

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

Wofür steht das Jahr 1848? by Daniel Cyranka

was originally published in

Berliner theologische Zeitschrift, vol. 32, issue 2 / Humboldt-Universität zu Berlin. –
Berlin: De Gruyter, 2015. – pp. 289–318

URL: <https://www.degruyter.com/serial/btz-b/html>

This article is used by permission of Publishing House De Gruyter.

Thank you for supporting Green Open Access.
Your RelBib team

DANIEL CYRANKA

Wofür steht das Jahr 1848?

Religionsgeschichtliche Erkundungen im Kontext von Religion,
Wissenschaft und Politik¹

1 Annäherungen

Der hier interessierende Gegenstand ist religionsgeschichtlicher Natur. Als erste Referenz an Themen der Theologie recurriere ich in dieser Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät zunächst auf kirchlich-theologische Aspekte des Jahres 1848. Wofür steht das Jahr 1848?

Für die christliche Ökumene zwischen West- und Ostkirche ist das Jahr 1848 durchaus interessant. Am 6. Januar erscheint eine Enzyklika, ein päpstliches Rundschreiben von Papst Pius IX., *In suprema Petri sede*, in dem es um die Gemeinsamkeiten zwischen Ost- und Westkirche und letztlich um eine Wiedereingliederung des christlichen Ostens geht. Damalige östliche Reaktionen nahmen durchaus Bezug auf die politische Situation des Revolutionsjahres 1848, die u. a. auch als „Raserei“ bezeichnet wurde.²

Für die christliche Ökumene zwischen Rom und romfreien Kirchen im Westen ist 1848 ebenfalls bedeutsam. Die über Jahrhunderte von Rom und anderen verfolgte Religionsgemeinschaft der Waldenser erhält einen Schutz: Am 17. Februar 1848 werden die Waldenser im Königreich Sardinien-Piemont den römischen Katholiken bürgerlich gleichgestellt und erhalten erstmals wieder religiöse und kirchliche Freiheiten (Patent des Königs Karl Albert I.).³

Für die Struktur und Programmatik des Protestantismus ist das Jahr 1848 in Deutschland aus evangelischer Sicht ein einschneidendes Datum: Am 22. September 1848 macht Johann Hinrich Wichern (1808–1881) auf dem Wittenberger evan-

¹ Antrittsvorlesung, vorgetragen an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 20. Mai 2014.

² F. Heyer, *Die orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis. Das Einwirken der Kirchen des Auslands auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804–1912*, Wiesbaden 1991, 235; vgl. auch [C. Schrader (Hg.)] *Der Papst und die modernen Ideen*, Bd. 1, mit einem päpstlichen Belobungsschreiben, Wien ²1866, 169ff.

³ Vgl. K. Fitschen, *Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, Leipzig 2008, 57.

gelischen Kirchentag auf das soziale Versagen auch der Kirchen aufmerksam. Es entsteht die verfasste evangelische Diakonie, die Innere Mission. Wichern selbst positionierte sich in dieser Zeit mehrfach gegen Revolution und Kommunismus.⁴

Auch in der römisch-katholischen Kirche ist 1848 über Bewegung zu reden. Erinnerung sei an den ersten Katholikentag am 3. Oktober 1848 (Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschland in Mainz).⁵

Der von Rom exkommunizierte Priester Johannes Ronge (1813–1887), Mitglied der Breslauer Burschenschaft Teutonia, Freimaurer und Begründer der deutsch-katholischen Bewegung, nahm als radikaler Demokrat am Frankfurter Vorparlament von 1848 teil. In die Zeit des sogenannten Vormärz, also vor den deutschen Revolutionen und Demokratisierungsversuchen, gehört auch die deutschkatholische Bewegung, für die vor allem sein Name steht. Ronge hatte 1844 öffentlich gegen die Massenwallfahrt zum Trierer Rock, der Fragmente der Kleidung Christi enthalten sollte, protestiert, und Robert Blum (1807–1848), der 1848 hingerichtete revolutionäre Politiker und Dichter, hatte diesen Protest publiziert. Die nach der Revolution zwischenzeitlich verbotene deutschkatholische Bewegung vereinigte sich später – 1859 in Gotha – mit den protestantischen Lichtfreunden zur freireligiösen Bewegung.⁶ Jugendweihe und Feuerbestattung sind die vielleicht auffälligsten und bekanntesten Elemente dieser zunächst aus Protest im Gegensatz zur

4 Erklärung, Rede und Vortrag Wicherns auf dem Wittenberger Kirchentag sind dokumentiert in: J.H. Wichern, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von P. Meinhold, Berlin 1962, 155–171. Beispielhaft für seine Positionierung sei aus dem 1848 verfassten Text „Kommunismus und die Hilfe gegen ihn“ zitiert: „Der verwirklichte Kommunismus aber (der genau genommen vom Sozialismus zu unterscheiden ist, wie das Zerstören vom Aufbauen) ist der zum Ausbruch gekommene verhaltene Grimm der Armut oder der Ärmern gegen den Reichtum, die Gewalttat der Nichtgenughabenden und mehr oder weniger Darbenden gegen jede Art von Überfluß des einzelnen. Er fordert die Ausgleichung des verschiedenen persönlichen Besitzes an Hab und Gut, Ehre, Bildung und Genuß bis zur Gleichstellung aller – für jeden gleichviel Land, Acker, Silber oder Gold, gleichviel Ansehen, gleiche Erziehung. Er ist also eine sinnlose Forderung, die, selbst für einen Augenblick als verwirklicht gedacht, nicht Bestand haben könnte, da die Ungleichheit immer wiederkehren, also der immer erneuerte Umsturz des bestehenden, die endlose mit völliger Vernichtung endende Revolution die Folge seiner Verwirklichung sein würde“ (ebd., 133).

5 Vgl. dazu L. Lenhardt (Hg.), *Idee, Gestalt und Gestalter des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848*, Mainz 1948, sowie P.-Y. Kim, *Ein deutsches Reich auf katholischem Fundament. Einstellungen zur deutschen Nation in der strengkirchlichen katholischen Presse 1848–1850*, Frankfurt a.M. 2010.

6 Vgl. H. Obst, *Lichtfreunde, freireligiöse Gemeinden, Deutschkatholiken und Katholisch-apostolische Gemeinden*, in: J.F.G. Goeters/R. Mau (Hg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*, Bd. 1, Leipzig 1992, 317–332.

preußischen Staatskirche und gegen Rom organisierten Religionsgemeinschaften.⁷

Weiterhin könnte man auf den Hallenser Pfarrer Gustav Adolf Wislicenus (1803–1875) verweisen, der 1848 ebenfalls am Frankfurter Vorparlament teilnahm. 1846 war der Schüler (1821–1824) der Halleschen Theologen Julius August Ludwig Wegscheider (1771–1849) und Wilhelm Gesenius (1786–1842) gegen den Widerstand des Kirchenvorstandes von St. Laurentius am Neumarkt zu Halle seines Amtes enthoben worden. Er wirkte danach als Prediger der Freien Gemeinde in Halle, musste aber zwischenzeitlich (1853–1856) in die Vereinigten Staaten von Amerika emigrieren, nachdem er der Gotteslästerung angeklagt worden war.⁸

Dass überhaupt der Austritt aus der Staatskirche und dass die Gründung von neuen Religionsgemeinschaften möglich war, ist in Preußen auf ein königliches „Religionspatent“ vom März 1847 zurückzuführen.⁹

Allerdings können nicht nur politisch engagierte Theologen wie Ronge oder Wislicenus von Interesse sein. Es wäre z.B. auch an Georg von Langsdorff (1822–1921) zu erinnern, den Medizinstudenten, Turner und Freiburger „Münstergeneral“ der revolutionären Unruhen von 1848, der nach der gescheiterten Revolution nicht in sein Geburtsland Brasilien, sondern vielmehr in eine Republik emigrieren wollte. Über die Schweiz ging er 1849, wie nach ihm Wislicenus und viele andere, in die Vereinigten Staaten von Amerika. In Erie (Pennsylvania) war er als praktizierender Arzt tätig und studierte gleichzeitig Zahnheilkunde. 1856 zog er nach Cleveland (Ohio) um. Während dieser Zeit war Langsdorff in Kontakt mit diversen Turnvereinen. Nach seiner durch Amnestie ermöglichten Rückkehr engagierte er sich für die von ihm zwischenzeitlich in den USA erlernte Stomatologie, die heutige Zahnheilkunde, die in Deutschland noch kein eigenständiges akademisches

7 Vgl. W. Fleischmann-Bisten, Art. Freireligiöse Vereinigungen in Deutschland, in: RGG⁴ 3 (2000), 333f.; F. Heyer (Hg.), Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen. Ein Handbuch, Stuttgart 1977; Zur weiteren Geschichte im Überblick vgl. H. Mynarek, Art. Freireligiöse, in: EKL³ 1 (1986), 1365–1367, sowie M. Wittig, Art. Freireligiöse Bewegungen, in: LThK³ 4 (1995), 118f. Vgl. dazu auch T. Rentdorff, Christentum zwischen Revolution und Restauration, München 1970, bes. 82–94. Eine ausführlichere Darstellung bieten bereits V. Pitzer, Art. Freireligiöse Bewegung(en), in: TRE 11 (1983), 567–572, sowie M. Friedrich, Die preußische Landeskirche im Vormärz. Evangelische Kirchenpolitik unter dem Ministerium Eichhorn (1840–1848), Waltrop 1994, bes. 110–148.

8 Vgl. M. Friedrich, Art. Gustav Adolf Wislicenus, in: BBKL 13 (1998), 1424–1426.

9 Vgl. dazu K. Nauwerck, Das Preußische Religionspatent vom 30. März 1847, Leipzig 1847; dort (4–6) auch der Wortlaut des Patents; vgl. weiterhin die knappen Bemerkungen bei M.H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870 (KGE 3/3), Leipzig 2000, 99, sowie die ausführlichere Darstellung von Friedrich, Die preußische Landeskirche (s. Anm. 7), 387–420.

