die entgegengesetzte Richtung: Helena Petrovna Blavatsky und Carl du Prel wären Beispiele für eine explizite Anbindung eher religiöser Weltanschauungen an den Mesmerismus. Beide, sowohl du Prel als auch Blavatsky, betrachten ihr jeweiliges Konzept allerdings als Wissenschaft.

### **7.3.2 Mesmerismus und Transzendenzerfahrungskommunikation<sup>309</sup>**

Wenn der Mesmerismus in den jeweiligen Untersuchungszeiträumen hier mit Hilfe der Merkmale von Spiritualität und populärer Religion interpretiert und beschrieben wird, heißt das nicht, dass er zeitgenössisch objektsprachlich als Religion oder Religionsalternative wahrgenommen wurde. Stellt man Fragen danach, ob sich in den Beschreibungen und Darstellungen des Mesmerismus in den Texten des 19. Jahrhunderts die von Knoblauch für die Gegenwartsreligiosität aufgestellten Merkmale finden lassen, wird er statt dessen in der Form beschreibbar, wie heutige Bewegungen, in denen eine Selbstwahrnehmung als religiös ebenfalls nicht unbedingt vorhanden ist. Alternative Medizin und Wellness sind Beispiele dafür, die Knoblauch selbst anbringt.

Die Fragen lauten: Werden in den Texten Transzendenzerfahrungen kommuniziert, die die kleinen und mittleren Alltagserfahrungen überschreiten?<sup>310</sup> Werden große Transzendenzen als solche gedeutet, oder bleiben sie unmarkiert?

---

<sup>309</sup> Dieses Unterkapitel stellt nun den übergreifenden, ebenfalls diachron verfahrenen ‚zweiten Analyseschritt‘ dar, mit dem das etische Religionskonzept auf den Gegenstand angewendet wird.

<sup>310</sup> Ein letztes Mal sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass der Transzendenzbegriff *ausschließlich* in dem Sinne verwendet wird, wie er im Kapitel 4.1 definiert wird.

Kann man den Mesmerismus als ganzheitlich betrachten, und wenn ja, inwiefern? In welchen Medien wird der Mesmerismus kommuniziert? Sind alltägliche und außeralltägliche Kommunikationen trennbar? Kann man den Mesmerismus bzw. die Kommunikation innerhalb des Mesmerismus als vernetzt, global oder international beschreiben? Wer beschäftigt sich wo mit dem Mesmerismus?

In den Texten des ersten Untersuchungszeitraums ist der Mesmerismus eine Wissenschaft, mit deren Hilfe Phänomene erforscht werden konnten, die zeitgenössisch dem Außeralltäglichen, nicht Normalen und Übernatürlichen zugeprochen wurden. Es wurden in den Mesmerismustexten mit den besonderen Fähigkeiten der magnetisierten Patientinnen bis dato unbekannte, die normalen Fähigkeiten überschreitende Erfahrungen angenommen, die überhaupt erst durch den Mesmerismus erzeugt werden konnten. Diese großen Transzendenzen wurden gleichzeitig als natürlich dargestellt, da sie mittels der Wissenschaft des Mesmerismus als erklärbar angesehen wurden; sie wurden also nicht als außeralltäglich markiert. Erfahrung, Nachweis und Beglaubigung erscheinen somit insgesamt zirkulär bzw. selbstreferenziell. Da die beschriebenen Erfahrungen der Patientinnen die normalen körperlichen und geistigen Fähigkeiten überschritten und sie in diesem Zustand in der Lage gewesen seien etwa zukünftige Ereignisse vorauszusagen, verblieben auch in den als wissenschaftlich markierten Berichten Darstellungen über alltagstranzzendierende Erfahrungen. Die Heilmethode des animalischen Magnetismus wurde als umfassend Körper und Geist heilend dargestellt und da sich die Heilung auf ein alles Lebende durchströmendes Fluidum bezog, erscheint der Mesmerismus als ganzheitliches Heilmittel. Die Krankheit einer Patientin wurde nicht als isoliertes Phänomen an einer Stelle des Körpers oder des Geistes behandelt, sondern die Verteilung des Fluidums im gesamten Körper musste laut den Darstellungen harmonisiert werden. Der Mesmerismus wurde darüber hinaus auch als Heilmittel der gesamten Menschheit dargestellt. Die Magnetiseure kommunizierten ihre Ansichten und Erfahrungen mit den zeitgenössisch zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Medien. Darüber hinaus wurde der Mesmerismus auch von den literarischen Autoren sowohl wissenschaftlich als auch literarisch verarbeitet, ohne dass die Trennung ganz eindeutig erkennbar ist (und war). Die zeitgenössische Literatur ist somit ebenfalls Verbreitungsmedium. Die Art und Weise, wie die Experimente präsentiert wurden und wie sich die Magnetiseure

als sich durch Beobachtung und Versuche selbst vom Mesmerismus überzeugt darstellten, wirkt fast rituell. Der Verweis auf den Glauben an den Mesmerismus als Wissenschaft, um ihn dann zu praktizieren, lässt ihn selbstreferenziell erscheinen. Die Auseinandersetzung mit ihm wurde hauptsächlich von einer relativ kleinen Anzahl von Ärzten, literarischen Autoren, reichen Adligen und Klerikern betrieben. Es war zwar ein bekanntes, aber eher auf eine kleine Gruppe beschränktes Phänomen. Durch diese Beschränkung bedingt, waren es nahezu ausschließlich Männer, die sich dem animalischen Magnetismus widmeten.

Im zweiten Untersuchungszeitraum wurden in den Berichten der Magnetiseure ebenfalls die außeralltäglichen Erfahrungen beschrieben, die den Patientinnen auch im früheren Zeitraum schon in den Texten zugeschrieben worden waren. Der Zusammenhang des somnambulen Zustandes mit dem Tod wird allerdings noch deutlicher. Der Mesmerismus wird, so könnte man die Texte lesen, zu einer Grenzwissenschaft, in der die Kontingenz der Todeserfahrung überwunden und im somnambulen Zustand kontrolliert herbeigeführt werden konnte. Er wird zu einer Grenzwissenschaft, da ihm in den Texten die Möglichkeit zugeschrieben wurde, das Leben über den Tod hinaus zu verlängern. Die Ganzheitlichkeit, die sich zuvor auf die Behandlung von Krankheit und den Fortschritt der Menschheit bezog, erweiterte sich in diesem Zeitraum, indem der Mesmerismus sich auf das gesamte Leben *und* den Tod bezog. Eine Trennung dessen, was als alltäglich und normal angesehen werden konnte und was darüber hinausging, ist in den Texten kaum erkennbar. Die Präsentation der Möglichkeit innerhalb des Mesmerismus, seinen Körper und sogar sein Leben zu überschreiten, lässt sich als Selbst-Transzendierung deuten. Der Personenkreis, der an der Kommunikation über den Mesmerismus teilhatte, erweiterte sich. Zeitschriften wie *The Zoist* wurden sowohl als wissenschaftliche Organe verstanden als auch als solche, die sich an ein Laienpublikum wandten. Der Mesmerismus erfuhr auf diese Weise eine gewisse Art der Popularisierung. Im englischsprachigen Raum waren es zudem öffentliche und private Vorträge sowie praktische Vorführungen, mit denen der Mesmerismus nicht nur einem medizinischen Publikum präsentiert wurde. In diesem Kontext erweist sich die Betonung des Mesmerismus als Wissenschaft, als Heilkunst und als Versprechen für einen Fortschritt der Menschheit wie ein Glaubensbekenntnis und eine Gesellschaftsutopie, wie sie in den USA etwa in Form von Harmonie-Siedlungen auch gegründet wurden. –



In der Form, wie James Braid den animalischen Magnetismus zum *hypnotism* umgeformt hat, wird der animalische Magnetismus deutlicher von transzendenten Phänomenen gelöst, wohingegen in den aufkommenden Bewegungen der Mind Cure und auch dem Spiritismus der Mesmerismus noch deutlicher – auch in der zeitgenössischen Wahrnehmung – als religiös rezipiert und umgeformt wurde.

Innerhalb der Mesmerismustexte des dritten Untersuchungszeitraums erscheint der Mesmerismus selbst viel weniger außeralltäglich als in den vorherigen Zeiträumen. In den Darstellungen wurde diesem zwar weiterhin ein großes Potential zur Heilung und auch darüber hinausgehenden Erscheinungen zugesprochen, allerdings geschah die Kommunikation kaum noch innerhalb der Wissenschaften. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Phänomenen des Mesmerismus blieb in einem Grenzbereich, da man sich mit außeralltäglichen Erfahrungen wie dem Tischerrücken, aber auch mit den Fähigkeiten der Somnambulen auseinandersetzte. Die Erklärungsrichtung drehte sich hier um: Nicht mehr der Mesmerismus oder animalische Magnetismus war es, der für die nicht verstandenen Phänomene die Erklärung liefern konnte, sondern der Mesmerismus selbst wurde zu erklären versucht. Sowohl die Beschreibung des Mesmerismus mit Hilfe des Ods von Karl von Reichenbach als auch die Veröffentlichungen von Justinus Kerner erscheinen im zeitgenössischen Kontext als eher fiktional-literarische denn als wissenschaftlich-faktuale Auseinandersetzungen, da sie sich ganz offensichtlich an dem Wissenschaftsduktus der früheren Magnetiseurs orientierten. Der Mesmerismus selbst blieb im Prinzip unverändert, d. h. die Außeralltäglichkeit und Ganzheitlichkeit änderte sich in der Darstellung nicht. Der Kommunikationskontext verlagerte sich aber aus der Wissenschaft heraus. Die Merkmale von Spiritualität, die in den bisherigen Zeiträumen sehr deutlich auf den Mesmerismus angewendet werden konnten, treffen auf diesen nun verstärkt im Kontext des Spiritismus zu, in dem die Praktiken des animalischen Magnetismus rezipiert wurden. In Form des Ods und in Form des Ansatzes der ‚natürlichen Magie‘ zur Erklärung des Mesmerismus wurden innerhalb der Wissenschaft zwar noch einige der Phänomene betrachtet, aber der Mesmerismus wurde hier eher zu einem Verweis auf eine veraltete Wissenschaft. Der Transzendenzbezug, wie er in den frühen Texten von Kerner, wie der

*Seherin von Prevorst*, noch vorhanden war, ist auch bei ihm zu diesem Zeitpunkt verschwunden.

Im vierten Untersuchungszeitraum kehrte der Mesmerismus in die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zurück. Diesmal allerdings als wissenschafts- und religionshistorisches Phänomen des vorhergehenden Jahrhunderts. In der Psychologie und Psychoanalyse wurden mit Hilfe neuer Hypnose- und Suggestionstheorien die Berichte der Magnetiseure neu gedeutet und bewertet. Diese Wissenschaften, die sich mit ähnlichen Phänomenen auseinandersetzten wie zuvor der Mesmerismus, beschäftigten sich nicht mehr mit den außeralltäglichen Phänomenen. In historischen Rückblicken wird der Mesmerismus nun im Kontext der Theosophie, des Spiritismus und der Mind Cure-Bewegungen wahrgenommen. Damit institutionalisierte sich in einem gewissen Sinne die Religiosität, die schon zuvor mit Hilfe des Religionskonzepts nach Knoblauch herausgearbeitet werden konnte. Die Art, wie der Mesmerismus in der Literatur für eine okkulte und gefährliche Wissenschaft und Praxis stehen konnte, deutet daraufhin, dass er zeitgenössisch auch weiterhin als *Verweis* auf das Unerforschte und Außeralltägliche verstanden werden konnte.



## 8. Inszenierungen und Performanzen im Mesmerismus<sup>311</sup>

### 8.1 Somnambule Frauen als Vorstellungen magnetisierender Männer

Die Besonderheit, dass Frauen im Mesmerismus und Spiritismus als Medien auftreten und als Prophetinnen und Heilige angesehen werden konnten, ist, so suggeriert es Anne-Marie Korte in ihrem Buch *Women and Miracle Stories*, durch einen spezifisch (christlich-) religiösen und traditionellen Kontext begründet: Frauen fallen nicht auf. Wenn Frauen auffallen, dann fallen sie aus ihrer (von Gott) auferlegten Geschlechterrolle heraus und verstoßen so gegen soziale Prinzipien. Um den Verstoß zu rechtfertigen, können diese Ausfälle (oder auch: *Anfälle*) religiös interpretiert und auf diese Weise legitimiert werden. Frauen erhalten damit gleichzeitig eine (religiöse) Autorität, die ihnen sonst so nicht zugeschrieben würde. Die Protokollanten dieser sozialen Ausfälle waren allerdings in der Mehrzahl Männer, weshalb eine Relativierung der *weiblichen* Autorität vorgenommen werden muss, da sie durch den männlichen Blick gefiltert und repräsentiert wurde. Die Frauen wären, würde man an dieser Stelle aufhören, demnach auf bestimmte Rollen festgelegt, denen sie selbst in der Situation, in denen sie vermeintlich Autorität gewinnen, nicht entkommen können. Korte kritisiert genau diese Sichtweise an älteren Studien zur Frauenrolle:

The studies mentioned above are more likely to confirm than question the classic, stereotypical image of women as less rational, less autonomous and therefore more susceptible to religion, magic and superstition. Moreover, to focus on women as the underprivileged or as outsiders “may obscure the role women have played in the actual creation of distinctive features of mainstream religious practice”. (Korte 2001: 12)

Mit der Konzeption der performativen Akte der Geschlechterrolleninszenierung nach Butler kann man unterstreichen, dass in den Texten eben jene Vor-

---

<sup>311</sup> Wie schon im *Intermezzo: Die Seherin von Prevorst* – dort noch an einem konkreten Beispiel –, wird hier formal und strukturell verschieden von den Textanalysekapiteln, übergreifend die performanztheoretische Perspektive als weiterer Zugang zu den Gegenstandstexten eingenommen.

stellungen repräsentiert sind, die von den Autoren als weibliche Rollen verstanden wurden – inklusive der dort anzutreffenden Verhaltensweisen, die einem gesellschaftlich geforderten Rollenbild scheinbar nicht entsprachen. Inwiefern bestimmte Beschreibungen allerdings als weiblich konnotiert gelesen werden können, muss im zeitgenössischen Kontext entschieden werden. Sawicki hat etwa darauf hingewiesen, dass der Begriff der *Trance* im späten 19. Jahrhundert im Kontext des Spiritismus zur Bezeichnung des magnetisierten Zustandes der (weiblichen wie männlichen) Medien, eher männlich, und deshalb auch nicht krankhaft, hysterisch oder peinlich konnotiert war, wie noch, laut Sawicki, die Zustände der Somnambulen des frühen 19. Jahrhunderts. (Vgl. Sawicki 2002: 340)

Wie eng die Beschreibung des Zugriffes auf den weiblichen Körper mittels der magnetischen Behandlungen im Kontext der sich ausbildenden wissenschaftlichen Medizin in Beziehung zu politisch wirksamen Normvorstellungen gebracht werden kann, hat Ethel Matala de Mazza angedeutet:

Durch die Einsetzung der Kommission [1784 in Paris; K. B.] dagegen stellte die Regierung demonstrativ eine andere wissenschaftliche Wahrheit unter ihren Schutz. Sie stattete das Wissen der beauftragten Gutachter mit politischer Autorität aus und verabsolutierte damit nicht nur ein bestimmtes *Verständnis vom menschlichen Körper*, sondern auch ein *Bündel von Zugriffsweisen auf diesen Körper* zur herrschenden Norm. Die Wissenschaften wurden als Verbündete in einen Raum der Machtausübung hineingezogen, in dem es nicht mehr so sehr um repräsentatives Schauhandeln und Entscheidungsverkündungen ging, sondern um die effiziente Steuerung des sozialen Lebens, die Normalisierung aller Subjekte durch die gleichförmige Anpassung an eine wissenschaftlich beglaubigte Natur. (de Mazza 2004: 245; Hervorh. im Original)

Da die Protokolle der magnetischen Behandlungen zuerst zwar nur innerhalb der Wissenschaft, ab der Mitte des 19. Jahrhunderts aber auch unter medizinischen Laien bekannt waren sowie in der Form öffentlicher Inszenierungen wahrgenommen wurden (jedenfalls insofern es sich bei den Berichten darüber nicht um rein fiktive Erzählungen handeln sollte), stellten die Rollenkonstruktionen der Mesmeristen einen gesellschaftlich durchaus einflussreichen Ort in Bezug auf die Konstruktion von Weiblichkeit dar.

Der Kontrast zwischen Rollenvorstellungen, die Frauen in magnetischen Behandlungen einnahmen und anderen möglichen Rollen, wie sie in der Mitte des 19. Jahrhunderts wahrgenommen werden konnten, wird innerhalb des untersuchten Romans *Trilby* deutlich, wie auch Susanne Frane feststellt:

In seinem Roman [...] trifft George Du Maurier mit einer Synthese aus Musik, Mesmerismus, einer bohemienhaften Künstlerszene und einer Titelheldin, deren Metamorphose vom selbständigen, sexuell aktiven Modell zur statuenhaften und fremdbestimmten Diva führt, den Geschmack seiner Zeit. In den Männerfiguren des Romans, dem vampirhaften Magus Svengali und einem bürgerlichen Künstlertrio, fließen Künstlertum, Pädagogik und ein psychopathologischer Eros im Bild des Mesmerismus zusammen. Der Pygmalionismus dieser Epoche hat eine genuin eigene Formel gefunden. Neben Du Mauriers *roman à clef*, der den Geschlechterdiskurs als mesmeristisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem künstlerischen Impressario und dem weiblichen Star in Szene setzt, nimmt sich auch Henry James dieses Themas an. In seinem 1886 erschienenen Roman *The Bostonians* nutzt James die Aktualität des Mesmerismus als Metapher für die feministischen Tendenzen in den Vereinigten Staaten und als Bild dafür, dass die bloss gezeichnete Heldin Verena Tarrant als Leerstelle für unterschiedliche pygmalionische Projektionen missbraucht wird.<sup>312</sup>

Zumindest aus der Retrospektive du Mauriers vom Ende des Jahrhunderts auf die 1850er Jahre erscheint es so, dass Frauen durchaus in der Situation sein konnten, selbstbestimmt und unabhängig zu leben. Susanne Frane sieht allerdings in beiden Rollenbildern nur Varianten des Pygmalionmythos, nach dem die Frauen(-bilder) immer ‚aus Männerhand‘ geformt werden (worauf sie ja schon mit dem Buchtitel *Frauen aus Männerhand* verweist).

