

Maren Sziede, Helmut Zander

# **Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800**

Perspektiven auf eine gesellschaftliche Innovation durch  
,nichthegemoniale‘ Wissensproduktion

## **1 Nichthegemoniale Innovation**

Das Konzept der „nichthegemonialen Innovation“ enthält eine große These: Innovation ereignet sich in einer Gesellschaft nicht nur in hegemonialen Institutionen oder Gruppen, sondern auch in solchen, denen man aufgrund ihrer Randständigkeit Innovationsunfähigkeit oder gar Innovationsfeindlichkeit zuschreibt. Konkret galten Aufklärern und Naturwissenschaftlern Spiritisten, Okkultisten, Magnetopathen oder Geistheiler seit dem 18. Jahrhundert als klassische Innovationverweigerer, die sich dem wissenschaftlichen Fortschritt widersetzen, sowohl im Feld der Naturwissenschaften (weil sie beispielsweise den empirischen Standards des Laborbetriebs nicht entsprachen – obwohl sie diese mit vorbereiteten), als auch hinsichtlich der Kulturwissenschaften (weil sie etwa essenzialistische Idealismen gegenüber konstruktivistischer Theoriebildung bevorzugten – derweil die positivistische Naturforschung den blinden Fleck ihrer kulturellen Relativität ignorierte). Okkultisten und „Hinterwäldler“, Spiritisten und „Spökenkieker“, Seher und „Besessene“ konnten als Synonyme gelesen werden. Diese klassische Wahrnehmung hat dazu geführt, die Geschichtsschreibung der kulturellen „Sieger“ in die wissenschaftliche Analyse zu übernehmen und die Innovationen, die von diesen nichthegemonialen Gruppen ausgingen oder ausgegangen sein könnten, a priori auszuschließen.

In dem Forschungsprojekt mit dem langen Titel „Gesellschaftliche Innovation durch ,nichthegemoniale‘ Wissensproduktion. ‚Okkulte‘ Phänomene zwischen Mediengeschichte, Kulturtransfer und Wissenschaft, 1770 bis 1970“, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurde und mit diesem Band erste Ergebnisse zur Diskussion stellt, vertreten wir eine gegenläufige These: Es waren immer wieder auch nichthegemoniale Gruppen, die Innovation ermöglichten oder realisierten. Wir schließen uns damit teilweise an jüngere Forschungen an, die Esoterik, Okkultismus oder Spiritismus als Teil der Aufklärung über die Moderne lesen, beispielsweise weil sie sich in ihrem Wissen-

schaftsverständnis „moderner“ Konzepte wie des Empirismus bedienten oder „moderne“ Pluralisierungsprozesse beförderten. Allerdings greift auch die Behauptung einer schlichten Modernitätskompatibilität dieser Traditionen zu kurz: Zum einen ist „Modernität“ immer ein normatives Konzept, so dass folglich Moderne und Antimoderne ebenfalls normativ kontaminiert sind: „Modernität“ ist immer auch ein zugeschriebener Status. Zum anderen ist auch eine zugeschriebene „Modernität“ keine eindeutige Positionsbestimmung, vielmehr existiert sie in einem komplexen Interferenzraum: etwa von Teilmodernisierung, der Transformation „moderner“ Vorstellungen oder Modernisierung im Mantel des Antimodernismus, um nur exemplarisch einige Modi zu nennen. Von einer okkulten Moderne zu sprechen wird dann ebenso legitim wie die Rede von einem modernen Okkultismus. Der Antagonismus Modernität – Antimoderne wird damit nicht einfach falsch, sondern in seiner Geltungsreichweite eingeschränkt – und vor allem viel komplizierter, weil er die (wechselseitige) Zuschreibung von Modernität und ihrem Gegenteil impliziert. Aber das Ziel unseres Projekts ist es nicht, die Diskussionen über normativ imprägnierte Konzepte von Modernität weiterzutreiben, sondern hegemoniale Definitionen von Hegemonialität infrage zu stellen und die Bedeutung nichthegegonialer Gruppen als Innovationsfaktoren zu diskutieren. Es geht uns um eine dynamische Wissenschaftsgeschichte, in der Wechselbälge und Grenzgänger mehr Aufmerksamkeit erfahren, als ihnen in der hegemonialen Historiographie zubilligt wird. In dieser Perspektive geht es uns, noch mal neu gewendet, nicht um die Aufhebung der analytischen Begriffe von (Anti-)Modernität oder von (fehlender) Hegemonie, insbesondere nicht um die Trennung, sondern um die Unterscheidung: von der Moderne und ihren Gegenentwürfen, etwa von Psychologie und Parapsychologie, von subjektiv erfahrenem und experimentell beglaubigtem Wissen, nicht zuletzt von Religion und Wissenschaft.