Fach war. In der Fachgeschichte hat er dementsprechend einen gebührenden Platz.¹⁰

Auch an Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858), den Breslauer Botaniker und jahrzehntelangen Präsidenten (1818–1858) der Akademie der Naturforscher Leopoldina (Akademienname „Aristoteles III.“) wäre zu erinnern. Nees war Präsident des Berliner Arbeiterkongresses 1848 und Abgeordneter in der linken Fraktion der Preußischen Nationalversammlung im selben Jahr. Anfang 1849 wurde er wegen seiner Aktivitäten im Rahmen der revolutionären Arbeiter-Verbrüderung aus Berlin ausgewiesen. Er hatte aus Sicht des Preußischen Staates an einer kommunistischen Bewegung Anteil. Ab 1852 musste der inzwischen aus dem Staatsdienst ohne Bezüge entlassene Nees privatisieren. Gleichwohl blieb er bis zu seinem Lebensende 1858 Präsident der heutigen Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina.¹¹

Doch zurück in das Jahr 1848 und zu einem Text, an den man mit Blick auf dieses Jahr oft erinnert wird. Im Februar/März erscheint in London eine anonyme Schrift, die mit folgenden Worten beginnt: „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet, der Papst und der Czar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten.“¹² Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) hatten dieses Kommunistische Manifest um die Jahreswende im Auftrag des Bundes der Kommunisten verfasst. (Der Bund der Kommunisten war ein Geheimbund, der 1847 in London aus dem französischen Bund der Gerechten bzw. dem Bund der Geächteten hervorgegangen war.¹³) Auch dieser Text ist unter der Überschrift 1848 zu erwähnen.

10 Vgl. G. Wegner, Georg von Langsdorff (1822–1921), Diss., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 1989; dies., Das Leben des Georg von Langsdorff. Turner, Revolutionär und Wissenschaftler, Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins „Schau-ins-Land“ 111 (1992), 79–94, sowie dies., Art. Georg von Langsdorff, in: Badische Biographien, Neue Folge 4 (1996), 178f.

11 J. Bohley, Christian Gottfried Nees von Esenbeck. Ein Lebensbild (Acta historica Leopoldina 42), Halle 2003.

12 [K. Marx/F. Engels,] Manifest der kommunistischen Partei, London [1848], 3. Zur Datierung vgl. T. Kuczynski, Das Kommunistische Manifest (Manifest der Kommunistischen Partei) von Karl Marx und Friedrich Engels. Von der Erstausgabe zur Leseausgabe. Mit einem Editionsbericht (Schriften des Karl-Marx-Hauses 49), Trier 1995.

13 Vgl. dazu die ältere Forschungsliteratur von M. Hundt (Hg.), Bund der Kommunisten (Studienbibliothek DDR – Geschichtswissenschaft 9), Berlin 1988, sowie W. Kowalski, Vorgeschichte und Entstehung des Bundes der Gerechten (Schriftenreihe des Instituts für Geschichte an der Martin-Luther-Universität Halle 1), Berlin 1962.

Für Ende Februar 1848 wird dann an die Badische Revolution und an die Mainzer Volksversammlung zu denken sein.¹⁴ Im März 1848 finden sich in fast allen deutschen Staaten sogenannte Märzrevolutionen; es wäre vom Frankfurter Paulskirchenparlament zu reden, von der Republik Baden, vom Wartburgfest, von Berlin und vielen anderen Städten, von der Preußischen Nationalversammlung, von den Farben des deutschen Bundes Schwarz-Rot-Gold und vieles mehr. Das Jahr 1848 steht für eine – letztlich misslungene oder gescheiterte – Revolution in den deutschen Ländern, in Habsburg, Italien und andernorts.¹⁵

Die Etablierung der heutigen Demokratie in Deutschland lässt sich ohne die Vereinigten Staaten von Amerika nicht sinnvoll nachzeichnen, auch wenn das von dieser „Siegermacht“ mit beeinflusste Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland erst hundert Jahre nach der Revolution, 1949, in Kraft gesetzt wird. Nimmt man, dem folgend, eine US-amerikanische Sicht ein, wird mit Blick auf die Frage, wofür das Jahr 1848 steht, sicherlich vom kalifornischen Goldrausch zu reden sein, der spätestens durch den Bericht des *New York Herald* vom 19. August 1848 ausbricht.¹⁶

2 Konkretionen

Aber vorher, so könnte man einwenden, bricht noch ein anderer Rausch aus, der sich geradezu epidemisch vom Bundesstaat New York aus verbreitet haben soll. Es geht nicht nur – nach Aussage von Marx und Engels – ein Gespenst in Europa um. Es sind im Jahre 1848 vielmehr auch die Geister, die sich zu Wort melden. Während Rationalismus und Materialismus liberal, demokratisch oder revolutionär aktiv werden und damit in Deutschland kirchen- und staatskritisch agieren, ist nunmehr auch an Spiritualistisches zu denken, an Geister – an Ebenen also, die über die materiellen Dinge hinausgehen, bzw. die in die Materie einwirken sol-

¹⁴ Vgl. dazu etwa A.G. Frei/K. Hochstuhl, *Wegbereiter der Demokratie. Die badische Revolution 1848/49. Der Traum von der Freiheit*, Karlsruhe 1997, sowie F. Engehausen, *Kleine Geschichte der Revolution 1848/49 in Baden*, Karlsruhe 2010.

¹⁵ Vgl. dazu W. Hartwig (Hg.), *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49* (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1998, sowie W.J. Mommsen, 1848. *Die ungewollte Revolution. Die revolutionären Bewegungen in Europa 1830–1849*, Frankfurt a.M. 2000, und E. Hobsbawm, *Europäische Revolutionen, 1789 bis 1848*, Köln 2004 (engl.: *The Age of Revolution. Europe 1789–1848*, London 1962).

¹⁶ Vgl. dazu K. Starr/R.J. Orsi (Hg.), *Rooted in Barbarous Soil. People, Culture, and Community in Gold Rush California*, Berkeley 2000.

len. Neben dem Idealismus, auf den hier jetzt nicht weiter einzugehen ist, ist vom Spiritualismus zu reden: von Spiritualistischer Philosophie und von Klopfgeräuschen, von *spirit-rappings*, vom Tischrücken und anderen Formen von „Materialisationen“, wie man es damals nannte. Dies alles verbindet sich in den allermeisten Darstellungen mit dem kleinen Ort Hydesville im Bundesstaat New York, wo die Töchter des Farmers Fox in der Nacht zum 1. April 1848 mittels Klopflauten erstmals Kontakt zu Geistern, zu Verstorbenen, die nun in der anderen Welt leben, aufgenommen haben sollen.¹⁷

1848 gilt somit als Geburtsstunde des modernen Spiritismus bzw. Spiritualismus. Die Bezeichnungen wechseln, je nachdem, ob man englischsprachige oder deutschsprachige Texte liest und wessen Definition man sich anschließen will. In der Religionsgeschichtsschreibung werden „Spiritismus“ und „Spiritualismus“ divergent beschrieben. Einerseits steht „Spiritualismus“ als heterogene Sammelbezeichnung für christliche mittelalterliche Mystik, für reformatorische und neuzeitliche Strömungen, die von religiöser Innerlichkeit und Geistwirkung geprägt sind und markiert damit so etwas wie einen grundsätzlichen theologisch-religionshistorischen Ausgrenzungsbegriff für deviante Strömungen.¹⁸ Andererseits wird mit dem Ausdruck „Spiritualismus“ auf die Kontaktaufnahme mit Geistern von Verstorbenen verwiesen (engl. *spiritualism*),¹⁹ wofür sich im Deutschen der Ausdruck „Spiritismus“ durchgesetzt hat.²⁰ Beide Bezeichnungen durchziehen die Debatten seit dem 19. Jahrhundert, die hier von Interesse sind, und werden im Folgenden mit Bezug auf die im Deutschen unter dem Oberbegriff „Spiritismus“ verhandelten Phänomene verwendet, auch wenn in diversen Quellen und weiteren Texten zu diesem Themenfeld, die Ausdrücke „Spiritismus“ und „Spiritualismus“ (*vice versa*) gelegentlich synonym,²¹ gelegentlich als gegenseitige Abgrenzungsbegriffe verwendet werden.²²

Deutlich ist aber, dass die zeitgenössischen Berichte über die Ereignisse in Hydesville in der Mitte des 19. Jahrhunderts breite Resonanz fanden und dass mit

17 Stellvertretend für eine Unmenge an Artikeln und Beiträgen zu diesem Thema sei verwiesen auf M. Bergunder, Art. Spiritismus, in: RGG⁴ 7 (2004), 1583f.

18 Vgl. V. Leppin, Art. Spiritualismus I. und II.1, in: RGG⁴ 7 (2004), 1584–1586, sowie H. Weigelt, Art. Spiritualismus II.2a, in: RGG⁴ 7 (2004), 1586f.

19 Vgl. etwa R. Brandon, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the 19th and 20th Century*, New York 1983.

20 Vgl. F. Ludwig, Art. Spiritualismus II.2b, in: RGG⁴ 7 (2004), 1587.

21 Vgl. R.S. Ellwood, Art. Spiritualism, Spiritism, in: ADLR (1981), 713.

22 Vgl. J.G. Melton, Art. Spiritualism, in: EOP⁵ 2 (2001), 1463–1477, und J.P. Deveney, Art. Spiritualism, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (2006), 1074–1082.

einer Massenbewegung gerechnet werden muss, die ebenfalls Kontakt mit Verstorbenen, mit Geistern, aufnehmen wollte oder konnte. Für das Jahr 1850 schätzt man die Zahl der Spiritisten in den USA auf knapp neun Prozent der Bevölkerung also etwa 2 Millionen²³ von damals ca. 23 Millionen Einwohnern.²⁴ Für Deutschland ist davon auszugehen, dass die „spiritistische Welle“ im Jahre 1853 begonnen hat.²⁵

Mit dem eben genannten Spiritismus (bzw. Spiritualismus) scheint nun endlich ein Thema erreicht zu sein, das in den Rahmen einer Antrittsvorlesung im Fach Religionswissenschaft passt, denn der Spiritismus ist ein religionsgeschichtlich greifbares Phänomen. Er hat etwas Spezifisches – es geht um Geister. Das ist irgendwie exotisch und interessant und entspricht also dem, was man sich oft von der Religionswissenschaft verspricht. (Gleichzeitig stellt sich angesichts eines Themas wie Spiritismus, das in der Regel als gestrig und irgendwie belanglos angesehen wird, auch eine ganz entscheidende theologische Frage. Ich meine diese: Wie weit können oder wollen wir in ökumenischer Hinsicht mit Theologien leben, die für uns absträndig sind? Wie gehen wir etwa mit den Themen Geist und Geister um, wie sie uns z.B. in der weltweiten Pfingstbewegung auch heute massiv begegnen?)