### 8.1.1 Magnetisierungspraktiken

Um zu schauen, welche Rollen Frauen in den untersuchten Texten zugeschrieben wurden, müssen zunächst die verschiedenen Rahmen geklärt werden, in denen sie *inszeniert* wurden. Für die Mitte des Jahrhunderts ist vor allem Justinus Kerners *Seherin von Prevorst* die prägende Erzählung über den Verlauf und die Umstände einer magnetischen Behandlung. (Vgl. dazu das *Intermezzo: Die Seherin von Prevorst*) Wie in den anderen Untersuchungszeiträumen die Behandlung inszeniert werden konnten, wird nun an ausgewählten Beispielen dargestellt.

Innerhalb des frühesten betrachteten Zeitraums um 1820 werden viele Berichte über Heilungen, Behandlungen und Erscheinungen, die dem animalisi-

---

<sup>312</sup> Susanne Frane: *Frauen aus Männerhand. Ein Paradigma in der englischen und amerikanischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts* (Studies in English Literary and Cultural History [ELCH], 34), WVT Wiss. Verl., Trier 2008, S. 10; Hervorh. im Original.

schen Magnetismus zugeschrieben werden, im *Archiv für den thierischen Magnetismus* veröffentlicht. Die Berichte unterscheiden sich von dem Vorurteil, dass es hauptsächlich Frauen waren, die in den Berichten auftauchen, besonders in den ersten Bänden dadurch, dass es zumindest bei den Darstellungen, die die magnetischen Behandlungen ausschließlich zum Zweck der Heilung präsentieren, sowohl Frauen und Kinder als auch Männer waren, deren Behandlungen protokolliert wurden. Treten hingegen scheinbar übersinnliche Phänomene auf, sind es fast ausschließlich Frauen bzw. Mädchen, von denen berichtet wird. Neben den Berichten und Protokollen gibt es noch eine Vielzahl programmatischer und anleitender Schriften zum Mesmerismus. In diesen wird sehr viel stärker und eindeutiger betont, dass es in der Regel Männer sein sollten, die magnetisieren, und es Frauen seien, die besonders empfänglich für diese Art der Behandlung wären. Die Vorstellungen davon, was eine Somnambule ausmacht und wie diese sich verhält bzw. zu verhalten hat, waren dabei sehr ausgeprägt. Carl August von Eschenmayer schreibt 1816 in seinem Buch *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären*<sup>313</sup>:

Alle Beobachtungen lehren, dass im magnetischen Rapport der Wille des Mannes alles ist. Er zernichtet die Spontaneität des Weibes und wandelt alle Kraft derselben in Rezeptivität um, so dass das Weib nur das Echo des Mannes zu seyn scheint. Dafür konzentriert sich aber alle Energie in den Vermögen ihrer Gefühlsreihe und wir sehen dann höhere Phänomene sich entwickeln, als sie der wachende und vom Willen beherrschte Zustand zu geben vermag. Es entsteht durch die öfteren Wiederholungen der magnetischen Ladungen zuletzt eine solche Uebermacht im Manne, dass schon der feste Blick, die Manipulation in der Ferne, die zugeschickte magnetisirte Dinge den Schlaf mit seinem ganzen Zug von Bildern und Gefühlen zu erregen vermögen.

Alle Gefühle, selbst Gedanken und Entschlüsse des Mannes muss die Somnambule aufnehmen und während alle andere Objectivität für sie verschwunden ist, beschäftigt sie sich nur mit dem, was ihr vom Magnetiseur zum Object gegeben wird. Allen Richtungen, die er ihr gibt, muss sie Folge leisten und es scheint nicht mehr bei ihr zu stehen, ob sie antworten wolle oder nicht. (Eschenmayer *Versuch* [1816]: 160–162)

---

<sup>313</sup> Carl August von Eschenmayer: *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären*, Cotta, Stuttgart 1816. Im Folgenden zitiert als: Eschenmayer *Versuch* (1816).

Eschenmayer ist sehr deutlich in der Charakterisierung des Verhältnisses von Mann und Frau. Auch den Zeitpunkt wann Mädchen und Frauen besonders empfänglich seien, wann also eine magnetische Behandlung den größten Erfolg verspreche, kann er benennen:

Dass die Mädchen vor, mitten und nach ihrer Entwicklungs-Periode, die Frauen nach Menstruations-Störungen am empfänglichsten für den Somnambulismus sind, lehren fast alle Beobachtungen. Es ist hier nicht von der Unbändigkeit des Geschlechtstriebes die Rede, der aus andern Verhältnissen entsteht, sondern von der Rückwirkung der Sexualorgane auf das ganze Nervensystem und selbst das Gehirn, die sich dann in ganz andern Scenen darstellt, als in Geschlechts-Begierden und Reizen. Wir können diese alterirte Receptivität eine Art Nervensucht nennen, die alle bishergenannten Störungen des Nervensystems durchlaufen kann, aber jedesmal durch ein organisches Agens, das von der Energie des Mannes kommt, gemildert und beruhigt, gleichsam gesättigt wird. Dies ist der organische Rapport zwischen Magnetiseur und Somnambüle, der zuletzt einen so specifischen und individuellen Charakter annimmt, dass die beyden Personen nur wie zwei korrespondirende Hälften ein Subject darzustellen scheinen. Sie bilden, wie ich früher schon erwähnte, eine organische Ellipse, in der alle Radien, die von einem Brennpunkt ausgehen, in den andern reflectirt werden.

Nur ist der männliche Brennpunct der energische und expansive, der Weibliche der receptible und attractive. Daraus erklärt sich die hochgesteigerte Sympathie. (Eschenmayer *Versuch* [1816]: 146–147)

Über diese Vorstellung der Magnetiseure hinsichtlich des Verhältnisses zu den Somnambulen hinaus ist ebenfalls in den programmatischen Schriften sehr deutlich beschrieben worden, in welchen Konstellationen magnetische Behandlungen durchgeführt werden sollen: Der Magnetiseur und die Patientin haben allein zu sein, Zuschauer, auch engste Verwandte seien nicht zugelassen, und der Magnetiseur dürfe sich auf nichts anderes, als die Heilung seiner Patientin konzentrieren. Dietrich Georg von Kieser hat es 1822 in seinem Buch *System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus*<sup>314</sup> so formuliert:

---

<sup>314</sup> Dietrich Georg Kieser: *System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus*. Ein Handbuch für Naturforscher und Aerzte, 2 Bände, Herbig, Leipzig 1822. Im Folgenden zitiert nach dem Muster: Kieser *System* Band 1 (1822). Kieser verwendet die Begriffe Tellurismus, Siderismus und thierischer Magnetismus relativ austauschbar und bringt den animalischen Magnetismus damit in einen engeren Kontext zum mineralischen Magnetismus und zum sogenannten ‚Metallfühlen‘ oder auch ‚Wasserfühlen‘ (womit der animalische Magnetismus in einen Kontext zum Wüschelrutengehen gebracht wird). Beispielsweise schreibt er: „Die von allen den bisher angeführten, kosmischen, organi-



Da in dem magnetischen Kreis und bei magnetischer Manipulation der Magnetiseur mit seiner ganzen Totalität das Wirkende, der Somnambul das Empfangende ist, da jede Gegenwart eines Fremden hier sowohl auf den Magnetiseur als auch auf den Kranken störend wirken muß [...]; so kann die magnetische Behandlung durch Manipulation nie vor Zuschauern geschehen, und ist ihrer Natur nach Mysterium. Man hat die Ausnahme geltend machen wollen, daß bei der Behandlung junger Frauenzimmer durch einen Magnetiseur männlichen Geschlechts, wo das Mysterium in der öffentlichen Meinung eine andere Deutung gewinnen könnte, die Gegenwart der nächsten Anverwandten des Kranken zuzulassen sey; allein wer dem Magnetiseur nicht unbedingt vertraut, wird schon hierdurch die magnetische Einwirkung schwächen, und muß weder sich noch seine Angehörigen einer magnetischen Kur übergeben. Selbst nicht einmal der Zweck der Förderung der Wissenschaft hebt diese Regel auf, so daß es erlaubt wäre, Zuschauer zuzulassen, um die magnetische Manipulation zu lernen. (Kieser *System* Band 2 [1822]: 455–456)

Gegen solche Vorstellungen lesen sich die Berichte über Heilungen, wie sie sich in großer Zahl finden, sehr nüchtern. Die programmatisch sehr festgelegten Rollen der Beteiligten und Umstände des Magnetisierens erscheinen auch viel weniger stringent, sondern vielmehr situationsabhängig zu sein. Im *Archiv für den thierischen Magnetismus* finden sich etwa Berichte wie dieser:

Abhängigkeit der magnetischen Person von der magnetisierenden im Tode. [...] Der nachstehend erzählte Fall lehrt uns ein Verhältniß des thierischen Magnetismus kennen, das, so viel ich weiß, auf gleiche Weise bisher noch nicht beobachtet worden ist.

Die Frau des Hautboisten Zimmermann in Bielefeld litt an der schleimigen Lungenschwindsucht, und was die Apotheke darbieten konnte, war vergebens gegen das Uebel versucht worden. [...] Wie nichts Hülfe bringen wollte, schlug ich den thierischen Magnetismus vor. Der Mann, der seiner Frau treu und liebevoll anhing, übernahm die Anwendung desselben.

Gleich in den ersten Stunden, wo die Anwendung geschah, trat bey der Kranken Schlaf ein; nur weckte der Husten sie immer bald wieder. Acht Tage nach Anfang der magnetischen Behandlung fing sie an, während des Schlafes, und zwar, wie es ihren Aeußerungen nach dem Erwachen schien, in einem Zustande, der dem Traum gleich oder doch nahe verwandt war, erst unverständliche Worte, und dann abgebrochene Reden laut werden lassen.

---

schen, physischen und dynamischen Potenzen ausgehende Thätigkeit, welche, als Abbruch des besonderen (negativen, tellurischen) Poles des Erdlebens, die besondere Thätigkeit der einzelnen Organe, oder des Organismus, auf welchen sie einwirkt, erhöht, als tellurische Thätigkeit das tellurische Leben denselben erzeugt, nennen wir also tellurische (thierisch magnetische und sidereische) Kraft; [...]“ Kieser *System* Band 1 (1822): 284.

Nachdem die magnetische Behandlung vier und zwanzig Tage lang fortgesetzt worden, war das Befinden der Kranken nicht bedeutend gebessert; [...]

Der Mann gestand mir jetzt offenherzig, er zweifle sehr, ob er bey dem besten Willen auf die Kranke noch wohlthätig einzuwirken im Stande sey. [...] Es ward mit der Kranken nun immer schlimmer, ihr Athmen beschränkter, das Fieber verzehrender; die Kräfte sanken täglich mehr. [...] Es ergab sich nun, daß der Mann es war, welcher die früherhin durch mesmersche Einwirkung an ihn geknüpft gewesene Frau unwillkührlich dem Tode vorenthielt. Wann er in der Krankenstube nicht zugegen war, dann sank die Frau blaß und athemlos, einer Todten gleich, hin; wann er aber wieder hineintrat, so kehrte Athem und Leben in sie zurück. Einmal erkannt, war dieß Verhältniß ferner nicht mehr zu verkennen; es entging jetzt auch der Wahrnehmung des Mannes nicht. (*Archiv* Band 1, Heft 1 [1817]: 138ff)

Betrachtet man diese (und weitere zeitgenössische) Berichte als textuelle Inszenierungen, ähnlich wie es auch Jürgen Barkhoff getan hat, kommt man schnell zu Ergebnissen, die auch er formuliert hat: Es handelt sich nicht um die Geschichten der Patientinnen, sondern um diejenigen der Ärzte. Es ist, wie es Barkhoff ausdrückt, ‚his story‘. (Vgl. Barkhoff 2004) Bezogen auf die Fragen nach den Interaktionsrollen und Rahmungen, lassen sich folgende Aussagen treffen: Es ist zwar der Arzt, der den Text verfasst (und damit auch quasi redaktionell entscheidet, was gesagt wird und was nicht), aber tatsächlich handelt es sich nicht selten, wie in der als Beispiel angeführten Behandlungsgeschichte, auch um Vorkommnisse, die er gar nicht selbst beobachtet hat, sondern von anderen berichtet bekommt. Die Rolle des Arzt-Magnetiseurs wäre in solchen Fällen die eines Interpreten oder, wie im vorliegenden Beispiel, die eines Regisseurs, da er seine Anweisungen nur weitergibt. Die Kranke selbst ist in der Geschichte völlig passiv beschrieben – ganz so, wie es auch in den programmatischen Texten erwartet wird. Der Mann, der sie magnetisiert hat, ist scheinbar sogar unbewusst dazu in der Lage, einen Einfluss auf sie auszuüben, was einer impliziten Bestätigung der programmatischen Annahmen männlicher Übermacht entspräche. Die besonderen somnambulen Phänomene, die die Kranke kurz vor ihrem Tod zeigt, werden so in Szene gesetzt, dass eine Vortäuschung seitens der Kranken oder auch Selbsttäuschung des Arztes kaum denkbar oder auch möglich erscheinen. Die anwesenden Freundinnen und Verwandten der Kranken, die die Phänomene ebenfalls beobachten, dienen, bezogen auf die in der Überschrift und den ersten Zeilen des Berichtes formulierte Intention, dass das ‚neue Verhältnis‘ der ‚Abhängigkeit der Magnetisierten vom Magnetiseur‘ belegt werden soll, als weitere Absicherung gegen solche Täuschungsmöglichkeiten. Dass die besonderen Erscheinungen überhaupt als solche verstanden werden können,

wird in der Geschichte aber erst durch den berichtenden Arzt möglich: erst als dieser das Geschehen beobachtet und mit Hilfe der ihm bekannten magnetischen Erscheinungen deutet, ergeben die Handlungen der Kranken einen Sinn.

Jürgen Barkhoff hat geschrieben, dass diese Form der Krankengeschichte die zuvor üblichen Inszenierungen auf den „Bühnen des adligen Salons“ (Barkhoff 2004: 105) nach und nach abgelöst hätten und im Kontext des „bürgerlichen, psychologischen Entwicklungsromans“ (Ebd.: 106) gesehen werden müssten. In Geschichten wie dieser, in der die Kranke so inszeniert wird, dass sie in keiner Weise selbst Kontrolle über die Deutung ihres Zustandes hätte und in denen die Deutungen der Kranken selbst doppelt gefiltert werden, da dem Arzt schon von jemand anderem über die Vorfälle berichtet wurde, greift dieser nicht nur in die Beschreibungen seiner Patientinnen deutend ein (Vgl. ebd.), sondern schafft diese überhaupt erst. Auf diese Weise ist der Rahmen der gesamten textuellen Inszenierung so deutlich, dass alle Rollen und Deutungen, die innerhalb der Geschichte möglich werden, direkt so gelesen werden können, dass sie eine Position innerhalb der Auseinandersetzungen über den Mesmerismus bestätigen sollen.<sup>315</sup>

Wenn die Beobachtung Barkhoffs zutrifft, dass es im frühen 19. Jahrhundert eine Entwicklung weg von den ‚Bühnen des Salons‘ gegeben hat, dann ist für den zweiten Untersuchungszeitraum um 1840 im englischsprachigen Raum eine gegenteilige Entwicklung festzustellen. In den Zeitschriften wie der *Medical Times London* und *The Lancet* sowie in verschiedenen Zeitungen werden immer wieder die von Ort zu Ort ziehenden Magnetiseure erwähnt, die in öffentlichen Vorträgen und Vorführungen den Mesmerismus präsentieren. In den Berichten und Beschreibungen der Magnetiseure selbst geht es zu dieser Zeit viel mehr um die besonderen Phänomene, wie die wundersam-schnellen Heilungen, die während der Magnetisierungen auftreten und um den Einsatz des Magnetismus als Hilfsmittel zur Anästhesie bei medizinischen Operationen. Wie in den Textanalysen herausgestellt wurde, wurde der Mesmerismus gerade auf diesem Gebiet zeitgenössisch durch andere Narkosemittel verdrängt, so dass vor allem

---

<sup>315</sup> In ganz ähnlicher Weise hat dies auch Heike Scheuerbrandt festgestellt, die in ihrem Artikel von 1997 darauf hinweist, dass diese Behandlungsgeschichten noch nicht eingehender in Bezug auf die Geschichte der Hysterie erforscht worden wären. Vgl. Scheuerbrandt 1997: 99.

die erstgenannten Aufsehen erregenden Phänomene blieben – sofern sie nicht, wie es James Braid getan hat, eher nüchtern und von ihrer ‚wunderbaren‘ Seite getrennt betrachtet wurden. Eine unter vielen ähnlichen, mal längeren, mal kürzeren, Geschichten ist die folgende:

Cure of Affection of the Heart of seven years standing.