Zwei Begriffe sind in diesem Kontext historiographisch prekär, derjenige der Hegemonie, der nun schon mehrfach benutzt wurde, und derjenige der Innovation. Als hegemonial betrachten wir Gruppen, die politisch oder kulturell dominieren und in der Regel sich auch selbst eine hegemoniale Rolle zuweisen oder zugewiesen erhalten – und natürlich gibt es auch den Fall, dass nichthegegoniale Akteure sich selbst diese Position zuschreiben. Daraus resultiert eine Festlegung von Nicht-Hegemonialität durch hegemoniale Akteure, etwa indem sie vermeintlich deskriptive Begriffe etablieren, die aber de facto meist so stark normativ eingefärbt sind, dass sie sich analytisch nicht verwenden lassen („Sekte“, „Häresie“, „Abweichler“, „Aberglaube“ etc.). Um diesen Normierungen auszuweichen, benutzen wir das sprachlich ungelenke Begriffspaar hegemonial – nichthegegonial, wohlwissend, dass auch dieses eine asymmetrische Relation und damit ein Machtverhältnis reproduziert – aber es reduziert zumin-

dest das Ungleichgewicht. Ziel ist es demgegenüber, eine „symmetrische Geschichtsschreibung“ vorzunehmen, die gesellschaftliche Wirkung nicht an ungleichen Größen- oder Machtverhältnissen misst, sondern unterstellt, dass eine weitreichende gesellschaftliche Wirkung auch ohne oder sogar gegen hegemoniale Akteure möglich ist.

Im Detail hat man in diesem Bild binärer Größen mit komplexen Beziehungen zu rechnen. So müssen unterschiedliche Hegemonien, etwa politische und kulturelle, nicht zusammenfallen, denn Hegemonie kann ebenso gut ein Produkt von egalitären Diskursen als von asymmetrischer Machtausübung sein. Auch sollte man sich hegemoniales und nichthegemoniales Denken nicht als räumlich getrennte, „ontologische“ Antagonisten vorstellen, sondern eher relational wie ein System kommunizierender Röhren, in der der Wasserstand in einer Röhre durch die Verbindung zur anderen immer von der anderen beeinflusst wird. Letztlich, nochmals, kann man Hegemonie und Nicht-Hegemonie zwar unterscheiden, aber nicht trennen. Zu dieser Grauzone als dem Zentrum des Hegemoniekomplexes nur ein ganz kleines Beispiel: Im ausgehenden 19. Jahrhundert findet man Forscher, wie etwa Oliver Lodge, der zu denjenigen zählte, die das technische Medium Radio erfanden, tagsüber im Labor, vor ihren Elektrographen sitzend, und abends in einer Séance, wo sie mit menschlichen Medien experimentieren. Das Sezieren einer solchen Biographie in hegemoniale und nichthegemoniale Anteile ist eine konstruktive Zerstörung, die eher unseren Interessen nach abgrenzbaren Forschungsfeldern als der Komplexität einer alltäglichen Lebensführung entgegenkommt.

Komplexer ist das Problem des Begriffs Innovation. Er besaß seinen lange Zeit wichtigsten Anwendungsbereich im Feld naturwissenschaftlicher und technischer „Entdeckungen“ und wurde häufig fast synonym mit Erfindung benutzt. Hier spielten Vorstellungen des Plötzlichen und des Bruchs, etwa des Gedanken„blitzes“ (insbesondere in der Metapher der „Neuheit“) in Verbindung mit der Personalisierung von Innovation („genialer Erfinder“) eine wichtige Rolle. Aber es gibt keine Dinge, die voraussetzungslos neu sind. Innovationen bedürfen in ihrer Genese sozialer (etwa mentaler und technischer) Bedingungen, um denkmöglich und praktisch realisiert zu werden. Aber mehr noch benötigen Innovationen einen Raum sozialer Anerkennung, in denen ihnen Neuheit zugeschrieben wird, um präsent bleiben zu können – die Geschichte „vergessener“ und wiederholt gemachter Innovationen indiziert den prekären Status von Innovationen und dokumentiert die Folgen fehlender sozialer Rahmung für die Verstetigung von Innovationen. Letztlich ist die Rede von einer radikalen Innovation die Übernahme einer normativen Kategorie aus religiöser Tiefengrammatik und dürfte viel mit dem Konzept einer *creatio ex nihilo* zu tun haben. Aber die Sozialgeschichte hat diese Individualisierung von Inno-

vationsleistungen kassiert. Das „einsame“ Erfindergenie hat in der Innovationsforschung des 20. Jahrhunderts dem Erfinder weichen müssen, der in sozialen Netzwerken und abhängig von ökonomischen Ressourcen forscht.

Die umgangssprachliche Rede von der Innovation ist in den letzten Jahren in ein komplexes Geflecht von Wirkfaktoren zerlegt worden, bei dem zwei strukturelle Spannungsbereiche von besonderer Bedeutung sind: Zum ersten sind Innovationen, wenn man keine voraussetzungslosen Ursprünge unterstellt, als Transformationen zu deuten. Damit werden Diskontinuität suggerierende, „plötzliche“ Innovationen in Veränderungsschritte aufgelöst, die die Fixierung auf „den“ entscheidenden Punkt der Veränderung, der dann Innovation oder „Revolution“ genannt werden kann, nicht ausschließen, diesen aber als eine normative Konstruktion sichtbar machen, in der durch Selektion das Zeitfenster in einem Transformationsprozesses zur punktuellen Innovation gekürt wird. Demgegenüber verstehen wir Innovation im Folgenden als Sonderfall einer Transformation, als bloß graduell-quantitative Veränderung, die auf eine kurze Zeitspanne eingegrenzt wird und der eine besondere Bedeutung (etwa in der Metapher des „Bruchs“ oder der „Revolution“) zugewiesen werden kann.