Zurück ins Jahr 1848: Vielfach werden die Ereignisse von Hydesville wie gesagt als Ursprung des modernen Spiritismus beschrieben, den man von kulturgeschichtlich älteren Phänomenen entweder abgrenzt oder den man schlicht neben anderen Hinweisen platziert. Deutlich ist auch, dass die meisten Autoren in diesem Zusammenhang auf Franz Anton Mesmer (1734–1815), auf Emanuel Swedenborg (1688–1772), auf Justinus Kerner (1786–1862) und andere verweisen.²⁶

23 Vgl. H. Obst, *Außerkirchliche Religiöse Protestbewegungen der Neuzeit* (KGE 3/4), Berlin 1990, 91.

24 Die siebente Volkszählung der USA ergab für das Jahr 1850 genau 23.191.876 Einwohner; vgl. die Angaben des United States Census Bureau unter <http://www.census.gov/population/www/census-data/files/table-2.pdf> (Abruf 12. Mai 2014).

25 Vgl. etwa die Nachrichten die Carl Gustav Carus zu diesem Thema zusammenfasst: C.G. Carus, *Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt*, unverändert herausgegeben und eingeleitet von C. Bernoulli, Basel 1925 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1857), 174ff.; vgl. auch die kleine Studie von T. Heimerdinger, *Tischlein rück' dich. Das Tischerrücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit*, Münster 2001.

26 P. Gerlitz, Art. Spiritismus, in: *TRE* 31 (1996), 695–701, hält z.B. fest, dass man den Spiritismus ideengeschichtlich auf Swedenborg, Mesmer und Kerner zurückführen könne, dass aber auch die vermeintlich neuen spiritistischen Praktiken weiter zurückverfolgt werden könnten. Gleichwohl gilt auch ihm 1848 als Geburtsstunde.

Entscheidende Hinweise auf zwei zentrale Akteure dieser Jahre finden sich ebenfalls in nahezu allen Beiträgen zum Thema Spiritismus. Die Rede ist von Andrew Jackson Davis (1826–1910) und von Allan Kardec (1804–1869).²⁷ Mit Hilfe dieser beiden Autoren werden auch die zwei Hauptströmungen des Spiritismus/Spiritualismus markiert, die vor allem in der Frage des Lebens nach dem Tod unterschieden werden. Plädierte Kardec 1857 in seinem „Buch der Geister, *Le livre des esprits*“ (dem übrigens 1957 in Brasilien eine Sondermarke gewidmet wurde²⁸) für Reinkarnation, so kommt Davis in seinen vielen publizierten Texten ohne diese Vorstellung aus, ja er wendet sich gegen sie. Das Konzept Kardec's wird häufig als „Spiritismus“ bezeichnet und gegen den „Spiritualismus“ von Andrew Jackson Davis abgegrenzt. Kardec selbst verwendet beide Termini und erklärt sie auch in gegenseitiger Abgrenzung.²⁹ Dieser Reinkarnationsspiritismus, oft auch als Kardecismus bezeichnet, wird in der Literatur als die aus Frankreich stammende Variante des Phänomens, die weltweit, vor allem aber in Brasilien und Lateinamerika insgesamt, Verbreitung gefunden habe, beschrieben.³⁰ Über den Erfolg von Kardec's Publikationen ist jetzt nicht weiter zu reden, sondern nur festzuhalten, dass diese Texte bis heute weltweit in diversen Übersetzungen verlegt und verkauft wurden und werden und grundlegend für weltweit zu findende spiritualistische Vereinigungen und diverse Religionsformen wie Umbanda in Brasilien oder Caodaismus in Vietnam sind. Auch die terminologische Frage interessiert jetzt nur insoweit, als festzustellen ist, dass die Abgrenzung zwischen Spiritismus und Spiritualismus divergiert, dass in affinen wie in deskriptiven oder kritisierenden Texten durchaus widersprüchliche Begründungen und Begriffsbestimmungen zu finden sind. Was hier interessiert, ist etwas anderes. Wofür steht das Jahr 1848?

27 Zu Davis vgl. etwa C. L. Albanese, *On the Matter of Spirit. Andrew Jackson Davis and the Marriage of God and Nature*, JAAR 60 (1992), 1–17. Ein kurzer Überblick zu Allan Kardec findet sich bei C. Bergé, Art. Kardec, Allen [sic], in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (2006), 658f. (im Text selbst wird er als „Allan Kardec“ geführt).

28 Weitere Anlässe für Sondermarken in Brasilien waren der 100. Jahrestag des Erscheinens von Kardec's Werk „Das Evangelium im Lichte des Spiritismus“ 1964 und Kardec's 100. Todestag am 31. März 1969.

29 Vgl. A. Kardec, *Einleitung*, in: *Spiritualistische Philosophie. Das Buch der Geister. Enthaltend die Grundsätze der spiritistischen Lehre über die Unsterblichkeit der Seele, die Natur der Geister und ihre Beziehungen zu den Menschen, die sittlichen Gesetze, das gegenwärtige und das künftige Leben, sowie die Zukunft der Menschheit. Nach dem durch höhere Geister mit Hilfe verschiedener Medien gegebenen Unterricht gesammelt und geordnet von Allan Kardec. Autorisierte deutsche Original-Ausgabe, Zürich [1886]*, 1–59, bes. 1f.

30 Zur Unterscheidung vgl. Deveney, *Spiritualism* (s. Anm. 22), 1080, und zum Thema Brasilien ebd., 1082. Beide Feststellungen durchziehen die Literatur geradezu stereotyp.

2.1 Andrew Jackson Davis

Um dieser Frage bzw. diesem Thema näher zu kommen, ist nach dem Blick auf Allan Kardec nunmehr Andrew Jackson Davis (1826–1910) von Interesse. Meinem Eindruck nach erscheint er wie gesagt in fast jedem Geschichtsabriss und in fast jedem Lexikonartikel zum Thema Spiritismus. Viel mehr erfährt man in der Regel aber nicht. Die frühe Biographie³¹ basiert nur auf Davis' eigenen Aufzeichnungen,³² zeigt jedoch eine tiefe Unzufriedenheit des Mannes mit der konventionellen presbyterianischen wie auch methodistischen Religion seiner ländlichen Heimat im Staat New York, in der er 1826 geboren war. Bereits mit 19 Jahren wurde der wenig ausgebildete Mann – er hatte in einem Schuhgeschäft gearbeitet – von William Levingston zu mesmeristischen Experimenten hinzugezogen. Es heißt, er habe in Trance agiert, sei hellseherisch an entfernte Orte gereist, habe mit Geistern kommuniziert sowie körperliche Beschwerden diagnostizieren und Bücher mit verbundenen Augen lesen können.³³ Davis Bezug zum Mesmerismus stellt ihn in eine damals weit verbreitete medizinische Praxis, die nach den Vorstellungen des aus Süddeutschland stammenden Arztes Franz Anton Mesmer (1734–1815) von einer Kraft ausgeht, die in jedem Lebewesen zu finden sei (animalischer Magnetismus), und bei der u. a. Hypnosetechniken angewendet werden. In Berlin und Bonn wurden 1816 jeweils Lehrstühle für „Animalischen Magnetismus“ eingerichtet, um diese medizinische Praxis einer akademischen Beschäftigung zuzuführen.³⁴ Nicht zuletzt die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende Konkurrenz durch die damals umstrittene Inhalationsanästhesie und die massive Kritik an mesmeristischen Theorien, drängten diese Praxis aus Sicht der Schulmedizin an den Rand.³⁵ All diese Beschreibungen – Trance, Hellsehen, Kommunikation mit „Geistern“ – können dazu dienen, Andrew Jackson Davis aus einer sich als aufgeklärt verstehenden Religionsgeschichte heraus in das Reich des Obskurantismus oder des Jahrmarktvergnügens, zumindest aber in das Reich der Vormoderne zu schicken.

31 Vgl. dazu: Albanese, *On the Matter of Spirit* (s. Anm. 27); dies., *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*, New Haven 2007, bes. 206–220.

32 A. J. Davis, *The Magic Staff. An Autobiography of Andrew Jackson Davis*, New York 1857.

33 Vgl. P. C. Lucas, Art. Davis, Andrew Jackson, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (2006), 299–301; vor allem aber R. C. Fuller, *Religious Revolutionaries. The Rebels Who Reshaped American Religion*, New York 2004, dort 108–116 zu Davis.

34 C. Treitel, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore 2004, 35.

35 M. Hänggi, Zuviel Angst vor heterodoxen Schulen kann medizinische Innovation verhindern, *Schweizerische Ärztezeitung* 86 (2005), 1947f.

Festzuhalten bleibt, dass Davis sich zunächst 1844 mit einer Verbindung von Medizin und Visionen zu Wort meldet und so hellseherisches Heilen und visionäre Aspekte künftiger Weisheit und Wahrheit für sich in Anspruch nimmt.³⁶ Die weitere Biographie Davis' bis zu seinem Tod 1910 in Watertown (Massachusetts) kann hier nicht interessieren.³⁷ Es geht jetzt um die Zeit um 1848.