Henrietta Price, Windmill Street, Stourbridge, aged 22, has suffered from affection of the heart for seven years. She has been under the medical treatment of one or other of the following gentlemen during that period, none of whom could effect her cure [...] She left the hospital, and for two years has been unable to work, and had remained up to the 8<sup>th</sup> of September, 1843, in the same afflicted condition. Her disease was pronounced to be an enlargement of the heart. On the day before mentioned, I visited her for the first time. I found her suffering intense pain, and could discern through her dress the violent palpitations of her heart. On placing my hand to her left side, I discovered a large swelling, which I imagine was occasioned by the great pain she suffered. [...] The girl being quite anxious to see what mesmerism would do for her, I magnetized her on my first visit, viz., the 8<sup>th</sup> of September. She was sent into the coma in three minutes. While in this state—after demagnetizing Hearing and exciting Language—I said to her, “Henrietta, how do you feel?” to which she replied, “Very bad.” “Where are you bad?” “My heart, Sir.” “Indeed, I’m very sorry for that.” “Are you?” “Yes, indeed I am.” “You are very kind.” “What do you think I better do at your heart?” “Please to pass your hand over it.” This was exactly what I had intended to do, it being recommended by Teste and others. Judge my surprise therefore to hear this method recommended, when I had said nothing to her beforehand about the matter. I passed my hand over her side and manipulated upon it for about five minutes, when the palpitations subsided, and her heart beat calmly. I then placed my hand to her side, and the pain passed away. When I restored her she was quite free from pain and palpitation. (*The Zoist* Vol. 1 [1843/1844]: 465–466)

Die ganze Geschichte ist ausschließlich zur Präsentation der intuitiv erscheinenden Fähigkeit der Somnambulen die wirksamste Heilmethode anzugeben verfasst. Dennoch nimmt dieser zentrale Punkt nur einen kleinen Teil der Erzählung in Anspruch; sehr viel mehr Raum wird der Aufzählung ihrer Krankheit und der bis dato fehlgeschlagenen Methoden eingeräumt. Insgesamt erscheint die Erwähnung ihrer Fähigkeit fast schon beiläufig – und aus diesem Grund möglicherweise so normal, wie andere beiläufig erwähnte Sachverhalte ebenfalls, wie etwa dass ihr Gehör sowie ihre Sprachfähigkeit gezielt entmagnetisiert werden können. Neben solchen Berichten finden sich auch Protokolle, die explizite Versuche und Experimente mit Somnambulen beschreiben. In diesen finden sich zum Teil sehr lange Ausführungen über einzelne Phänomene, die bei den Magnetisierten wiederholt hervorgerufen worden sind. Chauncy Hare

Townshend berichtet in seinem Buch *Facts in Mesmerism* zum Beispiel darüber, dass er den Mesmerismus bei privaten Treffen kennen gelernt hat, in denen verschiedene Experimente durchgeführt wurden. In relativer Kürze beschreibt er das erste von mehreren Treffen:

About nine o'clock in the evening our party assembled for what in foreign phrase is called "une séance magnétique." Anna M—, our *mesmerisée*, was already with us. Mr. K— arrived soon after, and was introduced to his young patient, whose name we had purposely avoided mentioning to him in the morning—not that we feared imposition on either hand, but that we were determined, by every precaution, to prevent any one from alleging that imposition had been practiced. Utterly unknown as the parties were to each other, a game played by two confederates was plainly out of the question. Almost immediately after the entrance of Mr. K— we proceeded to the business of the evening. By his directions, Mademoiselle M— placed herself in an arm-chair at one end of the apartment, while he occupied a seat directly facing hers. He then took each of her hands in one of his and sat in such a manner as that the knees and feet of both should be in contact. In this position he remained for some time motionless, attentively regarding her with eyes as unwinking as the lidless orbs which Coleridge has attributed to the Genius of Destruction. We had been told previously to keep utter silence, and none of our circle—composed of some five or six persons—felt inclined to transgress the order. [...] Concentrating my attention upon the motionless pair, I observed that Mademoiselle M— seemed at her ease, and occasionally smiled, or glanced at the assembled party; but her eyes, as if by a charm, always reverted to those of her mesmeriser, and at length seemed unable to turn away from them. Then a heaviness, as of sleep, seemed to weigh down her eyelids, and to pervade the expression of her countenance; her head dropped on one side; her breathing became regular; at length her eyes closed entirely, and, to all appearance, she was calmly asleep in just seven minutes from the time when Mr. K— first commenced his operations. I should have observed that, as soon as the first symptom of drowsiness was manifested, the mesmeriser had withdrawn his hands from those of Mademoiselle M— and had commenced what are called the "mesmeric passes," conducting his fingers slowly downward, without contact, along the arms of the patient. For about five minutes Mademoiselle M— continued to repose tranquilly, when suddenly she began to heave deep sighs, and to turn and toss in her chair. She then called out, "Je me trouve malade ! Je m'étouffe !" and, rising in a wild manner, she continued to repeat, „Je m'étouffe !" evidently laboring under an oppression of the breath. But all this time her eyes remained fast shut, and, at the command of her mesmeriser, she took his arm, and walked—still with her eyes shut—to the table. Mr. K— then said, "Voulez-vous que je vous éveille?" "Oui, oui," she exclaimed, "Je m'étouffe." Upon this, Mr. K— again operated with his hands, but in a different set of movements, and, taking out his handkerchief, agitated the air around the patient, who forthwith opened her eyes, and stared about the room like a person awaking from sleep. (Townshend *Facts* [1840]: 58–61)

In beiden Geschichten fällt auf, dass die jeweils Mesmerisierte viel aktiver beschrieben wird, als die Kranke in der Geschichte im *Archiv*. Obwohl die Berichte in unterschiedlichen Veröffentlichungen zu finden sind, gilt für beide eine ähnliche Rahmung: sie sollen die sonderbaren Phänomene belegen, die im Mesmerismus zu beobachten sind und dadurch dessen Realität und Wirksamkeit beweisen. Genau wie für die Erzählungen aus dem frühen 19. Jahrhundert gilt auch hier, dass die Berichte von den Ärzten stammen, die Äußerungen der Somnambulen und ihr Verhalten also durch den männlich-ärztlichen Blick gefiltert wurde. Dass die Somnambulen als aktiver und sich verbal äußernd geschildert wurden, kann auf das Anliegen den Mesmerismus als *wahr* darzustellen bezogen werden. Der Wunsch der Kranken in der ersten Geschichte mittels Handauflegens geheilt zu werden, wird von dem berichtenden Arzt als im somnambulen Zustand erlangte Erkenntnis der anzuwendenden Heilmethode gedeutet, die die Patientin ohne seine Intervention von sich aus hatte. Die Behandlung wird auf diese Weise zu einer experimentellen Beobachtung stilisiert, in der der Wissenschaftler zuerst die Reaktionen seines Objektes beobachtet und protokolliert und erst dann deutet. Diese Art der Darstellung ist der der Magnetiseure des frühen 19. Jahrhunderts sehr ähnlich.

Die zweite Geschichte, die von dem abendlichen Treffen berichtet, wird von vornherein nicht als eine Heilbehandlung präsentiert. Es geht ausschließlich darum die Anwendungsweise des Mesmerismus und die auftretenden Phänomene zu zeigen. Das gesamte Arrangement der Erzählung weist auf den Inszenierungscharakter des Treffens hin. Die unterschiedlichen Teilnehmer erfüllen für den Berichtenden dabei spezielle Funktionen. Er selbst gehört dem Publikum an, das sich gegenseitig die Beobachtungen bestätigen kann. Dadurch, dass er nicht alleiniger Zeuge ist, sondern auch noch andere Personen dasselbe beobachtet haben, wird sowohl seine Aufrichtigkeit, als auch die Wirklichkeit des Beobachteten unterstrichen. Der Magnetiseur und die ‚mesmerisée‘ Anna M. werden als sich gegenseitig unbekannt dargestellt – ein Umstand auf den Townshend sehr nachdrücklich hinweist. Für die Magnetisierung selbst wird von den Zuschauern absolute Stille erwartet – und sie beobachten in gespannter Erwartung das Geschehen. Die Parallele zu einer Theateraufführung ist ganz offensichtlich.

Der Ausschnitt gibt noch weitere Hinweise, die näher untersucht werden können: die Skepsis der Mesmerisierten gegenüber der Behandlung werden

durch die Blicke ausgedrückt, die sie immer wieder dem Publikum zuwirft. Da sie trotzdem von dem Magnetiseur in Schlaf versetzt werden kann, unterstreicht dies die Wirkmächtigkeit der Methode. Anders gelesen könnten ihre Blicke ins Publikum allerdings auch bedeuten, dass sie vielleicht doch nur vor-täuscht, magnetisiert zu werden und zwischendurch die Reaktionen der Zuschauer einfängt. Im Kontext des gesamten Buchs Townshends kann dies durchaus gewollt sein, da er im weiteren Verlauf anhand eigener, unter strengeren Vorkehrungen durchgeführter Versuche solche Zweifel versucht auszuräumen, um letztlich den Mesmerismus und seine Erscheinungen als Fakten zu präsentieren.

Die Verbindung des Mesmerismus mit ungewöhnlichen Erscheinungen ist in den Texten aus diesem Zeitraum vielleicht deutlicher, die Rollen, die den Somnambulen zugeschrieben werden, bleiben allerdings dennoch sehr ähnlich zu denen der vorhergehenden Zeiträume. Die Mesmerismuserzählungen wandeln sich in Bezug auf die transportierten Rollenstereotype über diesen etwas längeren Zeitraum betrachtet nur wenig. Was sich aber ändert, sind die Verbreitungsmedien: neben den Monographien sind es nun auch Zeitungen und Zeitschriften, die von einem Laienpublikum gelesen werden, in denen die *ärztlichen* Berichte verbreitet werden.

Die Literatur des frühen 19. Jahrhunderts, also etwa die Texte von E.T.A. Hoffmann, Heinrich von Kleist oder Jean Paul Richter, sind in der Konstellation männlicher Arzt – weibliche Patientin konsequenter als es in den medizinischen Protokollen und Berichten zu lesen ist. In der Literatur dieser Zeit sind es vor allem die sensiblen Mädchen und Frauen, die magnetisiert werden. In der englischsprachigen Literatur um 1840 kehrt sich dieses Verhältnis eher um. Während die Berichte über magnetische Séancen in der Mehrzahl Frauen als Somnambule präsentieren, sind es bei Edgar Allen Poe ausschließlich Männer, die magnetisiert werden. Zum Ende des 19. Jahrhunderts werden die magnetischen Behandlungen dann selbst eher als historische Phänomene wahrgenommen. In der Literatur tauchen unterschiedliche Konstellationen auf, so dass es bei Arthur Conan Doyle ein Mann ist, der von einer Frau magnetisiert wird. Bei George du Maurier erinnert der Magnetiseur wieder eher an diejenigen Hoff-

manns und auch sein ‚Opfer‘, die emotional leicht beeindruckbare Trilby, parallelisiert sich mit den sensiblen Mädchen, die in den Erzählungen Hoffmans magnetisiert werden.

### 8.1.2 Mesmerismus, Weiblichkeit und Religion

Séancen, wie sie von Townshend in der Mitte des Jahrhunderts beschrieben worden sind, finden in der Folge immer häufiger in der Form spiritistischer Sitzungen statt, in denen der Mesmerismus nur noch die Praktik ist, mit der das Medium in den magnetischen Zustand versetzt wird. Dass es zwar häufig, aber durchaus nicht ausschließlich Frauen waren, und wie diese inszeniert wurden, hat für Deutschland Diethard Sawicki in *Leben mit den Toten* ausführlich dargestellt. Eine Sexualisierung, die den Magnetisuren und Hypnotisuren im Verlaufe des 19. Jahrhunderts immer wieder vorgeworfen worden ist, wird im (deutschen) Spiritismus laut Sawicki erst gegen Ende des Jahrhunderts bewusst in die Séance- und Experimentvorbereitungen mit einbezogen. (Vgl. Sawicki 2002: 343–344) Abseits der psychologischen Erforschung von Krankheiten wie der Hysterie, wie sie unter Charcot in Salpêtrière erfolgten, etablieren sich, beginnend schon in den 1840er Jahren, religiöse Strömungen im Kontext der *Mind Cure* und *New Thought*-Bewegungen. Die eher ungewöhnlichen und übernatürlichen Phänomene sind innerhalb der Mesmerismustexte fast durchgehend Frauen und Mädchen zugeschrieben worden, während die Theorien und Grundlagen des Mesmerismus lange Zeit ausschließlich von Männern formuliert worden sind. Erst gegen Ende des Jahrhunderts treten auch Frauen in dieser Form in Erscheinung; mit am prominentesten sicherlich Blavatsky mit den Bezügen auf den Mesmerismus in *Isis Unveiled*.

Entgegen der Annahme Anne-Marie Kortès kann hier festgehalten werden, dass es nicht die Frauen sind, die religiöse Autorität erhalten – auch nicht durch den Blick des Mannes. Vielmehr drückt sich in der Kopplung der ungewöhnlichen und ins Übernatürliche tendierenden Phänomene mit Frauen eine Verbindung von Religiosität und Weiblichkeit aus, die erst sehr spät, nämlich zum Ende des Jahrhunderts, auch aktiv von Frauen ausgefüllt wurde. Vorher waren es, mit ganz wenigen Ausnahmen, ausschließlich Männer, die jenes, was nicht in den Bereich der bis dato bekannten Naturgesetze fiel, weiblich konnotierten bzw. *durch* Frauen ausdrücken. Die passiven, schlaf-wachenden und automatenhaft



lenkbaren Mädchen und Frauen, wie sie als die Versuchsobjekte der Wissenschaft des Mesmerismus stilisiert wurden, waren zentraler Bestandteil der Wissenschaft und gleichzeitig außen vor. Sie verkörpern gewissermaßen die übernatürlichen und vielleicht als religiös zu bezeichnenden, unerforschten Elemente der Welt. Liest man dies so, und bezieht man mit ein, dass im *Archiv* und im *Zoist* erklärt wurde, wie die Geheimnisse und Mysterien der Religionen anhand der Untersuchung und Beobachtung von Frauen aufgedeckt werden könnten – explizit wurde das so allerdings nicht gesagt –, wird die Rolle der Frauen als Untersuchungsobjekte noch offensichtlicher.

Deutlich wird dies auch Ende des 19. Jahrhunderts, als der Mesmerismus zur Metapher geworden ist, mit der auch feministische Tendenzen ausgedrückt werden konnten, die sich gegen diese Opferrolle zur Wehr setzten. (Vgl. Frane 2008: 10) In der Umdeutung der im Mesmerismus im Zentrum stehenden non-konformen Frauen(-vorstellungen) als aktiv und selbstbestimmt, konnten daraus auch gegen die vorherrschende Norm gerichtete Rollen(-vorstellungen) abgeleitet werden. Diese konnten auch als Grundlage religiöser Bewegungen angenommen werden, die Ende des 19. Jahrhunderts von Frauen initiiert wurden. Trotz der langen Bemühungen der Magnetiseure als Wissenschaft anerkannt zu werden, und obwohl Frauen in ihm immer eher als Objekt oder sogar Opfer inszeniert wurden, konnte er retrospektiv zu einer feministischen Metapher werden, da die von Männern aufgeschriebenen Frauenrollen sich letztlich von Beginn an den Blicken der Ärzte entzogen haben, u. a. indem diese in den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nie in der Lage waren, die Phänomene schlüssig zu erklären.

## 9. Fazit

Die zentrale These der vorliegenden Arbeit ist, dass der Religionsbegriff, den Hubert Knoblauch zur Analyse von Gegenwartsreligiosität entworfen hat, in kritischer Operationalisierung auch auf historische Gegenstände anwendbar ist. Mit dieser These hängen die Annahmen zusammen, dass Merkmale (populärer) Spiritualität schon im 19. Jahrhundert auffindbar sind und diese unabhängig von institutionalisierten Religionen beschreibbar ist. Diese These und Annahmen sind anhand des Mesmerismus als Exempel überprüft und bestätigt worden. Damit korrelierend lässt sich abschließend die Wahrnehmung von Entdifferenzierung, wie sie Knoblauch im Bereich der Religion in der Gegenwart anhand seines Modells feststellt, als ein *spezifisches* Merkmal von Gegenwartsreligiosität hinterfragen.

Zur Bearbeitung der Thesen ist in der vorliegenden Arbeit ein multimethodisches Vorgehen zur Anwendung gekommen. Anhand der Rezeption und Kritik des Religionsmodells von Hubert Knoblauch wurde ein Religionsbegriff entwickelt, der über Transzendenzenerfahrungskommunikation und die Merkmale der (populären) Spiritualität definiert ist. Die historischen Texte wurden mit Hilfe des kulturpoetischen Ansatzes von Moritz Baßler strukturiert und einem zweischrittigen Analyse- und Interpretationsverfahren unterzogen. Das Konzept der Unterscheidung emischer und etischer Analyseperspektiven wurde zusätzlich eingeführt, um deutlich zu machen, dass in einem ersten Schritt eine emische, an der Objektsprache orientierte Beschreibung anhand ausgewählter Texte vorgenommen wurde. Der zweite Schritt bestand in der Beschreibung des Textmaterials mit Hilfe der etischen Kategorisierung des entwickelten Religionsbegriffs. Eine ergänzende Interpretation wurde mit Hilfe der performanztheoretischen Ansätze Erving Goffmans und Richard Schechners vorgenommen, um den Gegenstand der Arbeit aus einer weiteren Perspektive zu untersuchen. Auf diese Weise wurde der selbstgestellten Forderung nach der multimethodischen und multiperspektivischen (übergreifend als *polyfokal* bezeichneten) Vorgehensweise entsprochen.