Zu der Bestimmung des epistemologischen Status von Innovation tritt in der Wissenschaftsgeschichte die Frage, woher die Anstöße zu Veränderungen stammen. Diese Debatte wird in einem Spannungsfeld geführt, in dem Innovation in der Beziehung zu einem Gegenkonzept, oft demjenigen der Tradition, definiert wird. Die seit dem Spätmittelalter laufende Aufwertung des Neuen gegenüber dem Alten, schließlich der Innovation gegenüber der Tradition führte in der Frühen Neuzeit vor allem in der Naturforschung zu einer Bevorzugung innovativer Momente, denen gegenüber der Tradition eine neue Rolle zugewiesen wurde. Innovation trat damit in ein ähnlich komplexes Wechselverhältnis zur Tradition wie die Hegemonie zu nichthegegonialen Faktoren: Eine Innovation kann beanspruchen, mit einer Tradition zu brechen oder diese „nur“ neu zu deuten, Innovation kann im Rahmen einer Tradition geschehen oder diese neu rahmen, sie kann beanspruchen, an der Stelle von Altem etwas „ontologisch“ neu zu schaffen oder nur Altes neu zu bewerten, sie kann sich im Rahmen der Revolutionssemantik als Zerstörung des Alten verstehen oder, und das ist in der europäischen Geschichte eine starke Tradition, als „Reform“ oder „Reformation“ als Wiederherstellung eines (idealisierten) Urzustandes. Dann aber sind in unserer Perspektive Tradition und Innovation keine Gegensätze mehr, sondern im Extremfall Parallelbegriffe, die nur ein unterschiedliches Maß an Veränderungen benennen.

Weitere strukturelle Innovationsbedingungen, die aber in der Naturwissenschafts- und Technikforschung weit weniger Aufmerksamkeit als in anderen Kulturwissenschaften gefunden hat, sind interkulturelle Kontakte. Dahinter steht

eine generelle Einsicht der Kreativitätsforschung, dass die Konfrontation heterogener Kulturen Wahrnehmungen und Verhaltensweisen verändert und so neue Konstellationen, Vorstellungen und Praxen, insofern Innovation, generieren kann. Dabei kann es sich um Konsequenzen aus Kontakten mit weiter entfernt liegenden Kulturen handeln, etwa wenn Theosophen aus indischen Religionen die Idee einer höheren Erkenntnis konstruierten, aber auch um näherliegende Kulturkontakte, etwa wenn in okkultistischen Vorstellungen monistische Tradition mit Vorstellungen der Wellen- und Teilchenphysik verbunden wurden, um spiritistische Phänomene zu erklären. Wichtig ist auch hier, dass die Konzeption des Kulturaustausches Innovation als sozialen Transformationsprozess erklärbar macht. Ohne diese globale Vernetzung, die im 19. Jahrhundert einen dramatischen und säkularen Wandel der Wissensordnung mit sich brachte, sind im 19. Jahrhundert die nichthegegonialen Innovationen nicht mehr zu verstehen.

In diesem Netz von Kontexten zur (Nicht-)Hegemonialität und Innovation siedeln wir das Gesamtprojekt zur Geschichte der „okkulten Moderne“ und ihrer „Medien“ an. Die Forschung leidet an einer partiellen historischen Amnesie, denn sie hat teilweise verdrängt, dass Medien mit Medium zu tun hat und dass nicht zuletzt die technischen Medien konzeptionell in den humanen, nichttechnischen Medien wurzeln. Verdrängungsfördernd hat dabei gewirkt, dass Säkularisierungstheorien mögliche religiöse Wurzeln ausblendeten und dies noch dadurch verstärkt wurde, dass man die Verwandtschaft von Okkultismus, Spiritismus und Esoterik mit der sogenannten Moderne auf keinen Fall sehen wollte. Konkret waren es gerade die okkultistischen Gruppen, die sich der etablierten Zuordnung von Phänomenen zu tradierten Klassifikationen widersetzen und so innovativ wirken. „The great field for new discoveries is always the unclassified residuum“, meinte am Ende des 19. Jahrhunderts der Philosoph, Religionspsychologe und Okkultist William James mit Blick auf spiritistische Phänomene.

## 2 „Von der Dämonologie zum Unbewussten“

Der diese Buchreihe eröffnende Band schlägt ein neues Kapitel der okzidental-religionsgeschichte auf. Das ist eine vollmundige Behauptung, die sich gegenüber historiographischen Erzählungen, in denen gerade für das 19. Jahrhundert säkulare Umbrüche beschworen werden, welche sich schlussendlich als leichtgewichtige Traditionsfortschreibungen erwiesen haben, zu beweisen hat. Aber letztlich entstand im 19. Jahrhundert erstmals nach der Antike eine plurale Religionskultur, die nicht nur in kleinen Zirkeln intellektueller Freigeister beheimatet war oder als interne Pluralisierung großer Konfessionsverbände existierte,