Im Jahre 1845 – Davis war in die Stadt New York umgezogen – hielten der Mediziner Dr. Silas Lyon, ein Freimaurer,³⁸ und der universalistische Pastor William Fishbough öffentliche Veranstaltungen mit Davis ab. Beide sollen von dessen hellseherischen Fähigkeiten fasziniert gewesen sein. Der mesmeristische Arzt Lyon versetzte Davis in Trance (*to mesmerize*) und Fishbough fungierte als Schreiber. Dabei ist zu bemerken, dass der Schreiber Fishbough auch darüber hinaus publizistisch tätig war.³⁹ (Man kann natürlich die Frage nach dem Anteil Fishboughs an den Texten stellen.) Es entstand eine Reihe von Gesprächen, die, finanziert durch Silone Dodge, 1847 erstmals und in der Folge in 34 Auflagen publiziert wurden:⁴⁰ „The Principles of Nature, Her Divine Revelation, and a Voice to Mankind, By and Through Andrew Jackson Davis, the ‚Poughkeepsie Seer‘ and ‚Clairvoyant‘“ (New York 1847). In deutscher Übersetzung erschien das Werk erst gut zwanzig Jahre später unter dem Titel „Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit von und durch Andrew Jackson Davis“ (Leipzig 1869).

Davis wird in der Einleitung als ungebildet beschrieben, was die Glaubwürdigkeit der Herkunftsbestimmung seiner Texte aus der anderen Welt erhöhen könnte. Fishbough versucht dementsprechend auch, Davis über dessen moralische Integrität zu autorisieren.⁴¹ (Sie erinnern sich vielleicht an den Vorwurf, Mohammed habe den Koran aus jüdischen und christlichen Quellen gezogen und an die diesen

36 Nach Fuller, *Revolutionaries* (s. Anm. 33), 114, sah Davis sich sogar selbst als den offiziellen Philosophen des frühen „Spiritualism“ an. Hinweis auf seine Ansprüche finden sich auch bei Lucas, Davis (s. Anm. 33), bes. 300.

37 Vgl. aber die Andeutungen bei Fuller, *Revolutionaries* (s. Anm. 33), 112f.

38 Nicht „Silis“ wie bei Lucas, Davis (s. Anm. 33), 300.

39 Fishbough war Autor u.a. von „The Macrocosm and Microcosm; or the Universe Without and the Universe Within. Being an Unfolding of the Plan of Creation and the Correspondence of Truths, Both in the World of Sense and in the World of Soul“ (2 Bde., New York 1852) sowie Mitherausgeber des in New York erscheinenden *Spiritual Telegraph*.

40 Vgl. dazu auch B.E. Carroll, *Spiritualism in Antebellum America* (Religion in North America), Bloomington 1997, 20f.

41 Zu Fishboughs Autorisierungsversuch über moralische Integrität Davis' vgl. E. Hecker-Bretschneider, *Bedingte Ordnungen. Repräsentationen von Chaos und Ordnung bei Walt Whitman, 1840–1860* (Mainzer Studien zur Amerikanistik), Frankfurt a.M. 2009, 258.

Vorwurf entkräftende traditionelle Betonung, Mohammed sei ungebildet gewesen, habe noch nicht einmal lesen und schreiben können.) Zurück zu Davis: Nach dem Urteil verschiedener Interpreten der 1847 erschienenen „Principles of Nature“ liest das umfangliche Werk sich als eine Verbindung swedenborgischer Kosmologie und eines frühen Sozialismus nach Charles Fourier (1772–1837).⁴² Vision und Sozialismus greifen also ineinander, wie die ständigen Bezüge auf Visionen und Offenbarungen von alttestamentlicher Prophetie, über „Confuzius, Zoroaster, Brama, Jesus, Mohammed, Fourier und männlichen wie weiblichen Schriftstellern jedes Landes bis herab zum gegenwärtigen Tage“ zeigen.⁴³

Wenn man sich die Mühe macht, dieses Buch tatsächlich zu lesen, wird man eine Fülle von damals zeitgenössischen Bezügen entdecken können. (Zeitbezug muss allerdings kein exkludierendes Kriterium sein.)

Die Forschung hält mit Philipp Charles Lucas Davis für den maßgeblichen Theologen und Philosophen des Spiritualismus im 19. Jahrhundert in den USA.⁴⁴ Und Catherine Albanese bezeichnet Davis' Konzept, das von einem materiellen Verständnis Gottes und der Geister ausgeht, in religionswissenschaftlicher Hinsicht als einen Aspekt der Naturreligion,⁴⁵ ordnet ihn also in eine übergreifende religionsgeschichtliche Perspektivierung ein.

Aus der Sicht der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung sind Davis' „Principles of Nature“ besonders deswegen von Interesse, weil dieses Werk in Trancezustand verfasst oder aus Mitteilungen von Geistwesen stammen soll. Man

42 Vgl. dazu Albanese, Republic (s. Anm. 31), 209ff.

43 A.J. Davis, Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit, Bd. 2, Leipzig 1869, 1177. Diese Knotenpunkte und Querverbindungen sind näher zu untersuchen. Zuletzt hat J. Strube, Ein neues Christentum. Frühsozialismus, Neo-Katholizismus und die Einheit von Religion und Wissenschaft, ZRGG 66,2 (2014), 140–162, auf den Zusammenhang von Frühsozialismus, Neo-Katholizismus zu Einheitskonzeptionen von Religion und Wissenschaft aufmerksam gemacht. Im Standardwerk zu diesem Thema von L. Hölscher, Weltgericht oder Weltrevolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 46), Stuttgart 1989, 170, finden diese Zusammenhänge keine Berücksichtigung, Nees von Esenbeck tritt dem entsprechend auch als sozialistischer Deutschkatholik, nicht aber als Wissenschaftler oder in der Beschäftigung mit Magnetismus und Spiritismus in Erscheinung.

44 „Davis can rightfully be called the major theologian and philosopher of 19th-century Spiritualism in the United States“ (Lucas, Davis [s. Anm. 33], 299).

45 „The material being of God – and spirits – was a basic tenet in the creed of Andrew Jackson Davis, a creed that he called the Harmonial Philosophy. It is the same creed that – outside the nineteenth century and inside the discourse of religious studies – I choose to call an aspect of nature religion. The term nature religion is my own designation for a symbolic center and the beliefs, behaviors, and values that surround it“ (Albanese, On the Matter of Spirit [s. Anm. 31], 1).

könnte es also in eine Linie mit den Publikationen des bereits genannten Alan Kardec oder auch mit den Publikationen von Helena Petrowna Blavatsky (1831–1891), Begründerin der Theosophischen Gesellschaft oder auch mit Texten der Theosophin Alice Bailey (1880–1949; Theosophische Gesellschaft Adyar) stellen.⁴⁶ Als Ursprung derartiger Offenbarungen wird nicht Gott, sondern es werden vielmehr andere höhere Wesen, Engel, Seelen oder Geister („spirits“ bzw. „esprits“, wie Kardec sie nennt) aus anderen Sphären angegeben. Damit wäre das Werk Davis' in die Esoterik eingereiht und es dürfte schwerfallen, es ohne entsprechende Vorzeichen zu sehen – je nachdem, was man für bzw. von Esoterik hält.

Es ist in Davis' „Principles of Nature“ eine an Swedenborg erinnernde Kosmologie enthalten, die in sechs Sphären Geister aufweist. Mit den Geistern, die der Erde am nächsten wären, sei Kommunikation möglich. Alle Sphären unterliegen hier dem damals nicht nur in den USA als grundlegend angesehenen Fortschrittsprinzip und die Moralität ist entscheidende Fortschrittsbedingung. Davis entwirft hier darüber hinaus die alte (christlich-)eschatologische Utopie eines tausendjährigen Reiches, einer „Ära der Gerechtigkeit“.⁴⁷ In seinen späteren Texten bezeichnet er dieses goldene Zeitalter als „Summer Land“.⁴⁸

Das Thema spirits, „Geister“, sowie die mesmeristische Herkunft des Werkes scheinen sich offenbar dafür zu eignen, das Werk Davis' unmittelbar dem Bereich des Obskuranten zuzuordnen und auf die dort behandelten Themen nicht weiter einzugehen.⁴⁹ Es handelt sich dann letztlich um Geisterseherei, die spätestens mit den vielen offenbarten Betrugsversuchen von Spiritisten intellektuell, moralisch und wissenschaftlich erledigt ist.

Ist mit diesem üblichen Verdikt aber auch ein Urteil über die Rezeptionsvorgänge und Aushandlungsprozesse in der Mitte des 19. Jahrhunderts selbst gefällt? Sind die zeitgenössischen Rezipienten oder Epigonen des Werkes dann Betrogene, oder selbst Betrüger oder betrogene Betrüger? Oder sind die Rezipienten von vornherein – oder aufgrund der etablierten Forschungssicht als ungebildet, unvernünftig, unwissenschaftlich, kurz: als unaufgeklärt abzulehnen? Lassen sich also

⁴⁶ Vgl. Lucas, Davis (s. Anm. 33), 300.

⁴⁷ Vgl. Davis, Principien, Bd. 2 (s. Anm. 43), 1173 und 1182.

⁴⁸ Vgl. A.J. Davis, A Stellar Key to the Summer Land, Bd. 1, New York 1867. Dieser Band erschien auch 1868 und 1873 noch einmal.

⁴⁹ So monierte eine Studentin im Hauptseminar „Spiritismus“ im Sommersemester 2014, dass in den einschlägigen Darstellungen zum Spiritismus zwar Namen genannt aber selten konkrete Inhalte traktiert würden. Es gehe stattdessen in den Darstellungen in aller Regel um die (negative) Bestimmung des Verhältnisses von Spiritismus/Spiritualismus zu Wissenschaft, Christentum oder Aufklärung.

keinerlei sinnvolle Verbindungslinien zu vorlaufenden, z.B. zu aufklärerischen Programmen und Konzepten aufspüren?

Um die um 1848 zu vermutenden Verwobenheiten zwischen religiösen, wissenschaftlichen, philosophischen und politischen Dimensionen aufspüren zu können, lohnt es sich, den Kontext dieser Zeit noch einmal aufzusuchen. Dabei geht es nicht um die vermeintliche oder tatsächliche Wahrheit spiritistischer Ansichten. Es geht zunächst vielmehr darum, in der Forschung und Geschichtsschreibung meist als getrennt, oft gar als antagonistisch erscheinende Phänomene in ein Verhältnis zu setzen. Wie verhalten sich gesellschaftliche, religiöse und wissenschaftliche Umwälzungen um 1848, wie verhalten sich Staat, Macht, Kirche, Religion, Philosophie, Wissenschaft und Wahrheits- respektive Macht- und Gestaltungsanspruch zueinander? Wenn diese Fragen hier gestellt werden, dann geht es vor allem um ein religionshistoriographisches Interesse.