Der Mesmerismus wurde ganz bewusst im Kontext der Medizin- und Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts verortet. Der Zusammenhang mit dem Spiritismus des 19. Jahrhunderts hat sich aus den einzelnen Analysen heraus automatisch ergeben. Eine Konstruktion der Religiosität des Mesmerismus wurde aber explizit nicht aus einer Perspektive heraus vorgenommen, in der er

schon zu Beginn als Wegbereiter und Vorläufer des Spiritismus wahrgenommen wurde. Die Beschreibung des Mesmerismus anhand des hier als Analysekategorie entworfenen Religionsbegriffes stellt diesen vielmehr parallel zum Spiritismus und auch zu Formen spiritueller Gegenwartsreligiosität dar. Er ist in der vorliegenden Arbeit damit Teil einer Geschichte moderner Spiritualität.

## 9.1 Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität

Die Kritik an Knoblauchs Konzept hat gezeigt, dass dieser in seiner eigenen Darstellung nicht deutlich zwischen objekt- und metasprachlichen Kategorisierungen unterscheidet. Was er als Veränderung von Religion beschreibt, ist sowohl eine Veränderung der *objektsprachlichen* Wahrnehmung von Religion als auch eine Änderung des *metasprachlichen* Konzepts. Besonders deutlich wird dies in seinen Beispielen, in denen er die Selbstwahrnehmung kirchlicher Religion mit dazu ‚alternativer‘ Spiritualität in Beziehung setzt. (Vgl. Knoblauch 2009: 263f) Er beschreibt damit eine *objektsprachliche* Differenzierungsforderung seitens der Kirchen (um etwa politische Legitimationsansprüche durchzusetzen), die – ebenfalls *objektsprachlich* – im Bereich der Spiritualität entdifferenziert würde (etwa im Sinne einer Vermischung der Bereiche des Sakralen und Profanen). Die Beschreibung gerät bezüglich des Religionskonzepts damit in eine Schiefelage, da das eine sich auf politische und institutionelle Prozesse bezieht, während das andere auf die individuelle Wahrnehmung von Religiosität abzielt – die sowohl innerhalb wie auch außerhalb institutioneller Religion vorhanden sein kann. Die Feststellung von Entdifferenzierung, die er verschiedentlich äußert, ist aufgrund der uneindeutigen Trennung der Perspektiven ebenfalls nicht klar: Handelt es sich um eine *emische* Wahrnehmung von Vermischung, oder vermischen sich in der (*etischen*) differenzierungstheoretischen Perspektive die unterschiedlichen Funktionsbereiche der gesellschaftlichen Systeme?

Das Religionsmodell, das sich aus der von Knoblauch formulierten Konzeption ergibt, setzt sich aus den Merkmalen der Spiritualität zusammen: Das Wichtigste ist die Kommunikation über Transzendenzenerfahrungen, die in irgendeiner Form als über normale oder alltägliche Erfahrungen hinausgehend gedeutet werden. Diese Erfahrungen sind subjektiv und in dem Sinne authentisch, dass sie am eigenen Leib gemacht werden. Die Deutung der Erfahrungen ist nicht

(unbedingt) von einem vorgegebenen oder dogmatischen (religiösen) Deutungshorizont abhängig; sie muss aber innerhalb eines (kulturellen) Umfeldes als außergewöhnliche Erfahrung akzeptiert werden. Spirituell sind die Erfahrungen auch, wenn sie als ganzheitliche, sich auf alle Bereiche des Lebens beziehende Erfahrungen gedeutet werden – wie etwa in (alternativen) Heilpraktiken. Ein weiteres Merkmal ist der Verweis auf das Transzendieren um seiner selbst willen. Spiritualität zeichnet sich darüber hinaus durch eine Vermischung unterschiedlicher Bereiche aus: Sakral und profan werden nicht unbedingt getrennt wahrgenommen, d. h. Kommunikation über Transzendenzenerfahrungen wird nicht unbedingt als solche markiert. Dies kann bewusst, aber auch unbewusst geschehen. Es kann eine Vermischung unterschiedlicher Bereiche wie Religion und Wissenschaft oder im Fall der *Populären Religion* eine Vermischung von Popkultur und Religion stattfinden. Populäre Spiritualität zeichnet sich schließlich noch durch ihre Internationalität und globale Vernetzung aus.

Knoblauch hat sein Konzept der *Populären Religion* explizit im Kontext einer *Transformation der Gesellschaft* (vgl. Knoblauch 2009: 265ff) diskutiert und gerade die Beobachtungen hinsichtlich der Populärkultur, die die Massenkultur des 20. Jahrhunderts abgelöst hätte, kann im Bereich der Religion wohl ausschließlich auf den von Knoblauch fokussierten Zeitraum der Gegenwart angewendet werden. Alle Merkmale der Spiritualität, die sich nicht in dieser spezifischen Weise auf die Gegenwartskultur beziehen – und das ist die Mehrzahl –, sind aber auch auf historische Gegenstände anwendbar.

Die Entdifferenzierung, die Knoblauch in der Anwendung seines Religionskonzepts bezüglich der Gegenwartskultur seit den 1960er Jahren feststellt, liegt zum Teil an den Merkmalen der Spiritualität selbst. Wenn er als religiös das beschreibt, was sich nicht auf ein Milieu oder einen gesellschaftlichen Bereich – bzw. die Kommunikation in diesem Bereich – festlegen lässt, ist in dieser Formulierung schon angelegt, dass diese Form der Religiosität auf eine Entdifferenzierung hinweist. Der Frage nach der *spezifischen* Aussagekraft der Wahrnehmung von Entdifferenzierung im Kontext der Gegenwartsreligiosität lässt sich deshalb nur bedingt nachgehen. In der Einleitung ist der Zusammenhang von Differenzierung und Entdifferenzierung schon genannt worden. Das Konzept im Anschluss an Knoblauch, mit dem Entdifferenzierung im Bereich der Religiosität quasi vorausgesetzt wird, ist aber – so haben es die Textanalysen zum Mes-

merismus gezeigt – zumindest als Filter anwendbar, um gesellschaftliche Bereiche zu beschreiben, in denen Differenzierungsprozesse stattfinden. In dieser Weise war eine der Feststellungen in der Auswertung der Textanalysen, dass sich am Mesmerismus die Abgrenzung der Medizin und Wissenschaft von religiösen oder metaphysischen Annahmen nachvollziehen lässt.

## 9.2 Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts

Die Darstellungen und Analysen des Mesmerismus waren auf die Frage ausgerichtet, inwiefern in diesem, anhand der untersuchten Texte mit Hilfe des Religionskonzepts nach Knoblauch, Formen und Merkmale moderner Spiritualität nachweisbar sind. In dem Sinne, wie es Diethard Sawicki für seine Untersuchung des Geisterglaubens formuliert hat, wurden die emischen Unterscheidungen „zwischen Betrügern und Personen, die von ihren eigenen übernatürlichen Forschungen überzeugt sind“ (Sawicki 2002: 32) nicht zur Perspektive der Untersuchung gemacht. Die anhand der Texte beschriebenen Ansichten über den Mesmerismus und die dargestellten Inszenierungen wurden als jeweils zeitgenössische „soziale Phänomene“ (ebd.) verstanden, die in der historischen Untersuchung nicht bewertet oder fortgeführt wurden – die Frage nach einer *Echtheit* der beschriebenen Phänomene ist für die vorliegende Arbeit irrelevant. Relevant sind ausschließlich die Äußerungen und Deutungen, wie sie in den Texten zu finden sind. Das verwendete Religionsmodell wurde für diese Form der Herangehensweise ausgewählt und kritisch operationalisiert, da es ausschließlich als Analysekategorie zur Beschreibung der vorgefundenen Kommunikation angelegt ist.

Ganz bewusst wurden Texte ausgewählt, die nicht aus einem schon zuvor als religiös angenommenen Umfeld stammen, wie es etwa bei dem „Sendschreiben der Exegetischen und Philantropischen Gesellschaft zu Stockholm ...“<sup>316</sup> der Fall wäre, sondern Texte, in denen es vor allem um die Auseinandersetzung über die Wissenschaftlichkeit des Mesmerismus ging. Objektsprachliche Bezüge

---

<sup>316</sup> Sendschreiben der Exegetischen und Philantropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zu Straßburg, über die einzige genügende Erklärung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, aus den wahren Principien, die sich auf Erkenntnis des Schöpfers, des Menschen und der Natur gründen, hergeleitet und durch Erfahrungen bestätigt, Stockholm, 1787.

zu Religion waren aber auch in diesen zu finden. Im *Archiv für den thierischen Magnetismus* wurde etwa „über die magischen Kräfte der Reliquien der Heiligen“<sup>317</sup> im Zusammenhang mit dem animalischen Magnetismus diskutiert. Nicht zuletzt wurde Mesmer selbst schon 1776 innerhalb der theologischen Auseinandersetzungen über den Exorzismus eingebunden, indem er die spektakelhaften Exorzismuspraktiken Johann Joseph Gaßners (1727–1779) mittels seines als wissenschaftlich angesehenen Konzepts beurteilen sollte. Die Auseinandersetzung wurde von Carl August von Eschenmayer im achten Band des *Archivs* wieder aufgegriffen und Gaßners Methode von ihm im Nachhinein relativ positiv als besonders wirkmächtige Form des Mesmerismus gedeutet.<sup>318</sup> Auch in den späteren Untersuchungszeiträumen waren immer wieder Verweise auf Religion und Metaphern aus dem religiösen Bereich zu finden. Im *Zoist* wurden einige Magnetiseure geradezu zu Märtyrern stilisiert.<sup>319</sup> Solche Verweise und Bezüge können im Kontext der Analysen dieser Arbeit als Bestätigung betrachtet werden, dass auch in der jeweils zeitgenössischen Perspektive die Nähe des Mesmerismus zu Religion gesehen wurde.

Der Mesmerismus wurde im ersten Untersuchungszeitraum um 1820 vor allem im Kontext der Auseinandersetzung um Anerkennung als wissenschaftliche Medizin beschrieben. Dem wissenschaftlichen Sprachstil der Zeit entsprechend haben sich die Magnetiseure in diesem Zeitraum als diejenigen betrachtet, die mit Hilfe der Wissenschaft die Geheimnisse und Rätsel der als göttliche Schöpfung betrachteten Natur erklären können. Stilisierungen des Mesmerismus als *wahre Religion* und „göttliche Urkraft“ (*Jahrbücher* Band 1, Heft 1 [1818]: 5) heben ihn allerdings etwas von den anderen Wissenschaften ab. Der animalische Magnetismus erschien den Magnetiseuren als eine Wissenschaft, mit der zuvor unerklärliche (auch religiöse) Phänomene erklärbar wurden und Menschen in die Lage versetzt werden konnten, ihre normalen alltäglichen (Sinnes-)Fähigkeiten zu überschreiten. Diese Fähigkeiten (wie etwa Hellsicht oder Ge-

---

<sup>317</sup> Dietrich Georg Kieser: Über die magischen Kräfte der Reliquien der Heiligen, in: *Archiv* Band 7, Heft 3 (1820): 38ff.

<sup>318</sup> Carl August von Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode, in *Archiv* Band 8, Heft 1 (1820): 62ff.

<sup>319</sup> Etwa in dem Artikel zum Mesmerismus im ersten Band des *Zoist*. Vgl. *Zoist* Vol. 1 (1843/1844): 58ff.

dankenübertragung zwischen Magnetiseur und Magnetisierter) wurden wiederum als ausschließlich mit Hilfe des Mesmerismus erklärbar betrachtet. Die Transzendierung bezog sich auf die Patientinnen wie die Wissenschaft gleichermaßen. Jean Paul Richter hat solche selbstreferentiellen Bezüge ironisierend in seinen Schriften verarbeitet und mittels seiner Beschreibungen und Verarbeitungen des Mesmerismus schon zeitgenössisch eine Wissenschaftskritik geübt. Gerade in seinen Texten, aber auch in denen von E.T.A. Hoffmann, wird sehr deutlich, dass der Mesmerismus sich auf das ganze Leben und alle Bereiche des Lebens beziehen konnte. Damit ist er auch in einem erweiterten Sinn von Ganzheitlichkeit, über die auf den ganzen Körper bezogene Heilpraktik hinausgeht, verstehbar.

Im zweiten Untersuchungszeitraum um 1845 ist eine Verstärkung der als religiös wahrnehmbaren Tendenzen festzustellen, was zeitgenössisch u. a. auch dazu geführt hat, dass in der Rezeption des Mesmerismus der Versuch unternommen wurde, sich von allen religiös oder metaphysisch erscheinenden Aspekten zu trennen. James Braids *hypnotism* ist das herausragende Beispiel für diese Art der Rezeption des animalischen Magnetismus. Dennoch bleiben die Mesmeristen mit ihren Texten im zeitgenössisch-wissenschaftlichen Feld. Die Unterscheidung der Kommunikation als wissenschaftlich oder religiös-spirituell fällt in diesem Zeitraum besonders schwer. In den von den Magnetiseuren verfassten Texten wird der Mesmerismus zu einer emphatisch als *Wahrheit* zu glaubenden Wissenschaft und Technik, kontrolliert den Körper und die alltäglichen Fähigkeiten zu überschreiten. Der animalische Magnetismus wird popularisiert, indem über die Verbreitung der Zeitschriften nicht mehr ausschließlich ein medizinisch ausgebildetes Publikum angesprochen wird. Im Kontext der von Edgar Allan Poe geschriebenen Texte – die zeitgenössisch zum Teil wissenschaftlich-faktual gelesen wurden – wird der Mesmerismus sogar zur einer Grenzwissenschaft, mit der die Grenze des eigenen Lebens *überschritten* werden kann. Die gesamte Menschheit, so etwa die Emphase im *Zoist*, würde durch den Mesmerismus in eine neue Ära geführt. Die Kritiken an der magnetischen Praktik werden aber ebenfalls deutlicher: Insbesondere das Rollenverhältnis des männlichen Arztes und der weiblichen Somnambule wurde zeitgenössisch zur Diffamierung der Magnetiseure angeführt.

Im dritten Untersuchungszeitraum um 1850 wird deutlich, dass das Ganzheitsverständnis, das die Magnetiseure weiterhin haben, sich von dem in der

Medizin gewandelten Bild des Zusammenhanges von Individuum und Krankheit immer mehr unterscheidet. Neben dem Schwinden des letzten für möglich gehaltenen Anwendungsgebietes des animalischen Magnetismus in der sich immer mehr wissenschaftlich profilierenden Medizin, der Anästhesie, ist dies ein Grund, warum die Texte der Magnetiseur aus den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen ausgegrenzt werden. In den Texten derjenigen, die noch als Vertreter des Mesmerismus angesehen werden können, wandelt sich zudem das Erklärungsmodell. Waren es zuvor der Mensch und seine ihm zugeschriebenen außeralltäglichen Fähigkeiten, die mittels des Mesmerismus in erster Linie erklärt werden sollten, sind es nun die vielen unterschiedlichen Ansätze des Mesmerismus und einiger damit in Zusammenhang gebrachter (spiritistischer) Phänomene wie dem Tischerücken, die mittels einer diesen gemeinsam zugrunde gelegten Naturkraft erklärt werden sollen. Das *Od* Reichenbachs, die *natürliche Magie* und das *Unbewusste* Carus' sowie das *magnetische Bewusstsein* Kerners waren die Beispiele, die anhand der Texte herausgestellt wurden. Ganz ausgegrenzt aus den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen war der Mesmerismus zu dieser Zeit nicht, einbezogen wurde er aber vor allem dort, wo es darum ging (noch) unerklärbare Phänomene zu beschreiben. Letztlich erscheint der Mesmerismus innerhalb der Wissenschaft damit auf seinen Verweis auf Transzendenz reduziert zu sein. In den Darstellungen derjenigen, die ihn aktiv und öffentlich vertreten, ist in diesem Zeitraum vor allem die Unterscheidung zwischen fiktionalen literarischen Verarbeitungen und faktual gemeinten wissenschaftlichen Beschreibungen nicht mehr deutlich vornehmbar, wie sich vor allem an den Texten Justinus Kerners gezeigt hat. Die Entscheidung für oder gegen den animalischen Magnetismus ist zu einer subjektiv-individuellen Entscheidung geworden – so betonen es etwa Kerner und Ennemoser öffentlich in ihren in der Augsburger Allgemeinen Zeitung veröffentlichten Briefen.