sondern durch die Verfassungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert einen öffentlichen und rechtlich abgesicherten Status erhielt, der die Kontrolle des religiösen Feldes den beiden kulturellen Großmächten des Ancien Régime entzog: dem Staat ebenso wie der Kirche. Dies ist die Geschichte eines säkularen Kontrollverlustes, in dessen Folge die religiöse Pluralisierung sowohl hinsichtlich der sozialen wie der individuellen Religionspraxis dramatisch zunahm: Religiöse Gruppen konnten sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts relativ frei organisieren, staatliche Verbote oder polizeiliche Kontrollen gingen immer weiter zurück, während die korporative Religionsfreiheit durch Gesetze und Rechtsprechung immer weiter gestärkt wurde. Die individuelle Religionsfreiheit erhielt parallel zunehmend größere Rechte. Außereuropäische Traditionen, Hybridisierung oder Atheismus waren zwar lange noch stigmatisiert, aber letztlich nicht mehr verhinderbare Optionen der religiösen Lebensführung. Religion wurde in diesem Prozess zu einem eigenständigen Feld im Bereich einer funktional differenzierten Gesellschaft, nicht zuletzt durch die Entflechtung von Staat und Kirche. Eine Trennung, wovon meist geredet wird, gab es nur auf der Ebene abstrakter Theoriebildung, denn weder in Deutschland noch in Frankreich, wo man mit dem Gesetz „concernant la séparation des Églises et de l'État“ 1905 diese Entflechtung vergleichsweise weit vorantrieb, blieben die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, inzwischen zwischen Staat und Religionen, bestehen. Gleichzeitig aber, und das zeigen gerade die Beispiele in diesem Band sowie in den beiden weiteren Konferenzen dieses Forschungsprojektes im Herbst 2013 und 2014, war Religion ein Feld, das sich den „modernen“ funktionalen Differenzierungen entzog, etwa wenn Mediziner religiöse Vorstellungen über Organe zur höheren Erkenntnis artikulierten oder Physiker keine scharfe Unterscheidung zwischen spiritistischen und universitären Beschäftigungen vornahmen.

Letztlich kam es, und dies ist für die Perspektive dieses Bandes entscheidend, in und seit den nachrevolutionären Jahrzehnten um 1800 zu einer Freisetzung des religiösen Feldes, zu einem Kontrollverlust über die Religion, der in der europäischen Geschichte einmalig war. Die Entmachtung der staatskirchlich agierenden gallikanischen Kirche in Frankreich und die Zerschlagung der Reichskirche in Deutschland waren die Kernschmelzen dieses Wandels, der auch von der Reetatisierung der Kirchen in vielen Ländern, in der Regel über kulturelle Hegemonie und über verfassungsrechtliche Privilegierung, nicht wieder auf vorrevolutionäre Verhältnisse zurückgesetzt werden konnte.

Jedenfalls entwickelten sich, angelegt in Veränderungsprozessen seit dem späten 18. Jahrhundert und verschärft durch die politischen Revolutionen um 1800, neue Formen religiöser Praxis und religiösen Denkens, die in diesem Band für das frühe 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielen – und hinsichtlich ihrer Traditionsprodukte bis ins 21. Jahrhundert gilt dies für unser gesamtes For-

schungsprojekt zu einer „Okkulten Moderne“. Diese Innovationen im religiösen Feld entziehen sich aber oft der etablierten historischen Wahrnehmung, weil ihre Strukturen so wenig in die dann doch eher auf klassische Institutionen ausgerichteten Forschungsperspektiven passen. Aber damit, so unsere Befürchtung, verpasst man die Chance, die Resultate dieses Wandels zu erkennen. Man kann beispielsweise die Romantik als eine neue Form religiös imprägnierter Kulturdeutung verstehen, die philosophisch sowohl in ihrer frühen Subjektphilosophie als auch in ihrer späteren politischen Philosophie von Kollektiven häufig mit metaphysischen Komponenten arbeitete, die sich der Kontrolle durch Staat und Kirchen entzogen. Das gilt auch, und davon wird in diesem Band die Rede sein, für die sogenannte „romantische Naturphilosophie“, die in ihrer kritischen Relecture der Aufklärung deren „Nachtseite“ mit Engeln, Geistern und Magie ausstattete. Immer wieder wird es in diesem Band um Erben dieser romantischen Bewegung gehen, um Mesmeristen, Hochgradmaurer, Spiritisten, Somnambule und ihre Ärzte. Eine andere Tradition einer nachrevolutionären religiösen Aufladung der Kultur waren politische Philosophien. Denken kann man an die fourieristischen Phalanstären oder konservative Revolutionäre wie de Bonald und de Maistre, die aber in diesem Band nur die Hintergrundmusik spielen. Wichtiger für die Neuformierung der religiösen Landschaft in Folge des nachrevolutionären Kontrollverlustes waren Vereinigungen außerhalb der Großkirchen. Die große Zeit der „Sekten“ (wie sie in pejorativer Perspektive hießen) oder der „Freikirchen“ (wie sie sich selbst, gegen die Staatskirchensysteme sich polemisch freisprechend, nennen) brach zwar erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an, aber pietistische Zirkel oder religiöse Freimaurer um 1800, die allesamt öffentlich und nur noch partiell klandestin agierten, waren Vorboten dieser später breiten institutionellen Pluralisierung.