2.2 Georg von Langsdorff

Also zurück in das Jahr 1848: Aus Sicht der staatlichen und der kirchlichen Obrigkeiten gehen um 1848 mindestens zwei Gespenster um – ein revolutionäres und zwei religiöse Gespenster. Das revolutionäre Gespenst sind die egalitär-demokratischen Strömungen des Vormärz. Eines der religiösen Gespenster sind die Christ- oder Deutschkatholiken und die ihnen nahen Lichtfreunde. Dass diese „Gespenster“ eng verwoben sind, ist vielfach beschrieben worden – gelten beide doch als „irgendwie fortschrittlich“ und zukunftsweisend und werden von heute aus gern zitiert.⁵⁰

Über den politisch-gesellschaftlichen Vormärz kann ich allerdings nur wenig sagen. Deutlich ist aber, dass die deutschen Länder, beeinflusst von französischen und anderen Vorbildern, starke politische Umwälzungen erleben, die sich 1848/49 in Revolutionen, Vorparlamenten, Parlamenten, politischen Parteien und auch in gewaltsamen Auseinandersetzungen entladen.

⁵⁰ Als ein älteres Beispiel für diese (positive) Korrelation sei auf F.W. Graf, *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz. Das Beispiel des Deutschkatholizismus*, Stuttgart 1978, hingewiesen. Mit Verweis darauf wird von M. Schulze Wessel, *Religion und Politik. Überlegungen zur modernen Religionsgeschichte Russlands als Teil der Religionsgeschichte Europas*, in: F.W. Graf/K. Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, 125–150: 135, die „weichenstellende Funktion von Religion“, die besonders an der 1848er Revolution gezeigt worden sei, betont. Ein eventueller Zusammenhang von Spiritismus und Reform oder Revolution im 19. Jahrhundert bleibt dagegen nach wie vor in der Literatur weitestgehend unerwähnt.

In meiner Auswahl zum Einstieg habe ich einige Akteure namentlich erwähnt, die Religion gewissermaßen revolutionär interpretieren, bzw. eine Art unabhängige „Religionsrepublik“ konzipieren. Ich erinnere Johannes Ronge für die Deutschkatholiken und Gustav Adolf Wislicenus für die protestantischen Lichtfreunde – übrigens ein Spotname für die sich selbst als „Protestantische Freunde“ bezeichnende Bewegung.

Ich nenne einen weiteren Namen. Der bereits erwähnte, wohl den wenigsten hier bekannte Freiburger „Münstergeneral“ Georg von Langsdorff (1822–1921), Sohn eines Forschungsreisenden von der damaligen Bekanntheit Alexander von Humboldts, passt sich allerdings zwar in die Gruppe der revolutionären „Gespenster“, nicht aber in die genannte Gruppe der religiösen „Gespenster“ ein. Er positioniert sich weder als Lichtfreund, noch als Christ- oder Deutschkatholik. In einer Lebensrückschau bezeichnet sich dieser Revolutionär und Turnvater, der ja auch als Mitbegründer der deutschen akademischen Stomatologie zu gelten hat, vielmehr als Atheist. (Der Atheismus ist nun aber kein neues „Gespenst“.)

Georg von Langsdorff begründet sein Atheist-Sein in der Rückschau folgendermaßen: David Friedrich Strauß' Buch über „Das Leben Jesu“ stelle die Bibel als Grundlage des so problematisch gewordenen Kirchenglaubens in Frage und dieser Kirchenglaube habe ihn nicht mehr überzeugen können. Die zum Kirchenglauben gehörende Moral sei zwar gut, aber letztlich unbegründet, wenn sie sich auf dieses vermeintliche Offenbarungsbuch stütze. Der Atheismus sei dagegen besser begründet. Leider entbehre dieser aber einer gesicherten bzw. sichernden ethischen Grundlage. Dennoch habe Langsdorff sich für den Atheismus entschieden, als er nach der gescheiterten Revolution in die Vereinigten Staaten von Amerika ins Exil ging. Während der Zeit seiner medizinischen und speziell stomatologischen Studien sei ihm dort dann allerdings diverse Male der Spiritualismus begegnet. Von Langsdorff habe sich nach eingehender Prüfung zu diesem und zur „Harmonischen Philosophie“ von Andrew Jackson Davis bekehrt, dem er noch vor seiner Rückkehr nach Deutschland übrigens auch einmal persönlich begegnet sein muss. Zehn Jahre nach diesen Erlebnissen in den USA schreibt der im Zuge der Amnestie nach Deutschland zurückgekehrte Georg von Langsdorff:

Diese Ueberzeugung des Verkehrs mit Geistern und deren oft direkter Wirkung auf die Gedanken und Unternehmungen der Menschen erhielt ich im Spätjahr 1859 urplötzlich, und Freunde, die mich früher als Atheisten und Bekenner der Mole-schott'schen Anschauung vom „Kreislaufe des Lebens“ kannten, waren über meine so rasche Sinnesänderung nicht wenig erstaunt. Hinzufügen muss ich hier aber, dass mir zuweilen in nüchternen Augenblicken dieser atheistische Glaube deshalb [sic] nicht genügte, weil ich darin zu wenig moralischem Gehalt fand. [...] Und wür-

de wohl die Menschheit moralische Fortschritte machen können, wenn die Religionslehrer die atheistische Anschauung lehren würden, wonach mit unserm Sterben das individuelle Bewusstsein aufhört?⁵¹

Seine Hinwendung zum Spiritualismus bezeichnet Langsdorff als Bekehrung, die er letztlich durch ein Medium erfahren habe. Die Hinführung und die Vertiefung durch Literatur spielt sich allerdings in seinem akademischen Umfeld und in dem Turnerverein ab, den Langsdorff in Cleveland regelmäßig besucht.⁵²

Langsdorff widmet sich nach seiner Rückkehr nach Deutschland nicht nur seiner medizinischen Praxis und speziell der Akademisierung der Stomatologie als eigenständiges Universitätsfach,⁵³ sondern auch der Übersetzung spiritualistischer Werke von Andrew Jackson Davis ins Deutsche.⁵⁴ Der zum Spiritualismus bekehrte ehemalige Atheist und Revolutionär Georg von Langsdorff wird publizistisch aktiv. Interessant ist dabei vor allem die Gesellschaft, in die er sich dadurch begibt. Neben späteren Übersetzern einzelner Texte Davis' um 1900 (Philipp Walburg Kramer und Georg Maaß) sind hier zunächst zwei Namen auffällig: Gregor Constantin Wittig (1834–1908) und der bereits genannte Leopoldina-Präsident Nees von Esenbeck (1776–1858).

2.3 Gregor Constantin Wittig

Über Gregor Constantin Wittig (1834–1908) ist bisher wenig bekannt. Geboren am 31. Oktober 1834 in Bolkenhain (Schlesien), lebte er in den 1850er Jahren in Breslau. Nach längerer Zeit in Russland arbeitete er als Privatgelehrter und Schriftsteller auf den Gebieten der Philosophie und Psychologie. 1873 siedelte er nach Leipzig über, wo er ab 1874 als Redaktionssekretär und Mitredakteur der Zeitschrift „Psychische Studien“ wirkte. Zwischen 1877 und 1898 publizierte er zudem vielfach eigene Beiträge in dieser Zeitschrift. Wittig hat gemeinsam mit dem russischen

51 Brief von Dr. G. von Langsdorff, aus Mannheim (Baden), an Herrn Alexander Aksákov, in: Davis, *Principien* (s. Anm. 43), 82–91: 82f.

52 Vgl. den eben genannten Brief (s. Anm. 51), in dem Langsdorff seine Arbeit mit einem Medium, seine Lektüren wie auch seine Begegnung mit Davis schildert.

53 Grundlegend dazu Wegner, Georg von Langsdorff (s. Anm. 10).

54 Langsdorff übersetzte z. B. folgende Texte Davis': „Der Culturkampf und seine Wirkung auf die nächste Zukunft mit Zugrundelegung der ‚Herannahenden Crisis‘“ (Leipzig 1881); „Der Tempel. Geistesstörungen des Gehirns und der Nerven ihre Ursachen Symptome und Heilung“ (Leipzig 1883); „Penetralia. Harmonische Antworten auf wichtige Fragen nebst einem Anhang mit dessen Lehren über Utilitätsgesetz, Charakter, Individualismus und Institutionalismus, abgekürzt, wiedergegeben und den deutschen Verhältnissen angepaßt“ (Leipzig 1884).

Staatsrat Alexander Aksakov (1832–1903) ab 1867 nach und nach Übersetzungen der Schriften von Andrew Jackson Davis, Alfred Russel Wallace (1823–1913), John Worth Edmonds (1799–1874), Robert Owen (1771–1858), Robert Hare (1781–1858), William Crookes (1832–1919) u. a. unter dem Gesamttitel „Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland“ herausgegeben. Laut dem Deutschen Nekrolog von 1908 trug er den Titel eines Doktors der Philosophie. Seine Biographie ist meines Wissens noch nicht erarbeitet worden.⁵⁵

Langsdorff hat seinerseits im Kontakt mit Wittig Schriften von Davis übersetzt und bis zu seinem Lebensende insgesamt ca. 800 kleinere Texte zum Themenfeld Spiritismus/Spiritualismus publiziert. Das ist als solches auf den ersten Blick vielleicht nicht besonders bemerkenswert. Geht man allerdings in die Anfänge der Übersetzung und der angestrebten Distribution der Werke von Davis in Deutschland zurück, so stößt man auch auf den anderen, hier interessierenden Namen. Wittig hat nämlich auf Anregung von Nees von Esenbeck gearbeitet.⁵⁶

2.4 Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck

Am Beginn des an Davis orientierten Spiritualismus in Deutschland steht also der Botaniker, Leopoldina-Präsident, Politiker und Deutschkatholik Christian

⁵⁵ Wittig wird hier als Privatgelehrter und Schriftsteller auf dem Gebiet der Philosophie, Philologie und Psychologie, als Begründer und langjähriger Leiter der Zeitschrift „Psychische Studien“ sowie als Forscher über den Dichter Johannes Christian Günther beschrieben. Als Sterbedatum wird der 7. September 1908 in Leipzig angegeben. Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog, Bd. 13 (1908), zitiert nach DBA, Teil 2, Fiche-Nr. 1419, 257.