Um 1890 wird bei der Betrachtung des Mesmerismus besonders deutlich, dass sich die Wissenschaften und auch die Medizin im Laufe des 19. Jahrhunderts von als religiös oder metaphysisch betrachteten Ansätzen und Konzepten distanziert haben – sich in diesem Sinne also Wissenschaft und Religion differenziert haben. Was die physikalischen (und andere) Messinstrumente überschritt, konnte nicht mehr als Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen gelten. Der Mesmerismus, mit dem gerade nicht die objektiv messbaren, sondern immer nur die jeweils subjektiv erfahrenen Alltagsüberschreitungen



beobachtet und erklärt wurden, war damit aus den wissenschaftlichen Diskursen ausgegrenzt. Die Rezeption des Mesmerismus in der Theosophie Helena Petrovna Blavatskys und Carl du Prels Spiritismus veranschaulichen, dass ein Bekenntnis zum Mesmerismus *als Wissenschaft* im zeitgenössischen Kontext auch in der emischen Perspektive als religiöse Weltanschauung betrachtet wird. Eine wissenschaftliche Rehabilitierung wurde nur dann als möglich angesehen, wenn es gelänge, als existent angesehene physikalische Grundlagen des Mesmerismus nachzuweisen. In ähnlicher Weise verglich Frank Podmore das magnetische Fluidum mit der Äthertheorie seiner Zeit. Aber auch bei Podmore und darüber hinaus in den Bereichen der Psychoanalyse und Psychiatrie wurde der Mesmerismus ausschließlich wissenschaftshistorisch einbezogen. Außerhalb der Wissenschaften und der explizit religiösen Bewegungen war der animalische Magnetismus zu einer literarischen Metapher geworden, die für eine veraltete, bedrohliche und gefährliche Ausformungen annehmende Wissenschaft stehen konnte. Der Übergang des Mesmerismus in die Populärkultur wird besonders durch den Roman *Trilby* von George du Maurier deutlich, der – vor allem mit der Figur des Magnetiseurs Svengali – zur Vorlage zeitgenössischer Theaterstücke und Filme des 20. Jahrhunderts wurde. Neben der bedrohlichen und auf das Abhängigkeitsverhältnis der jungen Frau vom übermächtigen Magnetiseur zielenden Beschreibung konnte das *Mesmerisiert-Sein* zu diesem Zeitpunkt auch einfach ein *Gebannt-Sein* etwa durch Gesang oder Musik bedeuten.

In der übergreifenden Perspektive ergibt sich ein Bild des Mesmerismus, in dem dieser durch zentrale Merkmale der Spiritualität ausgezeichnet ist. Das Merkmal der alltagsüberschreitenden Erfahrungen, die den Somnambulen in den Texten zugeschrieben wurden, wird ergänzt durch eine Ganzheitlichkeit, die sich sowohl in der auf den ganzen Körper bezogenen Heilpraktik als auch in den Vorstellungen über den Fortschritt der Menschheit und die Überschreitung des menschlichen Daseins insgesamt, also „auf das Ganze des Lebens“ (Knoblauch 2009: 127), bezieht. Im Mesmerismus selbst erscheinen Wissenschaft und Religion vermischt, da das eine aus dem anderen heraus erklärt wird und die wissenschaftliche Sprache häufig als kaum trennbar von der (nicht als solche markierten) religiösen erscheint. Von Beginn an verweist der Mesmerismus auf Transzendenz und wird im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr selbst zum Transzendenzverweis. Damit wird er nicht erst durch die Rezeption innerhalb

des Spiritismus und Okkultismus zum Teil einer modernen Religionsgeschichte bzw. Geschichte moderner Spiritualität, sondern es zeigt sich, dass diese u. a. im Kontext des Mesmerismus erst in der Form entstanden ist, wie sie auch in heutiger Gegenwartsreligiosität beschrieben werden kann. Etwas überspitzt formuliert: Erst der Mesmerismus macht den Spiritismus zu einer spirituellen Bewegung, nicht umgekehrt. Damit ist nicht der Spiritismus erklärt (dies war auch nicht das Ziel dieser Arbeit), aber damit wird deutlich, dass eine Reduzierung der religionsgeschichtlichen Relevanz des Mesmerismus als Vorläufer des Spiritismus genau das ist: eine Reduzierung. Historisch und systematisch ist damit aus der religionswissenschaftlichen Perspektive über die Anfänge der Spiritualität im 19. Jahrhundert etwas ausgesagt, das über bisherige Darstellungen hinausgeht – um Wilkes programmatische Formulierung hier noch einmal aufzugreifen. (Vgl. Wilke 2010: 62) Die Entdifferenzierung, wie sie von Knoblauch vor allem für den Zeitraum nach 1960 behauptet wird, ist anhand des Mesmerismus im Kontext von Wissenschaft, Medizin und Religion auch schon ab dem Ende des 18. Jahrhunderts beschreibbar.

Die moderne Spiritualität wird in der Gegenwart als besonders durch Frauen bestimmt wahrgenommen. Paul Heelas und Linda Woodhead haben mit ihrer empirischen Studie des spirituellen Milieus in Kendal (England) diese Annahme qualitativ nachgewiesen. Ihre Befragung ergab, dass dort mehr als zwei Drittel der (ihrer Definition nach) spirituell-religiösen Personen Frauen waren.<sup>320</sup> Dem Geschlechterverhältnis wurde in der vorliegenden Arbeit aus der Perspektive performanztheoretischer Ansätze nachgegangen. Die Diskussion ausgewählter Magnetisierungsprotokolle wie etwa im *Intermezzo: Die Seherin von Prevorst*, und Beschreibungen inszenierter Mesmerisierungen, wie sie etwa Chauncy Hare Townshend in seinem Buch *Facts in Mesmerism* vorgelegt hat, deutet darauf hin, dass Frauen in der Spiritualität des 19. Jahrhunderts eine andere Rolle einnehmen als in der heutigen Zeit. Zwar sind es überwiegend Frauen, die in den Berichten und Protokollen mit den außeralltäglichen Phänomenen in Verbindung gebracht werden, aber in den programmatischen Schriften haben sich die Magnetiseure vor allem selbst als aktiv Handelnde dargestellt. In den Beschreibungen werden die somnambulen Frauen hingegen häufig als aktiv und

---

<sup>320</sup> Vgl. Paul Heelas – Linda Woodhead: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Malden – Oxford – Carlton 2005, S. 94.

die Kontrolle übernehmend dargestellt, so dass die Erscheinungen und Phänomene des animalischen Magnetismus in gewissem Sinne weiblich bestimmt erscheinen. Eine endgültige Interpretation der Rollenverhältnisse verbietet sich schon allein durch die diskursanalytische Konzeption dieser Arbeit und würde auch durch die Sachlage erschwert, dass fast ausschließlich die Texte vorliegen, die von den männlichen Ärzten und Magnetisuren verfasst wurden, die sich mit ihren Schriften im Kontext der Auseinandersetzung um die Wissenschaftlichkeit des Mesmerismus geäußert haben. Die den Frauen in den Texten zugeschriebenen Rollen müssen also zunächst auch in diesem Kontext verstanden werden. Dennoch ist es auffällig, dass die außeralltäglichen Erscheinungen in der Regel weiblich konnotiert wurden. Ende des 19. Jahrhunderts übernehmen dann (historisch fassbar) auch Frauen die aktive Rolle der Propagierung ihrer religiösen Konzeptionen, so dass hier die Vermutung geäußert werden kann, dass sie sich die ihnen zuvor von Männern zugeschriebenen Rollen nun selbst aneignen. In den in dieser Arbeit vorgenommenen Analysen ist letztlich mehr über die Selbstinszenierung der Magnetiseure ausgesagt als über die Rolle der Frauen. Diese waren aber auch in den Behandlungsprotokollen – trotz der programmatischen Formulierung ihrer Rolle als passiv, naiv und sensibel – nicht auf ein stereotypes Bild als „less rational, less autonomous and therefore more susceptible to religion, magic and superstition“ (Korte 2001: 12) festgelegt. Wahrscheinlicher erscheint es, dass sie durchaus auch eine aktive Rolle in der Ausbildung moderner Spiritualität, wie sie sich anhand des Mesmerismus beschreiben lässt, gespielt haben. An dieser Stelle kann dies aber nur als eine (begründete) Vermutung geäußert werden.

### **9.3 Religionswissenschaft als polyfokale Kulturwissenschaft**

In den Textanalysen ist der Mesmerismus im Kontext der jeweils zeitgenössischen Verständnisse von Wissenschaft beschrieben worden. Die gesamten Darstellungen der Auseinandersetzungen um die Wissenschaftlichkeit des Mesmerismus (und der Medizin) repräsentieren die emischen Perspektiven der untersuchten Zeiträume. Diese klare Trennung der objektsprachlichen Zuschreibungen und Konstruktionen war notwendig, um die Perspektive „der Mediziner und Juristen des 19. Jahrhunderts [...] nicht zur Perspektive der historischen Untersuchung selbst werden zu lassen“ (Sawicki 2002: 32). Die strenge Fokussierung des kulturpoetischen Ansatzes von Moritz Baßler als methodische

Grundlage ist dazu für diese Arbeit kritisch operationalisiert worden. Der *New Historicism* bzw. die *Kulturpoetik* wurde bislang in der Religionswissenschaft kaum als Analysemethode verwendet, so dass mit der vorliegenden Arbeit diesbezüglich auch eine Methode für das Fach erschlossen wurde. Die Durchführbarkeit des von Baßler entworfenen Konzepts setzt allerdings voraus, dass das für die Untersuchung relevante Textarchiv so vollständig wie möglich digitalisiert vorhanden und im Volltext durchsuchbar ist. Für den englischen Sprachraum gibt es derzeit schon große digitale Archive, die in der gewünschten Form durchsuchbar sind und neben Monographien und wissenschaftlichen Periodika auch viele Jahrgänge der verschiedensten Zeitungen umfassen. Etwas schlechter sieht es für den deutschen Sprachraum aus. Viele Monographien und wissenschaftliche Periodika sind zwar schon durch verschiedene Digitalisierungsprojekte verfügbar gemacht worden, die digitalen Archive der Zeitungen umfassen aber zumeist nur die letzten Jahrzehnte. Um dennoch eine über die engeren literarischen und wissenschaftlichen Texte hinausgehende Archivanalyse zu ermöglichen, ist für diese Arbeit die Augsburger Allgemeine Zeitung aufgrund ihrer nationalen Verbreitung und internationalen Berichterstattung ausgewählt worden. Die Jahrgänge zwischen 1815 und 1825 sowie mehrere Jahrgänge zwischen 1830 und 1850 sind manuell durchsucht worden, um zumindest eine grundlegende Vergleichbarkeit der Archive des deutschen Sprachraums mit den englischen Sprachräumen zu gewährleisten.

In der kritischen Auseinandersetzung mit der Theorie Baßlers wurde die daraus resultierende Methode als besonders selbstreflexiv bezüglich der Vorläufigkeit der mit ihr erzielten Beschreibungen und Beschränkung auf die „materialiter“ (Baßler 2005: 135) in den Texten nachweisbaren bedeutungsgebenden Zusammenhänge dargestellt. Mit Hilfe dieser Methode wurden die jeweiligen emischen Perspektiven anhand der Texte rekonstruiert und erst im Anschluss daran mit dem vorgestellten Religionskonzept (als etischer Perspektive) interpretiert. Insbesondere die Trennung der emischen und etischen Perspektive verdeutlicht, dass der Mesmerismus nicht als Wissenschaft aus einer gegenwärtigen Perspektive beschrieben wurde, sondern ausschließlich, wie es auch die diskursanalytischen Konzeptionen immer wieder betonen, im jeweils zeitgenössischen Kontext. Die Reflexionen, welche die Religionswissenschaft seit der sogenannten *turns* bezüglich des Religionsbegriffes immer wieder vornimmt, wurden auf diese Weise mit den aus ähnlichen Dekonstruktionen und Reflexionen

entstandenen Ansätzen aus der Literaturwissenschaft, Ethnologie und Geschichtswissenschaft parallelisiert und zusammengeführt. Dieses multimethodische – oder polyfokale – Vorgehen, ergänzt durch die Betrachtung der Geschlechterrollen mittels der performanztheoretischen Überlegungen, zeichnet die Stärke des schon von verschiedener Seite vorgeschlagenen und formulierten religionswissenschaftlichen Zuganges aus.<sup>321</sup> Die Standortgebundenheit des Forschers, die in jeder methodischen Perspektive eine andere sein kann, wurde konsequent in den Vordergrund gestellt, um auf die Erweiterbarkeit der vorliegenden Arbeit hinzuweisen. Die Offenlegung der Perspektiven und die Verortung der verwendeten Theorien und Methoden in ihren disziplinären Entstehungskontexten soll es ermöglichen, die Ergebnisse auch für andere Kulturwissenschaften anschlussfähig zu machen. Gerade auf die Vorläufigkeit jeder Forschung und damit auch die Vorläufigkeit der Konzepte und Vorstellungen von moderner Spiritualität, wie sie in der heutigen Forschungslandschaft verbreitet sind, weist diese Arbeit zur Wissenschaft und Religion in den Mesmerismusdiskursen des 19. Jahrhunderts hin. Bezüglich der Entstehung moderner Spiritualität und auch bezüglich des Mesmerismus ist aus religionswissenschaftlicher Sicht weiterhin noch Manches zu sagen. Die Ergebnisse dieser Arbeit sind in diesem Sinne als Ergänzung der ausführlich besprochenen bisherigen Forschungsliteratur zum Mesmerismus zu verstehen.

---

<sup>321</sup> So etwa von Anne Koch, Kocku von Stuckrad und Annette Wilke. Vgl. Koch 2007 (wie Anm. 97); von Stuckrad 2003 (wie Anm. 97); Wilke 2011 (wie Anm. 97)

# Literaturverzeichnis

## Primärliteratur

In der Arbeit werden bei der ersten Angabe jeweils die vollständigen Titel angegeben. Ebenso wird bei der ersten Nennung die Abkürzung für die Folgenennungen angegeben. Diese Abkürzungen werden hier noch einmal mit aufgeführt. Wenn es nicht explizit anders angegeben ist, wurden die angegebenen Ausgaben des 18. und 19. Jahrhunderts verwendet.

*Allgemeine Literatur-Zeitung* vom Jahre 1819. Dritter Band. September bis December, Halle, in der Expedition dieser Zeitung, und Leipzig in der Königl. Sächs. privil. Zeitungs-Expedition, Gebauer und Sohn, Halle 1819. Zitiert nach dem Muster: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 251 (Oktober 1819).

*Allgemeine Zeitung*, hg. von Johann Friedrich von Cotta; zuerst als *Neueste Weltenkunde* in Tübingen (1798–1803); von 1807 bis 1890 als *Allgemeine Zeitung* in Augsburg; ab 1890 in München. Zitiert nach dem Muster: *Allgemeine Zeitung* 95 (5. April 1847).

*Archiv für den thierischen Magnetismus*, Herbig, Leipzig 1817–1824. Hg. von Carl August von Eschenmayer, Dietrich Georg Kieser und Friedrich Nasse; ab Band 7 von Eschenmayer, Kieser und Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck. Zitiert nach dem Muster: *Archiv* Band 1, Heft 1 (1817).

Achim von Arnim: *Die Majoratsherren*, 1820.

Claude Bernard: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J. B. Baillière et Fils, Paris 1865.

Alfred Binet – Charles Féré: *Animal magnetism*, D. Appleton and Company, New York 1888. Originaltitel: *Le Magnétisme Animal*, Paris 1887. Zitiert als: Binet – Féré *Animal Magnetism* (1888).

Friedrich Bird: *Mesmerismus und Belletristik in ihren schädlichen Einflüssen auf die Psychiatrie*, Hallberger, Stuttgart 1839. Zitiert als: Bird *Mesmerismus* (1839).

Helena Petrovna Blavatsky – Boris de Zirkoff: *Collected Writings*, 1877. *Isis Unveiled*, Band 1, Theosophical Pub. House, Chennai, India 2006, S. 165. Zitiert als: Blavatsky *Isis* (1877).

James Braid: *Neurypnology. Or, the Rationale of Nervous Sleep, Considered in Relation with Animal Magnetism; Illustrated by Numerous Cases of its Successful Application in the Relief and Cure of Disease*, Churchill – Black, London – Edinburgh 1843. Zitiert als: Braid *Neurypnology* (1843).

- James Braid: *The Power of the Mind over the Body. An Experimental Inquiry into the Nature and Cause of the Phenomena Attributed by Reichenbach and others to a "New Imponderable"*, A. & C. Black, London 1846. Zitiert als: Braid Power (1846).
- Carl Gustav Carus: *Neun Briefe über Landschaftsmalerei*. Geschrieben in den Jahren 1815–1824. Zuvor ein Brief von Goethe [an Carus] als Einleitung, Fleischer, Leipzig – Weimar 1831.
- Carl Gustav Carus: *Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt*, Brockhaus, Leipzig 1857. Zitiert als: Carus Lebensmagnetismus (1857).
- John Campbell Colquhoun: *Isis Revelata. An Inquiry into the Origin, Progress, and Present State of Animal Magnetism*, Wilson, Edinburgh 1844. Zitiert als: Colquhoun Isis (1844).
- Catherine Crowe: *The Seeress of Prevorst. Being Revelations Concerning the Inner-Life of Man, and the Inter-Diffusion of a World of Spirits in the One we Inhabit. Communicated by Justinus Kerner*, J. C. Moore, London 1845. Zitiert als: Crowe Seeress (1845).
- Der teutsche Merkur (1773–1789) und Der neue teutsche Merkur (1790-1810)*. Hg. von Christoph Martin Wieland. Online verfügbar unter: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/teutmerk/index.htm>; 8.2.2012; und: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/neuteutmerk/index.htm>; 8.2.2012.
- Charles Dickens: *Oliver Twist; or, the Parish Boy's Progress*. By "Boz.". In Three Volumes, Bentley, London 1838.
- Charles Dickens: *The Mystery of Edwin Drood*, Chapman and Hall, London 1870.
- Arthur Conan Doyle: *The Parasite*, 1984. Zitiert nach der Ausgabe von Dodo Press, 2009. Zitiert als: Doyle Parasite (1894).
- Jules Denis Dupotet de Sennevoy: *An Introduction to the Study of Animal Magnetism*. With an Appendix, containing Reports of British Practicioners in Favour of the Science, Saunders & Otley, London 1838. Zitiert als: Dupotet Introduction (1838).
- Joseph Ennemoser: *Der Magnetismus in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1819.
- Joseph Ennemoser: *Was ist die Cholera und wie kann man sich vor ihr sicher bewahren*, Georgi, Bonn 1831.
- Joseph Ennemoser: *Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion* (mit einem Anhang über das Tischrücken), Cotta, Stuttgart 1842. Zitiert als: Ennemoser Verhältnis (1842).
- Joseph Ennemoser: *Geschichte des thierischen Magnetismus*. Zweite ganz umgearbeitete Auflage. Thl. 1. Geschichte der Magie, Leipzig 1844.