Von besonderer Bedeutung waren im Blick auf diesen Band die Mesmeristen, die, sich auf Franz Anton Mesmer (1734–1815) berufend, „eigentlich“ ein naturwissenschaftliches Interesse an der Erklärung und Anwendung einer universellen Wirkkraft, des magnetischen „Fludium“, besaßen, aber über Mesmers Schüler die religiöse Landschaft infiltrierten. Somnambulismus, Magnetopathie, Hypnose, Theosophie und schließlich Psychoanalyse kann man in wichtigen Dimensionen als ihre Verpuppungsprodukte begreifen. Religiös relevant waren sie insofern, als sie mit ihrem Raum der Psyche ein Grenzobjekt konstituierten, welches gerade in der gleichzeitigen Behauptung und Bestreitung seines religiösen Charakters religionsproduktiv (und selbstverständlich auch religionskritisch) wirkte.

Vor zwei Vereinseitigungen muss man sich bei dieser Weitwinkelperspektive auf die Jahrzehnten um 1800 hüten: Diese Gruppen waren erstens nicht leichthin Gegenreligionen. Vielmehr sieht man bei näherem Hinsehen biogra-

phische Hybride, Mehrfachmitgliedschaften und nicht zuletzt die Rezeption ihrer Ideen im kirchlichen Raum: Von protestantischen Mesmeristen in Deutschland bis zu katholischen Okkultisten in Frankreich und kirchlichen Spiritisten allüberall reichen die Verbindungen, und in der Regel kann man nicht genau sagen, wo die Grenze zwischen hegemonialen und nichthegegonialen Positionen verlief.

Zweitens bedeutete Kontrollverlust nicht Verlust auf Dauer. Die hegemonialen Kirchen organisierten sich neu, spirituell (Stichworte wären etwa: Neuprottestantismus, ultramontane Frömmigkeit) und politisch. Die wiederkehrende Handlungsfähigkeit der Kirchen zeigte sich etwa in der Stärkung der episkopalen Strukturen im deutschen Protestantismus oder in dem neuen Bündnis von Thron und Altar in Frankreich unter der bourbonischen Herrschaft. Aber dieser Blick auf die Restauration der Kirchen droht, die Geschichte einer Entfesselung religiöser Kräfte um 1800 kontrafaktisch, asymmetrisch eben, zu marginalisieren. Vielmehr schlagen wir vor, die religiöse Pluralisierung des 19. Jahrhunderts zuerst einmal schlicht wahrzunehmen, insbesondere mit Blick auf die nichthegegonialen und namentlich „okkulten“ Dimensionen der „Moderne“, sie als Produkte dieser religionsinnovativen Jahrzehnte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu lesen und schließlich ihre Bedeutung für die sogenannte Moderne zu prüfen.

In diesem komplexen Geflecht war der konkrete Ausgangspunkt des vorliegenden Aufsatzbandes die These, dass sich in diesem Zeitraum um 1800 ein fundamentaler Umbruch in der Anthropologie ereignete: psychische Haltungen oder Eigenschaften wurden immer weniger durch externe Faktoren, konkret durch Teufel, Dämonen, Geister oder Hexen erklärt, sondern zunehmend durch interne Faktoren, etwa durch geistige oder materielle innere Kräfte. Verkürzt gesagt, verlor das dämonologische Paradigma weitgehend seine Plausibilität, während psychologische Erklärungsmuster an Deutungskraft gewannen. Genau dieser Veränderungsprozess interessiert uns. Er wird exemplarisch sichtbar an der symbolisch hoch aufgeladenen Debatte, die die Antagonisten Johann Joseph Gassner und Franz Anton Mesmer in den 1770er Jahren führten. Dabei wurde Gassner die Rolle des Teufelsaustreibers zugewiesen und Mesmer erhielt diejenige des Modernisierers, der auf diese externen Faktoren verzichtet und mit fluidalen, also innerweltlichen und innermenschlichen Kräften argumentiert habe. Wir wissen, darüber berichtet Karl Baier in diesem Band, dass diese antagonistische Positionierung Teil einer aufklärerischen Polemik war, und wir wissen auch, dass sich damit kein plötzlicher Umbruch ereignete, der augenblicklich oder zumindest in kürzester Zeit externe durch interne Faktoren ersetzt hätte. Vielmehr gibt es, und diese Einsicht zieht sich durch diesen Band, eine Kontinuität interner und externer Wirkungs begründungen. Komplex wird diese Unterteilung dadurch,



dass externe Wirkungen materiell (wie bei Mesmer) oder spirituell (wie in der Dämonologie) gedeutet werden konnten, so wie auch innere Wirkfaktoren als materialistisch (wie es teilweise in den Pantheismusdebatten geschah) oder spiritualistisch (wie es pneumatologische Theologen innerer Erfahrung taten) interpretierbar waren. Und doch veränderte sich in diesem Rahmen die Ordnung dieser beiden Faktoren. Man kann nachgerade von einem Paradigmenwechsel im Sinne einer Transformation sprechen, an dessen Ende der Glaube an Teufel, Dämonen, Geister oder Hexen keinen Teil der hegemonialen Kultur mehr bildete, sondern in nichthegegoniale Segmente abgewandert war. Semantisch schlägt sich dieser Wandel in Begriffen nieder, die die räumlich gedachte Metaphorik von innen und außen (respektive oben und unten) insoweit veränderten, dass sie das ehemalige Außen einer Person immer häufiger in Menschen hineinverlegte. Aus der Unterwelt wurde das Unterbewusstsein, statt des himmlischen Engels wirkte jetzt ein höherer Sinn. Das 19. Jahrhundert erfand und popularisierte eine Vielzahl von Begriffen einer inneren Anthropologie: das Unbewusste, the subliminal/subconscious, le sous-conscient/subconscient, das Übersinnliche, die Clairvoyance, die höhere Erkenntnis, das Somnambule.