⁵⁶ Dies wird bereits auf dem breit ausformulierten Titelblatt des Buches angezeigt: „Der Arzt. Harmonische Philosophie über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen, sowie über Gesundheit, Krankheit und Heilung. Von Andrew Jackson Davis, Verfasser der ‚Principien der Natur‘, des ‚Reformators‘, des ‚Zauberstabes‘ und vieler anderer Schriften über ‚Harmonische Philosophie‘. Auf besondere Anregung des 1858 verstorbenen Präsidenten der Kaiserlichen Leopoldino-Carolinisch deutschen Akademie der Naturforscher und Aerzte, Professors der Naturphilosophie und Botanik Dr. Christian Gottfried Nees von Esenbeck zu Breslau, aus der 1853 erschienenen vierten (nunmehr fünfzehnten) amerikanisch-englischen Stereotyp-Ausgabe in’s Deutsche übersetzt von Gregor Constantin Wittig, Uebersetzer der Werke von Andrew Jackson Davis über ‚Harmonische Philosophie‘, und herausgegeben von Alexander Aksakow, Kaiserlich Russischen Collegien-Rath zu St. Petersburg Herausgeber der amerikanisch-englischen Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland“ (Leipzig 1878). Aus dem „Vorwort des Uebersetzers“ (ebd., XXIV–CLIII), das neben einem Verzeichnis von Nees’ Schriften u. a. auch die „Grundsätze des Harmonie-Convents“ enthält, geht auch hervor, dass Nees von Esenbeck seine Übersetzungen des ersten Bandes der „Great Harmonia“ (1850–1859) diktiert hatte, diese allerdings von Wittig nicht für die unter dem Titel „Der Arzt“ erschienene deutsche Fassung verwendet wurden.

Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858). Nees, der zusammen mit seinem Bruder ab 1820 maßgeblich am Aufbau des naturwissenschaftlichen Instituts bzw. des Botanischen Gartens der Universität Bonn beteiligt war, bevor er eine 1830 Professur in Breslau übernahm, wo er auch politisch und als Christkatholik bzw. Deutschkatholik im Verbund mit dem vorhin genannten Johannes Ronge aktiv war.

Nees' Lebenslauf, der hier nur berührt werden kann, ist in akademischer, politischer und in familiärer Hinsicht als sehr bewegt zu beschreiben.⁵⁷ Nach seiner Übersiedlung von Bonn nach Breslau gehörte er – wie bereits eingangs erwähnt – in den 1840er Jahren zu den führenden Persönlichkeiten des Deutschkatholizismus und der schlesischen Vormärzbewegung, stand dadurch also durchaus in Opposition zur staatlichen und kirchlichen Obrigkeit. Nees' Publikationen zu religiösen, philosophischen und politischen bzw. gesellschaftlichen Themen stehen meist eher im Hintergrund.⁵⁸ Nees kannte Davis aus englischsprachigen Zeitschriften wie dem *Spiritual Telegraph* und publizierte 1853, zu Beginn der spiritistischen Welle in Deutschland einen kurzen Auszug daraus.⁵⁹

In dieser Zeit, in der die deutschsprachige Öffentlichkeit vom Tischrücken fasziniert war, äußerte Nees sich mehrfach zu derartigen Themen. So ließ er am 2. Oktober 1853 im „Ostdeutschen Athenäum“ einen Text veröffentlichen, in dem er die ihm gestellte Frage beantwortete, welchen Gewinn die Naturwissenschaft aus den Entdeckungen des Tischrückens und Geisterklopfens gezogen habe. Seine Antwort auf diese Frage hat einen doppelten Ausgang: Einerseits habe dies „bis jetzt noch keinen“⁶⁰ Nutzen gebracht; andererseits fragt Nees nach den künstli-

57 Vgl. Bohley, Nees (s. Anm. 11), sowie dies., Klopffzeichen. Experiment. Apparat. Geisterbefragungen im deutschen Spiritismus der 1850er Jahre, in: D. Rupnow u. a. (Hg.), Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt a.M. 2008, 100–126. Nees gehört nach Johanna Bohley einer naturphilosophisch orientierten Schule an. Mit dieser Zuordnung verschwindet er gewissermaßen aus dem „harten“ naturwissenschaftsorientierten Fortschrittsdiskurs. Welche Positionen vertritt er aber und in welcher Weise schreibt er seinen „Vitalismus“ in seine deutschkatholischen Religionsanschauungen ein? Für diese Fragen wird sein 1853 erschienener Katechismus zu untersuchen sein, der noch vor seiner weitergehenden Beschäftigung mit Davis' Schriften verfasst wurde und daher auf Kontinuitäten hin befragt werden kann, die dieser Davis-Rezeption Nees' vorausgehen.

58 Vgl. aber Treitel, *Science* (vgl. Anm. 34), 38f.

59 Nees publizierte bspw. die Einleitung aus Davis' Werk „The Present Age & Inner Life“, wie er sie im *Spiritual Telegraph* vorfand, im „Ostdeutschen Athenäum“, der Beilage zur „Neuen Oder-Zeitung“. Den Text nahm er als Wiederabdruck auch in seine „Beobachtungen und Betrachtungen auf dem Gebiete des Lebens-Magnetismus oder Vitalismus“ (Bremen 1853, 128f.) auf.

60 Nees, *Beobachtungen* (s. Anm. 59), 126.

gen Möglichkeiten für die Naturwissenschaft. Er unterscheidet Naturkunde und Physiologie, die als getrennte Wissenschaften fungierten, deren Gebiete aber „reell verbunden“⁶¹ seien. Die Verbindung könne wissenschaftlich allerdings erst hergestellt werden, wenn diese Einheit „in der gesamten Naturerkenntnis mit Bewußtsein an die Spitze trete, und daß bei ihr principiell nur von einer Einheit des Menschen und der Natur, oder richtiger vielleicht, von einer Einheit der sogenannten unorganischen und organischen Natur im Menschen, als von einem vollständigen Systeme der Natur, die Rede sei [...]“.⁶² Nach Nees sei es notwendig, „auch den Menschen in seiner Ganzheit und nur als solchen, auf die ganze übrige Natur zu beziehen und so die ganze Natur als ein Lebendiges aus Leib und Seele in Menschengestalt zu betrachten. Das Leben des Menschen soll nicht bloß nach der Natur außer ihm theoretisch, – sondern es soll auch umgekehrt das Ganze der Welt aus dem Menschen verstanden und in seiner Vernunftidee praktisch dargestellt werden.“⁶³ Naturkunde und Physiologie seien unverbunden geblieben und konnten keinen Berührungspunkt finden, „denn der rechte Berührungspunkt ist eben der, für den es kein Aeußeres mehr gibt. Auf diesen unermüdlich hinzuweisen, fühlen sich alle Diejenigen gedrungen, welche in den hier besprochenen Erscheinungen und Zeichen unserer Zeit zwar den Aufruf zu einem umfassenden Vernunftfortschritt und zu dessen Realisierung im System der Wissenschaft erblicken, keineswegs aber die Aufgabe, das vitale Gebiet mit seinen neuesten Resultaten auf die Theorie der physikalischen abstracten Wissenschaft zu reduciren oder gar nur so weit gelten zu lassen, als sie in den Lehrsätzen derselben aufgehen. Mit demselben Rechte oder vielmehr mit dem gleichen Irrthum würde man den Kategorien der Physik zumuthen, daß sie sich auf die Kategorien des Mesmerismus reduciren lassen sollten.“⁶⁴

Eingang seiner Schrift hatte Nees das Tischrücken als „Vitalismus“ bezeichnet, „ein anderes, jetzt schon ziemlich bekanntes Wort, das sich wohl halten wird“.⁶⁵ Für diesen Vitalismus zitiert er aus dem „geistreichen Werk: *The present age and inner life*“ von Andrew Jackson Davis.⁶⁶ Die Welt tauche nach Davis nun

61 Nees, Beobachtungen (s. Anm. 59), 130.

62 Nees, Beobachtungen (s. Anm. 59), 131.

63 Nees, Beobachtungen (s. Anm. 59), 131.

64 Nees, Beobachtungen (s. Anm. 59), 131f.

65 Nees, Beobachtungen (s. Anm. 59), 126.

66 Nees, Beobachtungen (s. Anm. 59), 128. In der jüngsten Abhandlung über Religion und Wissenschaft zwischen 1800 und 2000 wird zwar das Stichwort „Vitalismus“ bearbeitet, allerdings ohne jeden Bezug zu Nees von Esenbeck, zu Davis und fast gänzlich ohne Rekurs auf Franz Anton Mesmer und den Mesmerismus. Allan Kardec erscheint als „Allen“ Kardec lediglich einmal. Hier

aus der Nacht der Unwissenheit und des Aberglaubens auf. Man könne Vergangenheit, Gegenwart und einen „Schimmer der Zukunft“ erblicken: „Von einem Standpunkt an der Spitze des Zeitalters aus könne das Auge des Geistes nicht nur einen vollständigen Überblick der unteren Vergangenheit und des weiteren Hintergrundes der oberen Gegenwart gewinnen, sondern auch hin und wieder einen Schimmer der noch unverhüllten Zukunft erblicken.“⁶⁷ Nees von Esenbeck stellt die in Rede stehenden Themen in den Horizont von Fortschritt, wenn er auf den Erkenntniszuwachs verweist. „Bei Prüfung der Fabeln der Vergangenheit und Vergleichung derselben mit der Realität der Gegenwart erkennen wir,“ – so Davis in Nees’ Auszug – „daß das, was für wunderbar und übernatürlich gehalten wurde, jetzt als eine einfache Folge des Fortschritts, die sich von selbst versteht, betrachtet wird.“⁶⁸ Nees bezieht in dieser Magnetismus-Schrift („Beobachtungen und Betrachtungen auf dem Gebiete des Lebens-Magnetismus oder Vitalismus“) von 1853 mehrfach den nordamerikanischen „Spiritualismus“ und den „Vitalismus“ aufeinander und bezeichnet sie als Phänomene, die von den Wissenschaften aus ihrem System ausgeschlossen worden seien. In dieser Zeit – zu Beginn der spiritistischen Welle in Deutschland – verteidigt Nees beide gegen den oft erhobenen Betrugsvorwurf bzw. die Klassifizierung als Täuschung.⁶⁹ Seiner Meinung nach stehe die Wissenschaft angesichts von Tischrücken und Klopfgeräuschen in derselben Situation wie bereits ca. hundert Jahre vorher bezüglich des Mesmerismus bzw. des animalischen oder tierischen Magnetismus.⁷⁰ Dessen „Versuche, sich in die Dialektik der Verstandeswelt aufzulösen, gruben ihm neben dieser sein offenes Grab. Man scharfte ihn ruhig ein, er schlief sein Morgenschläfchen und man schwieg ihn von Seiten der Gelehrten todt.“⁷¹ Nun aber sei er beim ersten Hahenschrei wieder erwacht.