- Joseph E. Ennemoser: *Was ist die Cholera und wie kann man sich vor ihr am sichersten ver-  
wahren? Nebst Angabe der bewährtesten Heilung derselben*, Cotta, Stuttgart 2. Aufl.  
1848.
- Joseph Ennemoser: *Anleitung zur Mesmerischen Praxis*, Cotta, Stuttgart 1852.
- Carl August von Eschenmayer: *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus  
aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären*, Cotta, Stuttgart 1816. Zitiert  
als: Eschenmayer Versuch (1816).
- Théodore Flournoy: *Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec  
glossolie*, Alcan, Paris 3. éd. conforme à la 1. éd 1900.
- Théodore Flournoy: *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolie*,  
Eggimann, Paris 1902.
- Théodore Flournoy – Max Dessoir – Werner Mecklenburg – Gustav Vorbrodt: *Experimental-  
untersuchungen zur Religions-, Unbewusstseins- und Sprachpsychologie* (= Die Seherin  
von Genf), Meiner, Leipzig 1914.
- Gentleman of Philadelphia: *The Philosophy of Animal Magnetism. Together with the System  
of Manipulating Adopted to Produce Ecstasy and Somnambulism the Effects and the Ra-  
tionale*, Merrihew & Gunn, Philadelphia 1837. Zitiert als: Philosophy (1837).
- Johann Wolfgang von Goethe: *Die Wahlverwandtschaften*, Cotta, Tübingen 1809. zitiert nach  
dem Muster: Goethe *Wahlverwandtschaften* Erster Theil (1809).
- Ernst Theodor Amadeus Hoffmann: *Der Magnetiseur*, 1813. Zitiert nach: E.T.A. Hoffmann:  
Fantasiestücke in Callot's Manier. Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Enthusi-  
asten. Mit einer Vorrede von Jean Paul. In zwei Theilen, Deutscher Klassiker Verlag,  
Frankfurt a. M. 2006 [1814]. Zitiert als: Hoffmann *Magnetiseur* (1814).
- Ernst Theodor Amadeus Hoffmann: *Die Automate*, 1814.
- Ernst Theodor Amadeus Hoffmann: *Der Sandmann*, 1816.
- Ernst Theodor Amadeus Hoffmann: *Das Sanctus*, 1817.
- Ernst Theodor Amadeus Hoffmann: *Der unheimliche Gast*, 1818.
- Jahrbücher für den Lebens-Magnetismus oder Neues Asklaepieion. Allgemeines Zeitblatt für  
die gesammte Heilkunde nach den Grundsätzen des Mesmerismus*, Brockhaus, Leipzig  
1818-1823. Hg. von Karl Christian Wolfart. Zitiert nach dem Muster: Jahrbücher Band 1,  
Heft 1 (1818).
- Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst*, Verlag der Realschul-Buchhand-  
lung, 1795-1844. Hg. von Christoph Wilhelm Hufeland u. a. 1795–1808 als Journal der



practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst; 1809–1836 zusätzlich Journal der practischen Heilunde; 1837–1844 C. W. Hufelands Journal der practischen Heilkunde. Zitiert nach dem Muster: *Journal* Band 39, Heft 8 (1809)

G. Karsten (Hg.): *Die Fortschritte der Physik im Jahre 1845*. Dargestellt von der physikalischen Gesellschaft zu Berlin (I. Jahrgang), G. Reimer, Berlin 1847.

Justinus Kerner: *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, Stuttgart 1829. Zitiert als: Kerner Seherin (1829).

Justinus Kerner: *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit. Erinnerungen aus den Jahren 1786 bis 1804*, Vieweg, Braunschweig 1849. Zitiert als: Kerner Bilderbuch (1849).

Justinus Kerner: *Die Somnambülen Tische. Zur Geschichte und Erklärung dieser Erscheinung*, Ebner & Seubert, Stuttgart 1853. Zitiert als: Kerner Tische (1853).

Justinus Kerner: *Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus. Erinnerungen an denselben, nebst Nachrichten von den letzten Jahren seines Lebens zu Meersburg am Bodensee*, Literarische Anstalt, Frankfurt a. M. 1856. Zitiert als: Kerner Mesmer (1856).

Dietrich Georg Kieser: *System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus. Ein Handbuch für Naturforscher und Aerzte*, 2 Bände, Herbig, Leipzig 1822. Zitiert nach dem Muster: Kieser System Band 1 (1822).

Heinrich von Kleist: *Prinz Friedrich von Homburg*, Reimer, Berlin 1822 [1809].

Heinrich von Kleist: *Das Käthchen von Heilbronn oder die Feuerprobe*. Ein großes historisches Ritterschauspiel ; aufgeführt auf dem Theater an der Wien den 17. 18. und 19. März 1810, Realschulbuchhandlung, Berlin 1810.

Carl Alexander Ferdinand Kluge: *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*, C. Salfeld, Berlin 1811. Zitiert als: Kluge Versuch (1811).

Victor Wicotaus Kronser: *Der Schwefel-Aether. Seine chemische Bereitung, Eigenschaft und Anwendung, nebst ausführlichem Berichte der ersten und interessantesten in Wien u. a. O. damit gemachten Versuche bei Operationen und in verschiedenen Krankheitsfällen, sowie über deren Verlauf und Nachbehandlung*, Jasper, Hügel & Manz, Wien, 1847.

Gaston Leroux: *Das Phantom der Oper*, dtv, München <sup>20</sup>2005 [1909/1910].

George du Maurier: *Trilby*, 1894. Zitiert nach der Ausgabe der Oxford World's Classics der Oxford University Press, Oxford 2009. Zitiert als: Du Maurier *Trilby* (1894).

Franz Anton Mesmer: *Dissertatio physico-medica de planetarum influxu*, Wien 1766. Zitiert als: Mesmer *Dissertatio* (1766).

- Franz Anton Mesmer: *Schreiben über die Magnetkur*, Kurzböck, Wien 1775. Zitiert als: Mesmer *Schreiben* (1775).
- Franz Anton Mesmer – Karl Christian Wolfart: *Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen*, Nikolai, Berlin 1814. Zitiert als: Mesmer – Wolfart *Mesmerismus* (1814).
- Frank Podmore: *Studies in Psychical Research*, London 1897.
- Frank Podmore: *Modern Spiritualism. A history and a Criticism*, Methuen & Co, London 1902.
- Frank Podmore: *The Naturalisation of the Supernatural*, G. P. Putnam's Sons, New York – London 1908.
- Frank Podmore: *From Mesmer to Christian Science. A Short History of Mental Healing*, Univ. Books, New York, NY 1963 (1909). In der ersten Ausgabe mit dem Titel: *Mesmerism and Christian Science*. Zitiert als: Podmore *Mesmerism* (1909).
- Edgar Allan Poe: *A Tale of the Ragged Mountains*, April 1844. Nach der online verfügbaren Version vom April 1844: <http://www.eapoe.org/WorkS/tales/raggedb.htm>; 8.2.2012.
- Edgar Allan Poe: *Mesmeric Revelation*, August 1844. Zitiert nach der online verfügbaren Version vom August 1844: <http://www.eapoe.org/WorkS/tales/mesmera.htm>; 7.2.2012. Zitiert als: Poe *Revelation* (August 1844).
- Edgar Allan Poe: *The Facts in the Case of M. Valdemar*, Dezember 1845. Zitiert nach der online verfügbaren Version vom Dezember 1845: <http://www.eapoe.org/WorkS/tales/vldmar.a.htm>; 7.2.2012. Zitiert als: Poe *Facts* (Dezember 1845).
- Charles Poyen: *Progress of animal magnetism in New England. Being a Collection of Experiments, Reports and Certificates, from the most Respectable Sources. Preceded by a Dissertation on The Proofs of Animal Magnetism*, Weeks, Jordan & Co., Boston 1837. Zitiert als: Poyen *Progress* (1837).
- Carl Du Prel: *Zur Mystik im Irrsinn*, Leipzig 1882. Zitiert als: Du Prel *Mystik* (1882).
- Punch, or The London charivari*, Punch Publ. Ltd, London 1841. Online verfügbar unter: [http://www.gutenberg.org/wiki/Punch\\_%28Bookshelf%29](http://www.gutenberg.org/wiki/Punch_%28Bookshelf%29); 8.2.2012.
- Rapport des commissaires chargés par le roi de l'examen du Magnetisme Animal*. Imprimé par ordre du Roi, Paris 1784.
- Karl Ludwig von Reichenbach: *Researches on Magnetism, Electricity, Heat, Light Crystallization, and Chemical Attraction, in their Relations to the Vital Force*. Parts I and II, London 1850.
- Karl Ludwig von Reichenbach: *Odisch-magnetische Briefe*, Cotta, Stuttgart 1852. Zitiert als: Reichenbach *Briefe* (1852).

- Jean Paul Friedrich Richter: *Museum*, Stuttgart 1814. Zitiert als: Jean Paul *Museum* (1814).
- Jean Paul Friedrich Richter: *Der Komet oder Nikolaus Marggraf. Eine komische Geschichte* (Manesse-Bibliothek der Weltliteratur), Manesse-Verl., Zürich 2002 [1820/1822]. Zitiert als: Jean Paul *Komet* (1820/1822).
- Gotthilf Heinrich von Schubert: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden 1808. Im Folgenden zitiert als: Schubert *Ansichten* (1808).
- Sendschreiben der Exegetischen und Philantropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zu Straßburg, über die einzige genügende Erklärung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, aus den wahren Principien, die sich auf Erkenntnis des Schöpfers, des Menschen und der Natur gründen, hergeleitet und durch Erfahrung bestätigt*, Stockholm 1787.
- Mary W. Shelley: *Frankenstein, or, the Modern Prometheus*, Lackington Hughes Harding Mavor & Jones, London, Ballinlough 1818.
- Robert Louis Stevenson: *Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, Longmans Green and Co, London 1886.
- The Lancet*, J. Onwhyn, London. Hg. von 1823 bis 1862 von Thomas Wakley. Online verfügbar unter: <http://www.thelancet.com/>; 8.2.2012. Zitiert nach dem Muster: *Lancet* Vol. 41 (27. Januar 1844).
- The Medical Times: A Journal of English and Foreign Medicine; and Miscellany of Medical Affairs*. Volume the Seventh. September 30, 1842, to April 1, 1843, J. Angerstein, London 1843. Zitiert nach dem Muster: *Medical Times* 166 (26. November 1842).
- The Zoist: A Journal of Cerebral Physiology and Mesmerism and their Application to Human Welfare*. 1843-1856. Hg. von John Elliotson. Zitiert nach: *The Zoist: A Journal of Cerebral Physiology & Mesmerism, and their Application to Human Welfare*. Vol. I. March, 1843, to January, 1844–Vol. XIII. April, 1855, to January, 1856, Hippolyte Baillière u. a., London 1844–1856. Zitiert nach dem Muster: *Zoist* Vol. 1 (1843/1844).
- Chauncy Hare Townshend: *Facts in Mesmerism, with Reasons for a Dispassionate Inquiry Into it*, Longman u. a., London 1840. Zitiert als: Townshend *Facts* (1840).
- Arnold Wienholt: *Heilkraft des thierischen Magnetismus nach eigenen Beobachtungen*, Meyer, Lemgo 1802. Zitiert als: Wienholt *Heilkraft* (1802).

## Sekundärliteratur

- Alewyn, Richard: Nachwort, in: Gaston Leroux: Das Phantom der Oper, dtv, München 2005, S. 345–350.
- Andriopoulos, Stefan: Die Experimental-Metaphysik des animalischen Magnetismus bei Schopenhauer, Kerner und Poe, in: Gamper 2010b, S. 241–253.
- Artelt, Walter: Der Mesmerismus in Berlin. Vorgetragen in der Plenarsitzung am 4. März 1961 (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1965,6), Verl. der Akad. der Wiss. und der Literatur u. a., Mainz 1966.
- Austin, John L. – Urmsen, James O.: How to do Things with Words («The» William James Lectures Delivered at Harvard, 1955), Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1975. Deutsch: Zur Theorie der Sprechakte, Reclam, Stuttgart 1972.
- Baier, Karl: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, 2 Bände, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.
- Baraldi, Claudio – Corsi, Giancarlo – Esposito, Elana: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.
- Barkhoff, Jürgen: Darstellungsformen von Leib und Seele in Fallgeschichten des Animalischen Magnetismus, in: Schings 1994, S. 214–241.
- Barkhoff, Jürgen: Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik, Metzler, Stuttgart 1995.
- Barkhoff, Jürgen – Sagarra (Hgg.): Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Germanistische Tagung zum 65. Geburtstag von Eda Sagarra im August 1998 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 77), Niemeyer, Tübingen 2000.
- Barkhoff, Jürgen: Inszenierung - Narration - his story. Zur Wissenspoetik im Mesmerismus und in E.T.A. Hoffmanns Das Sanctus, in: Brandstetter – Neumann 2004, S. 91–122.
- Barkhoff, Jürgen: Mesmerismus zwischen Wissenschaft und Narration. Pathogenes und curatives Erzählen bei E.T.A. Hoffmann, in: von Engelhardt – Wißkirchen 2006, S. 83–96.
- Baßler, Moritz: „Lehnstühle werden verrückt“. Spiritismus und emphatische Moderne: Zu einer Fußnote bei Wassily Kandinsky, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Jg. 1995 (37, 1995), S. 73–89.
- Baßler, Moritz – Greenblatt, Stephen Jay – Montrose, Louis Adrian (Hgg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, A. Francke Verlag, Tübingen – Basel 2001.
- Baßler, Moritz: Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie, Francke, Tübingen 2005.

- Baßler, Moritz: New Historicism, Cultural Materialism und Cultural Studies, in: Nünning 2008, S. 132–155.
- Bauer, Eberhard: Mesmerismus, Spiritismus und die Anfänge der „Psychical Research“ - Zur Rezeption des Mesmerismus in der Parapsychologischen Forschung, in: Schott 1985, S. 116–132.
- Benz, Ernst: Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des „animalischen Magnetismus“, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1977.
- Benz, Ernst: Franz Anton Mesmer (1734 - 1815) und seine Ausstrahlung in Europa und Amerika, Fink, München 1976.
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft (Durchges. und verb. Ausg. der 1980 bei Fischer ersch. dt. Ausg.), Herder, Freiburg im Breisgau 1992.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, Doubleday, Garden City N.Y. 1966. Deutsch: Die Soziale Konstruktion der Wirklichkeit, Fischer, Frankfurt a. M. 1969.
- Bertelsmann Stiftung: Religionsmonitor 2008, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.
- Bertelsmann Stiftung: Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2009.
- Bochinger, Christoph – Engelbrecht, Martin – Gebhardt, Winfried: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur (Religionswissenschaft heute, 3), Kohlhammer, Stuttgart 2009.
- Borgards, Roland: 'Allerneuester Erziehungsplan'. Ein Beitrag Heinrich von Kleists zur Experimentalkultur um 1800 (Literatur, Physik), in: Krause – Pethes 2005, S. 75–101.
- Brand, Klaus: Amerikanische Spiritualität und Esoterik in Rhonda Byrne's „The Secret“, LIT, Münster 2011.
- Brandstetter, Gabriele – Neumann, Gerhard (Hgg.): Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800 (Stiftung für Romantikforschung, 26), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.
- Buchner, Eberhard: Medien, Hexen und Geisterseher. Kulturhistorisch interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen und Zeitschriften (16. bis 18. Jahrhundert), Langen, München 1926.
- Buranelli, Vincent: The wizard from Vienna. Franz Anton Mesmer, Coward McCann & Geoghegan, New York 1975.
- Butler, Judith: Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie (1988), in: Wirth 2002, S. 301–320.

- Calzoni, Raul (Hg.): „Ein in der Phantasie durchgeführtes Experiment“. Literatur und Wissenschaft nach Neunzehnhundert, V & R Unipress, Göttingen 2010.
- Cancik, Hubert – Gladigow, Burkhard – Kohl, Karl-Heinz (Hgg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin, 1988–2001.
- Carlson, Eric T.: Charles Poyen Brings Mesmerism to America, in: *Journal for the History of Medicine and Allied Sciences* (15, 1960), S. 121–132.
- Steven Connor: All I Believe is True: Dickens under the Influence, in: *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century* (10, 2010).
- Cooter, Roger: The cultural meaning of popular science. Phrenology and the organization of consent in nineteenth-century Britain (*Cambridge History of Medicine*), Cambridge Univ. Press, Cambridge 1984.
- Cooter, Roger: The History of Mesmerism in Britain: Poverty and Promise, in: Schott 1985, S. 152–162.
- Crabtree, Adam: Mesmerism, divided consciousness, and multiple personality, in: Schott 1985, S. 133–143.
- Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, Yale Univ. Press, New Haven 1994.
- Daiber, Jürgen: Experimentalphysik des Geistes. Novalis als Experimentator an Außen- und Innenwelt, in: *Colloquia academica*, Jg. 1999 (2000).
- Darnton, Robert: Mesmerism and the End of the Enlightenment in France, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass 1968. Deutsch: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, Hanser, München 1983.
- Defert, Daniel – Ewald, François (Hgg.): Michel Foucault. Schriften zur Literatur, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.
- Denisoff, Dennis: Explanatory Notes, in: George du Maurier: *Trilby*, Oxford 2009, S. 303–339.
- Dörner, Klaus: Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie, Europ. Verl.-Anst, Hamburg <sup>2</sup>1999 [1968].
- Ego, Anneliese: „Animalischer Magnetismus“ oder „Aufklärung“. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.
- Ego, Anneliese: Magnetische Auftritte – ideologische Konflikte. Zur Problematik eines medizinischen Konzeptes im Zeitalter der Aufklärung, in: Schings 1994, S. 187–213.
- Ego, Anneliese: Die Revolutionierung eines Heilkonzepts: politische Implikationen des Mesmerismus, in: Neugebauer-Wölk 1999, S. 442–454.