Die Geschichte dieser Innovationen ist in Überblicken immer wieder skizziert worden, klassisch etwa von Ellenberger in seiner „Entdeckung des Unbewußten“, war aber in der Regel teleologisch auf die „Überwindung“ der okkulten „Abwege“ ausgerichtet, die aber gerade keine symmetrische Geschichtsschreibung ermöglicht und oft ohne den intensiven Blick auf mögliche innovative Leistungen nichthegegonialer Gruppen auskam. Am Ende stand, so unsere Deutung, kein Paradigmenwechsel, bei dem etwas „Altes“ durch etwas „Neues“ abgelöst oder ersetzt oder aufgehoben wurde, vielmehr gab es eine Kontinuität aller, der externen wie der internen Faktoren, in denen gleichwohl etwas Neues, nämlich durch die Veränderung von Hegemonien, entstand, in der die bisherigen (hegemonialen respektive nichthegegonialen) Faktoren neu konstelligiert wurden. Bislang marginale Deutungsmodelle konnten hegemonial werden und umgekehrt, marginale Traditionen offen mit hegemonialen konkurrieren oder subkutan wirken, in neuen Hegemonien konnten alte nichthegegoniale Elemente aufgehoben sein und umgekehrt. Zentral ist jedenfalls, dass „veraltete“ oder „marginalisierte“ Faktoren nicht einfach verschwinden, sondern potentiell weiterwirken, als latentes Erinnerungsgut aktualisiert werden können, manchmal in regionalen Feldern überleben, zeitweilig wieder zu hegemonialer Bedeutung aufsteigen können und jedenfalls ein dynamisches Traditionsnetz bilden, welches die Rede von einem Paradigmenwechsel von externen zu internen Wirkungen nur als modellhaftes, heuristisches Zwecken dienendes Instrument nutzt.

Dieses nicht mehr ganz jungfräuliche Feld von Suchbewegungen erweitern wir um eine weitere Dimension, um das Verhältnis zwischen Theorie und Pra-

xis, auf das viele Beiträge bezugnehmen. Die dabei verhandelten Gegenstände haben sowohl in „idealistischen“ Traditionen (wie der klassischen intellectual history) als auch in „materialistischen“ Konzeptionen (wie in einigen Varianten der Sozialgeschichte) eine nur begrenzte Beachtung erfahren, beispielsweise in der älteren Forschung in Arbeiten zu „magischen“ Praktiken oder in der jüngeren Forschung zu den Wechselwirkungen zwischen menschlichen Akteuren und Gegenständen als Aktanten. Aber genau diese osmotischen Beziehungen zwischen Theorien und Praktiken sind für diesen Band einschlägig, insofern beide Dimensionen für uns in einem konstitutiven Austauschverhältnis stehen. Technische Verfahren existieren nicht ohne konzeptionelle Vorgaben, die wiederum durch technische Verfahren verändert werden, wenn nicht gar deren „Idee“ im Rahmen von Praktiken geboren wurde. Innovation kann in diesem Wechselverhältnis von Personen wie von Gegenständen ausgehen, wobei schon die Metapher des Ausgangs„punktes“ die konstitutiv synchrone Abhängigkeit beider Dimensionen unterschlägt.

Wir können diese Geschichte von Wechselwirkungen, darüber sind wir uns im Klaren, für die Zeit vom ausgehenden 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hier nicht schreiben. Diese Epoche ist hinsichtlich der Medien- und Religionsgeschichte nichthegemonialer Traditionen noch immer ein schlecht bearbeitetes Feld, worüber einzelne gut erforschte Inseln – man mag an E. T. A. Hoffmann und den Mesmerismus denken oder an Goethe und die hermetischen Traditionen oder an die Bedeutung der Elektrizität als kultureller Matrix – hinwegtäuschen. Wir wollen mit diesem Band aber einen Beitrag zur Kartierung und weiteren Erforschung dieses Geländes liefern.