Nees versteht den gegenwärtigen Spiritualismus von seinem eigenen Vitalismus-Konzept her als Einheitslehre, als harmonische Philosophie. Diese Beschäftigung Nees’ mit dem Spiritualismus wird in der einschlägigen Biographie des langjährigen Leopoldina-Präsidenten von 2003 als „Altersmystizismus“,⁷² als

ist Weiterarbeit an den historischen Zusammenhängen sinnvoll; vgl. K. von Stuckrad, *The Scientific of Religion. An Historical Survey of Discursive Change, 1800-2000*, Boston 2014, 64-70. 97.

67 Nees, *Beobachtungen* (s. Anm. 59), 126.

68 Nees, *Beobachtungen* (s. Anm. 59), 128f.

69 Vgl. Nees, *Beobachtungen* (s. Anm. 59), 122f.

70 Vgl. Nees, *Beobachtungen* (s. Anm. 59), 129f.

71 Nees, *Beobachtungen* (s. Anm. 59), 130.

72 Bohley, Nees (s. Anm. 11), 141.

„zwiespältiges Spätwerk“⁷³ und letztlich als „Altersschwäche“⁷⁴ interpretiert, die ihn in den Bereich der Parawissenschaften getrieben habe.⁷⁵ Aus dieser Sicht gibt es keine wirkliche Kontinuität zum hochangesehenen Wissenschaftler, der Nees zeitlebens – oder fast zeitlebens – gewesen war. Nees’ Begeisterung für Davis, die offenbar auch Wittig weiter antrieb, ist aus dieser Sicht obskur. Das gilt erst recht für Nees’ Ansinnen, Davis als ordentliches Mitglied in die Leopoldina aufzunehmen. Begeistert u. a. von einer medizinischen Beschreibung in Davis’ Buch „Der Arzt“,⁷⁶ die einer neueren Beschreibung in den Akten der Akademie stark ähnelte, wollte Nees von Esenbeck Davis als wirkliches Mitglied in die Naturforscher-Akademie Leopoldina aufnehmen, woran ihn nur äußere Probleme gehindert hätten.⁷⁷ Von diesem Vorhaben berichtet sein „letzter Schüler“ Wittig, dessen Texte eine wichtige Quelle für die Nees-von-Esenbeck-Biographie sind. Wittig beschreibt Nees’ Auseinandersetzung mit Davis immer wieder. Die Schreibart Wittigs, wie auch die mangelnde wissenschaftliche Reputation dieses christkatholischen Autodidakten laden zu kritischer Zurückhaltung ein. Eine wissenschaftsgeschichtliche Würdigung von Nees aus heutiger Sicht übt hier – beinahe verständlicherweise – Zurückhaltung.

Wenn aber die harmonische Hypothese des Spiritualismus, die Nees als Vitalismus auffasst, letztlich nur als eine späte Entgleisung eines altersschwachen Greises interpretiert werden soll, dann müsste Nees schon mit bereits gut vierzig Jahren an dieser Altersschwäche gelitten haben. Denn Nees suchte bereits damals eine Verbindung zwischen Themen, die bis heute nicht zusammenpassen wollen, zwischen der Wissenschaft und der geistigen oder anderen Welt. Damit ist er ein prominentes Beispiel für Debatten seiner – und wohl auch unserer Zeit. Schon in seiner frühen akademischen Phase in Erlangen diskutiert Nees ausführlich und wiederholt den Mesmerismus. So beteiligt sich Nees von 1817 bis 1824 als Autor und Herausgeber am „Archiv für den thierischen Magnetismus“. Damit nimmt er sich einer wissenschaftlich ungesicherten, aber praktisch wie denkerisch höchst intensiv und ambivalent diskutierten Ebene an, der Ebene, die zwischen Geist und Materie Vermittlungsinstanzen oder auch grundsätzlich eine Einheit sieht. Im Vorwort zum ersten Heft dieses „Archivs“ heißt es: „Wir bemerken hierbey nur noch, daß nach unserer Ansicht das Daseyn des thierischen Magnetismus in sei-

73 Bohley, Nees (s. Anm. 11), 149.

74 Bohley, Nees, (s. Anm. 11), 159, s. dort auch Anm. 788.

75 Bohley, Nees (s. Anm. 11), 155; vgl. auch Bohley, Klopfszeichen (s. Anm. 57), 117.

76 Es handelt sich dabei um den ersten Band von Davis’ „Great Harmonia“, der unter diesem Titel auf Deutsch veröffentlicht wurde (s. Anm. 56).

77 Vgl. G. C. Wittig, Vorwort des Uebersetzers, in: Davis, Arzt (s. Anm. 56), XXIV–CLIII: LXXII–LXXIII.

nen höchsten Formen und seiner geheimnißvollen Gestalt außer allem Zweifel ist [...].“⁷⁸ Dieses Vorwort unterzeichnen die drei Universitätsprofessoren Eschenmayer (Tübingen), Kieser (Jena) und Nasse (Halle), die diese „Neue Zeitschrift In Verbindung mit mehreren Naturforschern“, darunter Nees von Esenbeck, herausgeben: Carl August von Eschenmayer (1768–1852) ist seit 1811 außerordentlicher Professor für Medizin und Philosophie, seit 1818 dann ordentlicher Professor für Philosophie in Tübingen. Dietrich Georg Kieser (1779–1862) ist seit 1812 außerordentlicher, seit 1824 dann ordentlicher Professor für Medizin in Jena sowie seit 1816 Mitglied der Leopoldina. Christian Friedrich Nasse (1778–1851) ist seit 1815 Professor für Innere Medizin in Halle, seit 1819 in Bonn sowie seit 1818 Mitglied der Leopoldina. Mit diesen drei Kollegen ist Nees publizistisch tätig. Seit 1817 Dozent für Botanik an der Universität Erlangen, designiert zum Professor, lehrt er ab 4. Mai 1818 dort in dieser Funktion. Der neu Berufene erhält sogleich 1818 noch einen Ruf – auf die Professur für Naturgeschichte und Botanik in Bonn – und wird am 8. August 1818 zum Präsidenten der Leopoldina gewählt. Ab 1819 lehrt er in Bonn. Dass auch der Mediziner Nasse nach Bonn kam, wird auch auf Bemühungen von Nees zurückgeführt.⁷⁹ Im Jahre 1830 wechselt Nees wie bereits erwähnt nach Breslau, wo er neben allgemeiner und spezieller Botanik, Forstbotanik und Naturphilosophie auch über „spekulative Philosophie“/„spekulative Anthropologie“ liest, was ihn 1844 mit dem Deutschkatholizismus verbunden haben soll.⁸⁰ Seine politischen Aktivitäten um die Revolution von 1848 herum sind eingangs schon erwähnt worden. 1852 wird Nees von der preußischen Regierung aus politischen Gründen ohne Bezüge aus dem Universitätsdienst entlassen. Einerseits ist Nees nun Außenseiter. Andererseits bleibt er Präsident der Leopoldina bis zu seinem Tod 1858. Sein Nachfolger in diesem Amt wird Dietrich Georg Kieser, mit dem er das genannte „Archiv für Thierischen Magnetismus“ herausgegeben hatte. Auf beide folgt Carl Gustav Carus (1789–1869), der sich ebenfalls vielfach zu Themen wie Mesmerismus geäußert hatte.⁸¹ Nees ist also beileibe nicht der letzte Präsident

⁷⁸ Archiv für den thierischen Magnetismus 1 (1817), 8.

⁷⁹ Bohley, Nees (s. Anm. 11), 62.

⁸⁰ Wittig, Vorwort (s. Anm. 77), XXXII Anm.

⁸¹ C.G. Carus, Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846; ders., Lebensmagnetismus – Magie, in: Die Gegenwart. Eine enzyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände, Bd. 10, Leipzig 1855, 275–312. (Carus selbst gibt im Vorwort zum nächsten Titel das Jahr 1854 an.) Eine erweiterte Fassung des in dieser Brockhaus-Enzyklopädie erschienenen Textes zum Lebensmagnetismus erschien kurz darauf: Ueber Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt, Leipzig 1857; vgl. dazu P.-A. Alt, Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit, München 2002, 265–279, bes. 273–275, sowie E. Johach, Kollektiv der Psychographen. Trance und Medialität in den Experimentalprak-

der Akademie, der sich intensiv mit dem Magnetismus bzw. Mesmerismus, mit Naturphilosophie und mit Grenzfragen auseinandersetzt.