- Ellenberger, Henri Frédéric: *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970.
- Emig, Günther (Hg.): *Erotik und Sexualität im Werk Heinrich von Kleists*. Internationales Kolloquium des Kleist-Archivs Sembdner, 22. bis 24. April 1999, Kreissparkasse Heilbronn (Heilbronner Kleist-Kolloquien, 2), Kleist-Archiv Sembdner, Heilbronn 2000.
- Engelhardt, Dietrich von: *Mesmer in der Naturforschung und Medizin der Romantik*, in: Schott 1985, S. 88–107.
- Engelhardt, Dietrich von – Wißkirchen, Hans (Hgg.): *Von Schillers Räubern zu Shelleys Frankenstein. Wissenschaft und Literatur im Dialog um 1800*, Schattauer, Stuttgart 2006.
- Ernst, S. – Nothelle-Wildfeuer, U. – Ruhstorfer, K. (Hgg.): *Systematische Theologie*, UTB, Stuttgart 2011.
- Faivre, Antoine: *Borrowings and Misreading: Edgar Allan Poe's "Mesmeric" Tales and the Strange Case of their Reception*, in: *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* (1, 2007), S. 21–62.
- Faivre, Antoine – Neugebauer-Wölk, Monika: *Ein neues Feld europäischer Religionsgeschichte. Antoine Faivre gibt Auskunft zur Esoterikforschung*, in: *zeitenblicke* (5, 2006).
- Faivre, Antoine – Schmidt, Peter: *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Herder, Freiburg 2001.
- Falk, Doris V.: *Poe and the Power of Animal Magnetism*, in: John Hurt Fisher (Hg.): *PMLA. Publications of the Modern Language Association of America* 84 (3, 1969), S. 536–546.
- Feldt, Heinrich: *Vorstellungen von Physikalischer und Psychischer Energie zur Zeit Mesmers*, in: Schott 1985, S. 31–43.
- Flood, Gavin: *Beyond phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, Continuum, London 2006 [1999].
- Flood, Gavin: *Reflections on Tradition and Inquiry in the Study of Religions*, in: *Journal of the American Academy of Religion* (74, 2006), S. 47–58.
- Florey, Ernst: *Ars magnetica. Franz Anton Mesmer 1734 - 1815. Magier vom Bodensee*, Univ.-Verl. Konstanz, Konstanz 1995.
- Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Fischer-Taschenbuch-Verl, Frankfurt a. M. 82008. Originaltitel: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*. (frz. Originaltitel: *L'ordre du discours*), München 1974.

- Frane, Susanne: Frauen aus Männerhand. Ein Paradigma in der englischen und amerikanischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts (Studies in English Literary and Cultural History [ELCH], 34), WVT Wiss. Verl., Trier 2008.
- Fuller, Robert C.: Mesmerism and the American Cure of Souls, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1982.
- Fuller, Robert C.: The American Mesmerists, in: Schott 1985, S. 163–173.
- Fuller, Robert C.: Spiritual, but not Religious. Understanding Unchurched America, Oxford University Press, Oxford, New York 2001.
- Gabriel, Karl – Gärtner, Christel – Pollack, Detlef (Hgg.): Die Ausdifferenzierung von Religion und Politik. Soziologische Annahmen und historische Befunde, Göttingen 2011.
- Michael Gamper: „Es ist nun einmal zum Versuch gekommen“. 1580–1790 (Experiment und Literatur, 1), Wallstein, Göttingen 2009.
- Gamper, Michael (Hg.): Experiment und Literatur. Themen, Methoden, Theorien, Wallstein-Verl, Göttingen 2010. (Gamper 2010a)
- Gamper, Michael (Hg.): »Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«. 1790–1890 (Experiment und Literatur, 2), Wallstein, Göttingen 2010. (Gamper 2010b)
- Gauld, Alan: A History of Hypnotism, Cambridge University Press, Cambridge, Mass 1995.
- Geertz, Clifford (Hg.): The Interpretation of Cultures. Selected Essays, Basic Books Publ, New York 1973.
- Geertz, Clifford: Thick description. Toward an interpretive theory of culture, in: Geertz 1973, S. 3–30.
- Geyer-Kordesch, Johanna: Die Nachtseite der Naturwissenschaft: Die ‚okkulte‘ Vorgeschichte zu Franz Anton Mesmer, in: Schott 1985, S. 13–30.
- Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte, in: Kippenberg – Luchesi 1995, S. 21–42.
- Gladigow, Burkhard – Auffarth, Christoph – Rüpke, Jörg: Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, Kohlhammer, Stuttgart 2005.
- Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, in: zeitenblicke (5, 2006).
- Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit, in: Kippenberg 2009, S. 15–37.
- Godwin, Joscelyn: The theosophical enlightenment, State University of New York Press, Albany, NY 1994.



- Goffman, Erving: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971. Originaltitel: Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour, Anchor Books, Garden City N.Y. 1967.
- Goffman, Erving: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1989. Originaltitel: Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience, New York u. a. 1974.
- Goldsmith, Margaret: Franz Anton Mesmer. The History of an Idea, Arthur Barker, London 1934.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Beck, München <sup>3</sup>2007.
- Greenblatt, Stephen Jay: Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England, Clarendon, Oxford 1988. Deutsch: Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance, Fischer, Frankfurt a. M. 1993.
- Greenblatt, Stephen Jay: Was ist Literaturgeschichte?, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
- Grizelj, Mario: Die »gebildete Wildniß« des romantischen Romans und die Epistemologie der Form als Poetologie des Experiments um 1800, in: Gamper 2010b, S. 27–52.
- Gruber, Bettina: Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur, Schöningh, Paderborn 2000.
- Hagner, Michael: Bye-bye science, welcome pseudoscience? Reflexionen über einen beschädigten Status, in: Rupnow 2008, S. 21–50.
- Hanegraaff, Wouter J.: New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Studies in the history of religions, 72), Brill, Leiden 1996.
- Hanegraaff, Wouter J.: New Age Religion and Secularization, in: Numen (47, 2000), S. 288–312.
- Hanegraaff, Wouter J.: A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe née Wanner (1801-1829), in: Korte 2001, S. 211–247.
- Hanegraaff, Wouter J. – Faivre, Antoine – Broek, R. van den u. a. (Hgg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Brill, Leiden, Boston Mass. 2005.
- Hannemann, Tilman: Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung, Kleio Humanities, Bremen 2007.
- Haraway, Donna: Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: Feminist Studies (14, 1988), S. 575–599.
- Hartwig, Ina: Was fließt denn da? Raffiniert: Alissa Walsers Roman über den Wiener Heiler Mesmer und eine Art Liebe, in: Die Zeit, Jg. 2010, 21.1.2010.

- Heelas, Paul – Woodhead, Linda: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Malden – Oxford – Carlton 2005.
- Henrich, Dieter – Iser, Wolfgang (Hgg.): *Funktionen des Fiktiven (Poetik und Hermeneutik, 10)*, Fink, München 2007 [1983].
- Herrmann, Britta – Thums, Barbara (Hgg.): *Ästhetische Erfindung der Moderne? Perspektiven und Modelle. 1750 - 1850 (Stiftung für Romantikforschung, 17)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- Hölscher, Lucian: *Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Schieder 1993, S. 191–215.
- Holtermann, Michael: »Thierischer Magnetismus« in Goethes Roman »Die Wahlverwandtschaften«, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, Jg. 1993 (37, 1993), S. 164–197.
- Horyna, Břetislav: *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie*, Kohlhammer, Stuttgart 2011.
- Jakobson, Roman: *Linguistik und Poetik [1960]*, in: Ders.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921 - 1971*, hg. von Elmar Holenstein, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979.
- Kaplan, Fred: *Dickens and Mesmerism. The Hidden Springs of Fiction*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1975.
- Kegel, Sandra: *Bleibe lieber in der Nacht: In ihrem elektrisierenden Romandebüt über den Wiener Skandalarzt Franz Anton Mesmer erforscht Alissa Walser das Fluidum Sprache*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Jg. 2010, 11.1.2010.
- Kiefer, Klaus H.: *„Die famose Hexen-Epoche“. Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung; Kant, Schiller, Goethe, Swedenborg, Mesmer, Cagliostro (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, 36)*, Oldenbourg, München 2004.
- Kippenberg, Hans Gerhard – Luchesi, Brigitte (Hgg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Diagonal-Verlag, Marburg 1995.
- Kippenberg, Hans Gerhard: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Verlag C.H. Beck, München 1997.
- Kippenberg, Hans Gerhard – Stuckrad, Kocku von: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, Beck, München 2003.
- Kippenberg, Hans Gerhard (Hg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009.
- Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, Fink, München 1985.
- Klein, Jürgen: *Materialismus – Evolution – Induktion. Englische Wissenschaft im neunzehnten Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (38, 1986), S. 249–258.

- Kleine, Christoph: Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (18, 2010), S. 3–38.
- Kluge, Manfred: Die Seherin von Prevorst, in: Kindlers Literatur Lexikon, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Heinz Ludwig Arnold, Metzler, Stuttgart – Weimar 2009. Zitiert nach: Kindlers Literatur Lexikon Online: [www.kll-online.de](http://www.kll-online.de); 18.01.2012.
- Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann 1991, S. 7–41.
- Knoblauch, Hubert: Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, W. de Gruyter, Berlin – New York 1995.
- Knoblauch, Hubert: Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (5, 1997), S. 179–202.
- Knoblauch, Hubert: Pragmatische Ästhetik. Inszenierung, Performance und die Kunstfertigkeit alltäglichen kommunikativen Handelns, in: Herbert Willems (Hg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch, Westdt. Verl., Opladen 1998, S. 305–324.
- Knoblauch, Hubert: Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion, in: Hartmann Tyrell – Volkhard Krech – Hubert Knoblauch (Hgg.): Religion als Kommunikation, Ergon, Würzburg 1998, S. 147–186.
- Knoblauch, Hubert – Soeffner, Hans-Georg (Hgg.): Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen (Passagen & Transendenzen, 8), UVK Univ.-Verl. Konstanz, Konstanz 1999.
- Knoblauch, Hubert – Schmied, Ina – Schnettler, Bernt: Einleitung: Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung, in: Knoblauch – Soeffner 1999, S. 9–38.
- Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (8, 2000), S. 143–161.
- Knoblauch, Hubert: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie (3, 2002), S. 295–307.
- Knoblauch, Hubert: Die Soziologie der religiösen Erfahrung, in: Friedo Ricken (Hg.): Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch (Münchener philosophische Studien, 23), Kohlhammer, Stuttgart 2004, S. 69–80.

- Knoblauch, Hubert: Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft (13, 2005), S. 123–133. (Knoblauch 2005a)
- Knoblauch, Hubert: Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, in: Ilja Srubar (Hg.): Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen, VS Verl. für Sozialwiss, Wiesbaden 2005, S. 172–194. (Knoblauch 2005b)
- Knoblauch, Hubert: Populäre Religion, in: Theologisch-Praktische Quartalsschrift (154, 2006), S. 164–172.
- Knoblauch, Hubert: Todesnäheerfahrungen. Zur kulturellen Prägung und anthropologischen Erklärung einer außergewöhnlichen Erfahrung, Unveröffentlichtes Manuskript, Berlin 2007.
- Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Campus-Verl., Frankfurt am Main 2009.
- Koch, Anne (Hg.): Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, Diagonal-Verlag, Marburg 2007.
- Koch, Anne: Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften. Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test, in: Koch 2007, S. 33–52.
- Kollak, Ingrid: Literatur und Hypnose. Der Mesmerismus und sein Einfluß auf die Literatur des 19. Jahrhunderts, Campus-Verl., Frankfurt a. M. 1997.
- Korte, Anne-Marie (Hg.): Women and miracle stories. A multidisciplinary exploration (Studies in the History of Religions, 88), Brill, Leiden 2001.
- Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts, Fink, München 1999. (Koschorke 1999a)
- Koschorke, Albrecht: Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800, in: Vogl 1999: 19–52. (Koschorke 1999b)
- Koschorke, Albrecht: Poiesis des Leibes. Johann Christian Reils romantische Medizin, in: Brandstetter – Neumann 2004, S. 259–272. (Koschorke 2004a)
- Koschorke, Albrecht: Codes und Narrative. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung, in: Walter Erhart (Hg.): Grenzen der Germanistik. Rephilologisierung oder Erweiterung? (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 26), Metzler, Stuttgart 2004, S. 174–185. (Koschorke 2004b)
- Krause, Marcus: Der zerstückelte Körper und die Sprachmaschine. Poes materialistische Experimente, in: Krause – Pethes 2005, S. 287–304.

- Krause, Marcus – Pethes, Nicolas (Hgg.): Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert (Studien zur Kulturpoetik, 4), Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.
- Kremer, Detlef: E.T.A. Hoffmann. Erzählungen und Romane (Klassiker-Lektüren, 1), Schmidt, Berlin 1999.
- Kupsch, Wolfgang: Bemerkungen zur Wissenschaftstheoretischen Einordnung F.A. Mesmers, in: Schott 1985, 44–50.
- Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse, Campus, Frankfurt – New York 2008.
- LeFanu, William Richard: British Periodicals of Medicine, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1938.
- Leonardy, Ernst (Hg.): Traces du mesmérisme dans les littératures européennes du XIXe siècle. Actes du colloque international organisé les 9 et 10 novembre 1999 = Einflüsse des Mesmerismus auf die europäische Literatur des 19. Jahrhunderts (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis<sup>2</sup>, Collection "Travaux et recherches", 45), Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2001.
- Lind, Sidney E.: Poe and Mesmerism, in: Percy Waldron Long (Hg.): PMLA. Publications of the Modern Language Association of America 62 (4, 1947), S. 1077–1094.
- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998.
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.
- Luhmann, Niklas: Schriften zu Kunst und Literatur, hg. von Niels Werber, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008.
- Matala de Mazza, Ethel: „Wechselreizung“. Organische Gemeinschaft und Poetik der Stimulation bei Novalis und Franz Anton Mesmer, in: Brandstetter – Neumann 2004, S. 243–258.
- Maurer, Michael: Kleine Geschichte Englands, Reclam, Stuttgart 2007.
- McCutcheon, Russell T. (Hg.): The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader, Cassell, London 1999.
- Montrose, Louis Adrian: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur, in: Baßler – Greenblatt – Montrose 2001, S. 60–93.
- Müller, Götz: Die Literarisierung des Mesmerismus in Jean Pauls Roman „Der Komet“, in: Schott 1985, S. 185–199.
- Müller, Götz – Riedel, Wolfgang: Jean Paul im Kontext. Gesammelte Aufsätze, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.

- Müller-Funk, Wolfgang: E.T.A. Hoffmanns Erzählung *Der Magnetiseur*. Ein poetisches Lehrstück zwischen Dämonisierung und neuzeitlicher Wissenschaftskritik, in: Schott 1985, S. 200–214.
- Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): *Aufklärung und Esoterik (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24)*, Meiner, Hamburg 1999.
- Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): *Aufklärung und Esoterik. Rezeption - Integration - Konfrontation ; Symposium ... vom 15. bis 18. März 2006 ... an der Universität Halle (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 37)*, Niemeyer, Tübingen 2008.
- Neumeyer, Harald: *Magnetische Fälle um 1800. Experimenten-Schriften-Kultur zur Produktion eines Unbewußten*, in: Krause – Pethes 2005, S. 251–285.
- Nünning, Ansgar – Nünning, Vera (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*, Metzler, Stuttgart – Weimar 2008.
- Öhlschläger, Claudia – Wiens, Birgit (Hgg.): *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung (Geschlechterdifferenz & Literatur, 7)*, Schmidt, Berlin 1997.
- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, C. H. Beck, München <sup>3</sup>2009.
- Pattie, Frank A.: *Mesmer's Medical Dissertation and its Debt to Mead's *De Imperio Solis ac Lunae**, in: *Journal for the History of Medicine and Allied Sciences* XI, 1956, S. 175–287.
- Pattie, Frank A.: *A Mesmer-Paradis Myth Dispelled*, in: *The American Journal of Clinical Hypnosis* (22 1979), S. 29–31.
- Pethes, Nicolas: *Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. Ein Forschungsbericht*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* (28, 2003), S. 181–231.
- Pethes, Nicolas: *Poetik / Wissen. Konzeptionen eines problematischen Transfers*, in: Brandstetter – Neumann 2004, S. 341–372.
- Pethes, Nicolas: *Versuchsobjekt Mensch. Gedankenexperimente und Fallgeschichten als Erzählform des Menschenversuchs*, in: Gamper 2010a, S. 361–383.
- Pick, Daniel: *Svengali's Web. The Alien Enchanter in modern Culture*, Yale University Press, New Haven – London 2000.
- Pike, Kenneth L.: *Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior*, in: McCutcheon 1999, S. 28–36.
- Podmore, Frank: *From Mesmer to Christian Science. A Short History of Mental Healing*, Univ. Books, New York, NY 1963 [1909].
- Pollack, Detlef: *Was ist Religion? Probleme der Definition*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (3, 1995), S. 163–190.
- Pollack, Detlef: *Rückkehr des Religiösen?*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.