### 3 Beiträge

#### **Christian Kassung: Selbstschreiber und elektrische Gespenster**

Christian Kassung thematisiert eine in ihrer kulturhistorischen Bedeutung kaum zu überschätzende „Entdeckung“ des 18. Jahrhunderts, die zunehmenden Kenntnisse über die Elektrizität. Sie veränderte grundlegend die Möglichkeiten, Wirkungen – und Fernwirkungen – in der Physik zu denken. Aber diese Kraft ließ sich nicht auf die tote Materie beschränken und machte vor dem Menschen nicht halt. Anthropologie und eben auch Metaphysik wurden nun „elektrisch“ reformuliert. Das vielleicht erwartete Ergebnis, das Ende der „Geister“, trat aber nicht ein. Denn deren Fähigkeit, über Distanz zu wirken, konnte nun materialis-

tisch, nämlich elektrisch erklärt werden, und zugleich erhielten Geister ein neues Medium der Wirkung: die Elektrizität eben, der sich die Geister geschickterweise bedienten, indem sie sich über Selbstschreiber mitteilten. Kassung macht damit klar, dass das Ende der Dämonologie nicht zwingend das Ende des Glaubens an Geister bedeuten musste – aber eine gewisse Immanentisierung bedeutete dies gleichwohl.

## **Friedemann Stengel: Aufgeklärte Dämonologie**

Friedemann Stengel zeigt am Beispiel von Emanuel Swedenborg († 1772), wie dieser in der Tradition aufklärerisch-rationalistischen Denkens Geister als physisch wirkfähige Wesen abschaffte und ihre Wirkungen internalisierte. Damit aber waren die Fragen nach den (jenseitigen) Wirkungen auf den Menschen nicht aus der Welt, und Stengel zeigt, wie in Theorien zum Fluidum eben diese Fragen wieder thematisiert wurden. In Debatten um Mesmeristen und Swedenborgianer tauchten swedenborgische und fluidale Theorien transformiert wieder auf. Sie wurden im Umfeld somnambulistischer Praktiken und der mesmeristischen Magie so interpretiert, dass (erneut) aus dem Jenseits wirkende Geister angenommen wurden – womit ein gegen seinen Ansatz gedeuteter Swedenborg zu einer der Wurzeln des Spiritismus im 19. Jahrhundert wurde.

## **Karl Baier: Mesmer versus Gaßner**

Karl Baier diskutiert die Deutungsgeschichte eines Ereignisses, das zu einem Wendepunkt von der dämonologischen zur psychologischen Interpretation der Anthropologie stilisiert worden war: Der Streit zwischen Franz Mesmer und Johann Gassner, in dem der „Aufklärer“ Mesmer 1774 den „Exorzisten“ Gassner „besiegte“, weil Mesmer die dämonologischen Annahmen Gassners zugunsten innerweltlicher Erklärungsmuster beseitigt habe. Baier bietet in seiner Relecture der gut 200-jährigen Interpretationsgeschichte eine ganz andere Lesart an: Er hält diejenigen Interpretationen für plausibel, die in Gassners Techniken der „Einübung von Selbstkontrolle“ Vorläufer heutiger psychologischer Verfahren sehen – womit sich die Perspektive auf die Wirkungsgeschichte um 180 Grad drehen würde: Nicht Mesmer, sondern Gassner wäre der wirkungsgeschichtlich bedeutendere Vertreter der Kontroverse, womit klassische Zuweisungen von Hegemonialität und Nichthegegonialität invertiert würden.

## **Maren Sziede: Jenseits der fünf Sinne**

Maren Sziede dokumentiert einen Prozess der Innovation durch Transformation bei der zentralen Figur des Mesmerismus, Franz Anton Mesmer (1734–1815). Seine Vorstellung eines unpersönlichen Fluidum war der Ansatzpunkt für seine Konzeption eines „sechsten“, „inneren Sinns“ (oder „Instinkts“). Dieser Sinn lässt sich als Immanentisierung und Individualisierung des als unpersönlicher physikalischer Kraft verstandenen Fluidum deuten und war eine wichtige Etappe auf dem Weg zur Konzeption des Unbewussten. Diese Genese war allerdings kein Ergebnis forschender Reflexion, sondern eine Reaktion Mesmers auf die Fortschreibung seiner Vorstellungen in der therapeutischen Praxis, in der sie seine Schüler Charles d’Eslon und der Marquis de Puységur erprobten.

## **Tilman Hannemann: Konzepte und Praxis des Somnambulismus zwischen 1784 und 1812**

Tilman Hannemann stellt eine bislang völlig unzureichend thematisierte Dimensionen des Mesmerismus vor: seine Praxis. Während wir über die Theorien Mesmers und seiner Nachfolger leidlich gut informiert sind, blieben konkrete Techniken und Körperarbeiten weitgehend im Dunkeln. Wenn aber Theorie nicht ohne Praxis existiert, benötigen wir genau diesen Blick auf das handgreifliche Leben des Mesmerismus. Hannemann macht dabei deutlich, wie intensiv Naturwissenschaft und Religion, Medizin und Spiritismus ineinandergriffen und beleuchtet damit auch den praktischen Kontext theoretischer Reflexion, die Maren Sziede vorgestellt hat.

## **Nicole Edelman: Les liens entre magnétiseurs et somnambules magnétiques (1784– années 1840)**

Nicole Edelman beleuchtet zum einen die weiblichen Akteure im Feld des Mesmerismus. Sie waren als Medien zwar in der Regel in die patriarchale Hand der Mesmeristen und Magnetiseure gegeben, nutzten jedoch ihre Rolle, um das Machtgefälle teilweise umzukehren und ihre Interessen zu artikulieren. Sie eröffnet zum anderen mit diesem Blick auf das Frankreich zwischen 1784 und den 1840er Jahren eine Perspektive auf die transnationalen Dimensionen der mesmeristischen Praxis. Auch sie dokumentiert, dass der Plausibilitätsverlust der Dämonologie nicht das Ende von medialen Wirkungen bedeutete, sondern nur deren Transformation.