- Posner, Roland: Kultursemiotik, in: Nünning 2008, S. 39–72.
- Reisigl, Martin – Wodak, Ruth: The Discourse-Historical Approach, in: Wodak, Ruth – Meyer, Michael (Hgg.): *Methods of Critical Discourse Analysis*, Sage, London 2010, S. 87–121.
- Richter, Karl: Literatur als Korrektiv, in: Richter – Müller-Seidel 1997, S. 131–138.
- Richter, Karl – Müller-Seidel, Walter (Hgg.): *Die Literatur und die Wissenschaften 1770 - 1930*, M & P Verl. für Wiss. und Forschung, Stuttgart 1997.
- Rölller, Nils: *Magnetismus. Eine Geschichte der Orientierung*, Wilhelm Fink, München 2010.
- Rupnow, Dirk u. a. (Hgg.): *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008.
- Ruth, Jennifer: “Gross Humbug” or “the Language of Truth”? The Case of the Zoist, in: *Victorian Periodicals Review* 32 (4, 1999), S. 299–323.
- Sabisch, Katja: Von Pudeln, Prostituierten und Professoren: Die Versuchsperson im Vivisektionsdiskurs zwischen Medizin, Recht und Literatur, in: Krause – Pethes 2005.
- Sawicki, Diethard: Die Gespenster und ihr Ancien régime: Geisterglauben als >Nachtseite< der Spätaufklärung, in: Neugebauer-Wölk 1999, S. 364–396.
- Sawicki, Diethard: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770 – 1900*, Schöningh, Paderborn 2002.
- Schechner, Richard: *The Future of Ritual. Writing on Culture and Performance*, Routledge, London 1993.
- Schechner, Richard: *Performance Theory*, Routledge, London 2009.
- Scheuerbrandt, Heike: „... ich rede mit dir in Geheimnissen, schreckliche Sachen.“ Vergessen und Erinnern im Kontext des Mesmerismus, in: Öhlschläger – Wiens 1997, S. 93–121.
- Schieder, Wolfgang (Hg.): *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993.
- Schings, Hans-Jürgen (Hg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992 (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 15)*, Metzler, Stuttgart 1994.
- Schlaffer, Hannelore: Geschichte als Anekdote, in: *Frankfurter Rundschau*, Jg. 1992, 17./18.11.1992.
- Schlun, Betsy van: *Science and the Imagination. Mesmerism, Media and the Mind in Nineteenth-Century English and American Literature (Leipzig explorations in literature and culture, 13)*, Galda + Wilch, Glienicke/Berlin 2007.
- Schneider, Emil: *Der animale Magnetismus. Seine Geschichte und seine Beziehungen zur Heilkunst*, Konrad Lampert, Zürich 1950.

- Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus. Beiträge ... anläßl. des 250. Geburtstages von Mesmer, Steiner, Stuttgart 1985.
- Schott, Heinz: Mesmers Heilungskonzept und seine Nachwirkungen in der Medizin. Festvortrag, gehalten bei der Mesmer-Feier der Stadt Meersburg am 13. Mai 1984, die sich an das Symposium anschloß, in: Schott 1985a, S. 233–252.
- Schott, Heinz: Erotik und Sexualität im Mesmerismus. Anmerkungen zum Käthchen von Heilbronn, in: Emig 2000, S. 152–174.
- Schott, Heinz: Justinus Kerner (1786-1862) als „romantischer“ Arzt und Lebenskünstler, in: von Engelhardt – Wißkirchen 2006, S. 73–82.
- Schürer-Waldheim, F.: Anton Mesmer. Ein Naturforscher ersten Ranges. Sein Leben und Wirken. Seine Lehre vom tierischen Magnetismus und ihr Schicksal, Wien 1930.
- Schütz, Alfred – Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979/1984.
- Searle, John R.: Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Univ. Press, Cambridge 1969. Deutsch: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay (Theorie), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.
- Searle, John R.: The Construction of Social Reality, Free Press, New York 1995. Deutsch: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Rowohlt-Taschenbuch-Verl., Reinbek bei Hamburg 1997.
- Searle, John R.: Making the Social World. The Structure of Human Civilization, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Showalter, Elaine: Introduction, in: George du Maurier: Trilby, Oxford 2009, S. vii–xxi.
- Siefert, Helmut: Mesmer und die „Jungfer Paradis“: Überlegungen zum Abbruch einer Psychotherapie aus heutiger Sicht, in: Schott 1985, S. 174–184.
- Skinner, Quentin: Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: History and theory. Studies in the Philosophy of History (8, 1969), S. 3–53.
- Snow, Charles Percy: The Two Cultures and the Scientific Revolution (The Rede Lecture, 1959), Univ. Press, Cambridge 1959.
- Snow, Charles Percy: The Two Cultures: and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution, A Mentor Book, New York, NY 1963.
- Steckel, Sita: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung. Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, in: Gabriel – Gärtner – Pollack 2011.



- Steinwachs, Burkhardt: Die Bedeutung des Mesmerismus für den französischen Roman um 1830. Honoré de Balzac (1799–1850) und Frédéric Soulié (1800–1847), in: Wolters 1988, S. 107–120.
- Stuckrad, Kocku von: Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action, in: *Method & Theory in the Study of Religion* (15, 2003), S. 255–271.
- Stuckrad, Kocku von: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, Beck, München 2004.
- Stuckrad, Kocku von: Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers, in: Kippenberg 2009, S. 441–467.
- Tatar, Maria: *Spellbound. Studies on Mesmerism and Literature*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1978.
- Thuillier, Jean: Die Entdeckung des Lebensfeuers. Franz Anton Mesmer. Eine Biographie, Zsolnay, Wien – Darmstadt 1990.
- Tischner, Rudolf – Bittel, Karl: Mesmer und sein Problem. Magnetismus, Suggestion, Hypnose, Hippokrates-Verl., Stuttgart 1941.
- Vogl, Joseph: Für eine Poetologie des Wissens, in: Richter – Müller-Seidel 1997, S. 107–127.
- Vogl, Joseph (Hg.): *Poetologien des Wissens um 1800*, Fink, München 1999.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, München 1919.
- Weder, Katharine: Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus, Wallstein-Verl., Göttingen 2008.
- Werbick, Jürgen – Worbs, Marcin (Hgg.): *Procesy sekularyzacyjne w Niemczech i w Polsce. Z naukowej współpracy wydziałów teologicznych uniwersytetów Monastyr i Opola = Säkularisierungprozesse in Deutschland und Polen. Aus der wissenschaftlichen Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten der Universitäten Münster und Oppeln*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010.
- White, Hayden V.: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins Univ. Pr., Baltimore Ind. 1987. Deutsch: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Fischer-Taschenbuch-Verl., Frankfurt a. M. 1990.
- Wilke, Annette: *Im Netz des Indra. Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik*, LIT, Münster 2008.
- Wilke, Annette: Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde, in: Werbick – Worbs 2010, S. 21–63.
- Wilke, Annette: Einführung in die Religionswissenschaft, in: Ernst – Nothelle-Wildfeuer – Ruhstorfer 2011, S. 287–358.

- Willis, Martin: *Mesmerists, Monsters, and Machines. Science Fiction and the Cultures of Science in the Nineteenth Century*, Kent State University Press, Kent Ohio 2006.
- Winter, Alison: *Mesmerized. Powers of Mind in Victorian Britain*, Univ. of Chicago Press, Chicago, Ill. 1998.
- Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 2002.
- Wirth, Uwe: *Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität*, in: Wirth 2002, S. 9–60.
- Wolters, Gereon (Hg.): *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie (Konstanzer Bibliothek, 12)*, Univ.-Verl., Konstanz 1988.
- Wolters, Gereon: *Mesmer und sein Problem: Wissenschaftliche Rationalität*, in: Wolters 1988, S. 121–137.
- Zander, Helmut: *Spiritismus in Deutschland*, in: *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, Jg. 2003 (1, 2003), S. 82–93.
- Zander, Helmut: *Esoterikforschung auf dem Weg in die Normalität. Besprechungssessay*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (63, 2011), S. 88–93.
- Zweig, Stefan: *Die Heilung durch den Geist. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*, Insel-Verl., Leipzig 1931.

## Lexikonartikel und Wörterbucheinträge

- Stichwort: ‚Alternativ‘; Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (1 CD-ROM), de Gruyter, Berlin 2002.
- Stichwort: ‚Scharlatan‘; Duden: <http://www.duden.de/zitieren/10065687/1.5>; 17.05.2011.
- Stichwort: ‚Wahnsinn‘; Jacob Grimm – Wilhelm Grimm – Hans-Werner Bartz (Hgg.): *Deutsches Wörterbuch. Der digitale Grimm (auf 2 CD-ROMs mit Begleitbuch)*, Zweitausendeins, Frankfurt a. M. 2004.

## Belletristik und Filme

- Sloterdijk, Peter: *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985.
- Spottiswoode, Roger: *Mesmer, Zentertain, Österreich – Kanada – Großbritannien – Deutschland 2007 (DVD) [1994]*.
- Walser, Alissa: *Am Anfang war die Nacht Musik*, Piper, München 2010.

## Sonstiges

Religionswissenschaftliche Mailingliste Yggdrasil [Ygg]: <https://www.lists.uni-marburg.de/lists/sympa>; 8.2.2012; Anmeldung erforderlich.

## Digitale Archive & Suchmaschinen

*19th Century British Library Newspapers* (British Library):

<http://find.galegroup.com/bncn/start.do?prodId=BNCN&userGroupName=muenster>. (Zugang über die ULB Münster; 8.2.2012)

Deutschlandweit frei zugänglich (DFG-geförderte Nationallizenz).

„Die Datenbank enthält als repräsentative Auswahl aus der Zeitungssammlung der British Library die Volltexte von 49 britischen Zeitungen des 19. Jahrhunderts (ca. 2 Millionen digitalisierte Seiten), wobei die Auswahl sowohl überregionale als auch regionale Zeitungen berücksichtigt.“ (ULB Münster. [http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib\\_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel\\_id=9098](http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel_id=9098); 8.2.2012)

*19th Century U.S. Newspapers*:

[http://infotrac.galegroup.com/itw/infomark/0/1/1/purl=rc6\\_NCNP?sw\\_aep=muenster](http://infotrac.galegroup.com/itw/infomark/0/1/1/purl=rc6_NCNP?sw_aep=muenster). (Zugang über die ULB Münster; 8.2.2012)

Deutschlandweit frei zugänglich (DFG-geförderte Nationallizenz).

„Die Datenbank enthält ausschließlich englischsprachige Volltexte von 398 Zeitungen aus allen US-amerikanischen Bundesstaaten und Territorien des Erscheinungszeitraums zwischen 1800 und 1900 und umfasst ca. 1,7 Millionen Seiten. Die Digitalisierung beruht auf Beständen der Library of Congress, der Wisconsin Historical Society, der South Carolina Library, der Western Reserve Historical Society, den Scholarly Resources Archives, der Historical Society of Pennsylvania und dem Maryland State Archive. Gur dokumentiert sind in dieser Edition die Sichtweisen des jungen, meist europäischen Einwanderern geprägten Amerikas auf Europa und die anderen Teile der Welt.“ (ULB Münster. [http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib\\_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel\\_id=8172](http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel_id=8172); 8.2.2012)

*British Newspapers 1800–1900* (British Library): <http://newspapers11.bl.uk/blcs/start.do>; 8.2.2012.

*Google-Books*: <http://books.google.com>; 8.2.2012.

*Internet Archive*: <http://www.archive.org/index.php>; 8.2.2012.

Frei verfügbar.

„Das Internet-Archive (IA) ist ein gemeinnütziges Projekt mit dem Ziel frei im Internet zugängliche Websites, Texte, Audio-Dateien, Film-Dateien und Software zu archivieren. Mithilfe der sogenannten ‚Wayback Machine‘ ist es möglich, ältere Versionen einer Website (ab 1996) oder nicht mehr existierende Webauftritte zu recherchieren. Als Mitglied der Open Content Alliance (OCA), einem Zusammenschluss von Unternehmen und nicht-kommerziellen Organisationen, unterstützt es die Digitalisierung von urheberrechtsfreien Texten und stellt diese auf seiner Plattform zur Verfügung. Dazu zählen beispielsweise die digitalisierten Bestände von überwiegend nordamerikanischen Bibliotheken. Zu den über das Internet-Archive zugänglichen Sammlungen gehört u.a. das ‚Universal Library Project‘, auch ‚Million Books Project‘ genannt.“ (ULB Münster. [http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib\\_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel\\_id=8830](http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel_id=8830); 8.2.2012)

*Journals@UrMEL*. Das Zeitschriftenportal der Thulb: <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/below/index.xml>; 8.2.2012.

Frei verfügbar.

„Durch Digitalisierung werden historische Zeitschriften leichter zugänglich gemacht und damit gleichzeitig auch vor dem Verfall bewahrt. In Zusammenarbeit mit wissenschaftlichen Verlagen und Fachgesellschaften gibt die ThULB in zunehmendem Maße selbst Online-Zeitschriften heraus.“ (<http://zs.thulb.uni-jena.de/content/below/index.xml>; 8.2.2012)

Zum Umfang gehören etwa die zitierte Allgemeine Zeitung und das Archiv für den thierischen Magnetismus.

*JSTOR*: <http://www.jstor.org/>; 8.2.2012.

Nur eingeschränkt nutzbar (Zugang erfolgte über die ULB Münster).

„Erfasst sind Zeitschriften von ihrem ersten Jahrgang an bis zu einer so genannten "moving wall" (je nach Titel bis zu 11 Jahre vor dem aktuellen Jahrgang). Die jeweils aktuellsten Jahrgänge sind teilweise inzwischen unter JSTORs Current Scholarship Program zugänglich. Eine Liste der teilnehmenden Verlage und deren Zeitschriften wird von JSTOR angeboten.“ (ULB Münster. [http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib\\_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel\\_id=8957](http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel_id=8957); 8.2.2012)

*Periodicals Archive Online* (PAO): <http://pao.chadwyck.co.uk/home.do>; 8.2.2012.

Deutschlandweit frei zugänglich (DFG-geförderte Nationallizenz).

„Periodicals Archive Online ist mittlerweile die bedeutendste Online-Ressource für elektronische Zeitschriften in den Fachgebieten der Kultur, Geistes- und Sozialwissenschaften. Sie enthält insgesamt 500 Zeitschriften mit 1,9 Millionen Artikeln oder 12,9 Millionen Seiten.“ (ULB Münster. [http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib\\_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel\\_id=6224](http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib_id=ulbms&colors=&ocolors=&lett=fs&titel_id=6224); 8.2.2012)

*Periodicals Index Online* (PIO): <http://pio.chadwyck.co.uk/home.do>; 8.2.2012.

Deutschlandweit frei zugänglich (DFG-geförderte Nationallizenz).

„Dieser historische Zeitschriften-Index ermöglicht die bibliographische Recherche in rund 4.800 Zeitschriften aus den Geistes- und Sozialwissenschaften unter einer Oberfläche. Die abgedeckte Zeitspanne reicht von 1739-2000. Es sind Publikationen zu mehr als 37 Fachgebieten und in über 40 Sprachen und Dialekten enthalten. Auf die im Periodicals Archive Online enthaltenen Volltext-Zeitschriften wird direkt vom bibliographischen Eintrag verlinkt.“ (ULB Münster. [http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib\\_id=ulbms &colors=&ocolors=&lett=fs&titel\\_id=1676](http://rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/detail.php?bib_id=ulbms &colors=&ocolors=&lett=fs&titel_id=1676); 8.2.2012)

# Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts

Klaus Brand

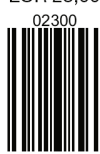
Ende des 18. Jahrhunderts wurde von Franz Anton Mesmer der ‚animalische Magnetismus‘ als wissenschaftliche Heilmethode eingeführt. Zu Beginn stand diese inmitten der für lange Zeit ungeschlossenen Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit. Schon um die Jahrhundertwende wurde er allerdings in religiösen Strömungen und dem Spiritismus rezipiert, was aber nur eine der vielen Facetten der Rezeptionsgeschichte des Mesmerismus ist. Das Grenzgebiet zwischen Wissenschaft und Religion wird dabei ganz besonders in der Verarbeitung innerhalb der Literatur des 19. Jahrhunderts deutlich.

Die Darstellung der Mesmerismuskurse ist ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit aktuellen Religionsbegriffen. Viele Aspekte so genannter ‚alternativer Religion‘ und ‚populärer Spiritualität‘, die als besonders gegenwartstypisch angesehen werden, finden sich schon im Mesmerismus. Dieser wird somit nicht erst durch die Rezeption im Spiritismus zu einer wichtigen Strömung in der Ausbildung moderner Spiritualität. Unsere Gegenwartsreligiosität erscheint weniger neu und anders, als es häufig den Anschein hat.

In der vorliegenden Arbeit wird mit Hilfe eines multiperspektivischen Vorgehens für die deutschsprachige Religionswissenschaft erstmalig ein literaturwissenschaftlich-kulturpoetischer Ansatz im Anschluss an den New Historicism ausführlicher ausgearbeitet und angewendet.

ISBN 978-3-8405-0093-0

EUR 23,00



9 783840 500930