## **Jean-Claude Wolf: Mesmerismus und Transzendentalphilosophie**

Jean-Claude Wolf stellt den Mesmerismus in einen Kontext, der üblicherweise in der „Hochkultur“ angesiedelt wird und deshalb fast nie mit Mesmeristen in Verbindung gebracht wird: die Philosophie. Wolf zeigt in seinem Essay, dass Kant einer der Ahnväter des Mesmerismus ist, wenngleich als sein Feind: Kants These, dass die Dinge „an sich“ letztlich unerkennbar seien, erwuchs in vielen okkultistischen Gruppen des frühen 19. Jahrhunderts, zu denen auch die Mesmeristen zählten, ein Gegner, beanspruchten diese doch, dass sie einen neuen Weg zur Erkenntnis dessen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, aufwiesen. In dieser Perspektive gehören Anti-Dämonologie und Anti-Kantianismus zusammen.

## **Kathrin Utz Tremp: Muhlerts Hexe**

Kathrin Utz Tremp beschäftigt sich mit der Relecture frühneuzeitlicher Hexenkonzeptionen und der damit verbundenen Prozesse im Verlauf des 19. Jahrhunderts. Sie macht zum einen deutlich, dass im Wandel von der frühneuzeitlichen „Prozesshexe“ zur „Sagenhexe“ um 1800 neue Narrative eingeführt werden, die mit der älteren Hexenkonstruktion nur noch wenige inhaltliche Berührungspunkte haben. Aber auch die Logik des Hexenverständnisses wird verändert: Ihr Verhalten wird, etwa sichtbar an der Relativierung der Teufelsbuhlschaft, zunehmend weltimmanent erklärt.

## **Johannes Dillinger: Kontinuitäten im Umbruch**

Johannes Dillinger wirft die Frage auf, was mit „den Hexen“ nach dem Ende der Hexenprozesse im ausgehenden 18. Jahrhundert geschah. Er dokumentiert eine neue Runde im Hexendiskurs, die von konfessionellen Deutungsansprüchen gekennzeichnet war. Neue religiöse, juristische und medizinische Diskurse ließen die dämonologische Deutung zu Gunsten einer immanenten an Akzeptanz verlieren. Gleichwohl hielten sich Kernargumente, welche schon in der Verfolgungszeit geläufig gewesen waren, in neuem Gewand durch.

## **Martina Neumeyer: Joseph Görres' Lehrgebäude auf Musenberg**

Martina Neumeyer thematisiert das „Skandalon“ einer Re-Dämonologisierung in den 1830er und 40er Jahren: Im Kontext einer poetisierten und poetischen Wissenschaft, die Phantasie und Kunst der Ratio vorzog, suchte Joseph Görres in seiner Christlichen Mystik den „Wunderglauben“ neu zu plausibilisieren. Der christlichen, transzendenzbezogenen, „echten“ Mystik stellte er eine „dämonische“ Form der Mystik gegenüber, die in einem geistig als real erlebten Hexensabbat kulminierte. Doch Görres' umfangreiches Werk wurde kaum rezipiert, da er als Laie für Fachtheologen als nicht haltbar galt – und da die Integration dämonischer Elemente von kirchlicher Seite vielerorts mehr als unerwünscht geworden war.

## **Stephanie Gripenotrog: Vom Mesmerismus zur Hypnose**

Stephanie Gripenotrogs Beitrag wirft Schlaglichter auf eine ein Jahrhundert dauernde Debatte, die für die Psychologie mit ihrem Anspruch als empirische Wissenschaft und in Abgrenzung zum religionsverdächtigen Mesmerismus und dessen exorzistische Begleiterscheinungen konstituierend war: Sie zeichnet die Immanentisierung der Deutungen einer Praxis nach, die je nach Kontext als „passes magnétiques“ oder als Handauflegen bezeichnet wird und die auf externe Wirkungen, nämlich das Mesmersche Fluidum beziehungsweise dämonische Einflüsse, rekurriert: Innovation war hier Produkt einer Kontroverse.

## **Sabine Haupt: Vom ‚Genius‘ zum ‚versteckten Poeten‘**

Sabine Haupt dokumentiert für die *longue durée* der Zeit um 1800 bis in die 1870er Jahre, dass die Vorstellungen und Begriffe des Mesmerismus in der Literatur dieser Zeit nicht nur ubiquitär verbreitet waren, sondern auch die Vorlagen für die Anthropologie von Künstlern, hier: von Schriftstellern, lieferten. Nicht nur das „geniale“ Subjekt ließ sich auf der Grundlage mesmeristisch vermittelter Überzeugungen fast übermenschlicher Fähigkeiten konstruieren, als auch fast das Gegenteil, das Subjekt im Kontext einer tendenziell pantheistisch gedachten „Symposie“, in der alle Dinge durch die „Allfluth“, wie Mesmers Anhänger Wolfart das Fluidum nannte, miteinander verbunden sind.