Bereits als Dozent für Botanik in Erlangen interessiert sich Nees wie gesagt aktiv für den Magnetismus. Er publiziert zwischen 1817 und 1821 sechzehn Texte im „Archiv“, darunter ein Fragment zum Thema Traumdeutung sowie seine Erlanger Vorlesungen über die „Entwicklungsgeschichte des magnetischen Schlafs und Traums“, die er von Bonn aus dann auch noch einmal separat drucken lässt.⁸² Nees widmet sich in diesen vierzehn Erlanger Vorlesungen, gehalten im Sommer 1818, dem magnetischen Schlaf. (Heute würde man das übrigens wohl Hypnose nennen, wie umgekehrt der Ausdruck „hypnotisieren“ im Englischen *to mesmerize* heißt.) Es kann jetzt nicht darum gehen, diese vierzehn Vorlesungen insgesamt vorzustellen. Entscheidend sind aber zwei Aspekte dieses Textes. Erstens legt Nees dem Thema sein Konzept von Vitalismus zugrunde, das von einer Lebenskraft oder Seele ausgeht, aber gerade keinen Unterschied, sondern eine letzte Einheit von Organischem und Anorganischem postuliert. Zweitens, und das ist hier entscheidend, macht Nees weit darüber hinausgehende Bemerkungen. Es geht um geistige Führer bzw. gute Engel,⁸³ um Schutzgeister⁸⁴ und um das Hellsche selbst in verschiedenen Stadien.⁸⁵ Nees äußert sich zu Heilung im magnetischen Zustand, die letztlich nur „ein Ausspruch der sich selbst erkennenden, laut werdenden *vis medicatrix*“ – also der Heilkraft – sei.⁸⁶

In der vorletzten Vorlesung erläutert Nees schließlich das Vermögen der „Divination“ und berührt damit einen besonders bemerkenswerten Grenzbereich. Insgesamt geht es in den vierzehn Vorlesungen um die zwei Grundzustände des Menschen, Schlafen und Wachen, sowie um ihre Grenzformen und damit verbundene Verschiebungen von Wahrnehmungsebenen. Nees schildert den hypnotischen Zustand, den „magnetischen Schlaf“, in aufsteigenden Perioden, denen er verschiedene Stufen der Rede zuordnet: (1) (all)gemeine Rede, (2) philosophische Rede, (3) poetische Rede sowie (4) Heilverfahren und Heilvorschriften – das ist die Stufe des mesmeristischen oder magnetischen Heilverfahrens. Als letzte Stufe der

tiken des Tischerückens, in: M. Hahn/E. Schüttpehlz (Hg.), *Trancemedien und neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne*, Bielefeld 2009, 253–274, bes. 258.

82 C.G. Nees von Esenbeck, *Entwicklungsgeschichte des magnetischen Schlafs und Traums*, in: *Vorlesungen von Dr. C.G. Nees von Esenbeck, Präsident der Kaiserlich-Leopoldinisch-Carolinischen Akademie der Naturforscher und Professor in Bonn*, Bonn 1820.

83 Vgl. Nees, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 82), 93.

84 Vgl. Nees, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 82), 95–101.

85 Vgl. Nees, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 82), 102 ff.

86 Vgl. Nees, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 82), 121.

Rede im Zustand magnetischer/hypnotischer Sinneswahrnehmung führt Nees nun noch (5) die Divination ein: „Aber der Sinn, der sein *eignes Handeln objectiv ergriffen hat*, wird ganz *frei*, wird der endlichen Schranke entbunden und für den Moment seiner Entbindung *Gemeinsinn*; er *sieht, hört etc.* mit den *Augen, Ohren der Menschheit*. So wird ihm auch das im Aeußeren Geschiedene *gleichzeitig, d. h. zeitlos*, und dadurch die sogenannte Divination möglich.“⁸⁷ Hier erwähnt Nees nun einerseits das Erkennen von Ereignissen, die dem menschlichen Fassungsvermögen fern liegen, aber im irdischen Kausalzusammenhang stehen. Als Beispiel gilt ihm Witterung. Darüber hinaus aber wird Divination von Nees ausgedehnt auf das „Erkennen solcher Handlungen, deren *erster Bewegungsgrund menschliche Freiheit ist*, und zwar ein Act derselben, welcher noch *nicht in die Erscheinungswelt getreten ist*, und also noch keine *objective Causalität* gewonnen hat.“⁸⁸

Divination ist für Nees hier also das Erkennen von Handlungen vor ihrer Ausführung, als rein geistige Prozesse! Nees beschreibt hier, in dieser Erlanger Vorlesung von 1818, also ziemlich genau die Ebene, die in den 1840er Jahren Andrew Jackson Davis und andere für sich in Anspruch genommen haben: hypnotische oder tranceartige Einsicht in höhere Zusammenhänge, die über räumlich oder zeitlich entfernte Kausalketten bis in das Reich der Freiheit hinein reichten. Dass dies Grenzüberschreitungen markiert, war Nees offensichtlich klar. In seiner Einleitung zur Druckfassung dieser Vorlesung von 1820 schreibt er dem entsprechend auch:

Meine Absicht war, einen Anhaltspunct für die so wundersamen Erscheinungen des thierischen Magnetismus zu suchen, und wie ein Schiffer, wenn er auf der See die Anker fallen lassen muß, nicht forschen kann, ob dieß der *beste Ankergrund* sey, sondern schon zufrieden ist, wenn er nur *Grund* findet, so faßte ich die *Sinnes-thätigkeit*, deren Normen und Wandlungen mir durch eine lange Beschäftigung mit der Naturgeschichte des Traums geläufig geworden waren, ins Auge und suchte durch sie einen Zugang zur tiefen Welt der Träume und der magnetischen Anschauungen.⁸⁹

Nees' Texte über Schutzgeister oder auch über Divination könnten vielleicht als „unwissenschaftlich“ erscheinen und so aus der ernst zu nehmenden Geschichte verschwinden. In seiner Biographie spielen diese Aspekte dem entsprechend auch keine Rolle. Neben der Tatsache, dass Nees auch in der Leopoldina-Zeitschrift

⁸⁷ Vgl. Nees, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 82), 146.

⁸⁸ Vgl. Nees, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 82), 146f.

⁸⁹ Vgl. Nees, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 82), 2.

„Bonplandia“ über Magnetismus publiziert,⁹⁰ ist vor allem aber bemerkenswert, dass Kieser, Eschenmayer und Nasse ihr gemeinsames Projekt zu diesem Thema als antimystisches Vernunftprojekt, als Wissenschaft verstanden wissen wollen. Ihre wissenschaftliche Reputation stellt dies auch keineswegs in Frage.

Was kann man mit einem solchen, spannenden Befund nun anfangen? Was ist daran bemerkenswert? Anhand von Nees lässt sich deutlich sehen, dass mit Kontinuitäten zu rechnen ist, die in der Regel aus der Geschichtsschreibung herausfallen. Nees' Rede von Schutzgeistern, von Divination usw. macht deutlich, dass seine Beschäftigung mit Andrew Jackson Davis nach der gescheiterten Revolution von 1848 den Grundthemen seiner früheren Erlanger und Bonner Zeit völlig entspricht. Nees' Interessen und Beschäftigungen reichen von Botanik und Medizin, Naturphilosophie und mesmeristischer Praxis weit in den Raum des Politischen und Religiösen. Hier lassen sich Debattenlagen aufspüren, die für die frühe Rezeption des US-amerikanischen Spiritualismus in Deutschland relevant sind. Es zeigt sich, dass die Rede von der „Geburtsstunde“ des Spiritismus und Spiritualismus 1848 in einem Farmerhaus eine Art Ursprungsmythos ist, der – zumindest was deutsche Debatten angeht – historisch nicht trägt.⁹¹ Der hier vorgestellte Nees von Esenbeck knüpft begrifflich wie sachlich immer wieder an „aufklärerische“ Konzepte wie den Vitalismus an. Wissenschaftsgeschichtlich mag das als Verspätung erscheinen. Doch zeigen diese diversen Anknüpfungen von Nees eine Verschränkung der Debatten an, die gegen eine unvermittelte Plötzlichkeit der spiritistischen Debatten und Phänomene sprechen. Ob vor diesem Hintergrund der Spiritismus als „Gegenbewegung zur Aufklärung“ und als „Alternative zum Christentum“⁹² oder als „Flucht vor der Vernunft“⁹³ beschrieben werden kann, ist mehr als frag-

90 Bohley, Nees (s. Anm. 11), 156.

91 Vgl. dazu D. Sawicki, *Leben mit den Toten. Geisterglaube und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn 2002, bes. 268–281, wo Sawicki mit Verweis u.a. auf Nees bereits auf den Zusammenhang von Deutschkatholizismus, Sozialismus und Spiritismus hinweist. K. Baier, *Meditation und Moderne*, Bd. 1, Würzburg 2009, bes. 179–252 und 253–290, konzentriert sich im Hinblick auf Kontinuitäten auf Mesmerismus und Okkultismus. Bereits Anfang der 1970er Jahre wies H.F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Zürich ²1996 (Nachdruck 2005), 133, auf Kontinuitäten hin. Ellenberger verweist hier auf Davis als Brücke zwischen Mesmerismus und Spiritismus.

92 Gerlitz, *Spiritismus* (s. Anm. 25), 696.

93 J. Webb, *Die Flucht vor der Vernunft. Politik, Kultur und Okkultismus im 19. Jahrhundert*, aus dem Englischen von M. Siefener, hg. von M. Frenschkowski und M. Siefener, Wiesbaden 2009. Die Erstausgabe von Webbs 1974 in den USA veröffentlichtem Buch „*The Occult Underground*“ erschien 1971 in London unter dem Titel „*The Flight vom Reason. The Age of Irrational I*“.

lich. Hier ist ein Forschungsthema weiterzuführen, das in den letzten Jahren an der Universität Halle bzw. am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung die Verwobenheiten zwischen Aufklärung und Esoterik zum Gegenstand hatte.⁹⁴

Es zeigt sich, dass die hier berührten Debatten auf das engste verwoben sind, dass freie Religion, Wissenschaft, radikal-demokratische politische Ansichten und Spiritismus um 1848 einen Knotenpunkt bilden, der die üblicherweise getrennt untersuchten und diskutierten Fäden miteinander verbindet. Religion soll hier sowohl dogmenkritisch als auch revolutionär als auch empirisch sein und lässt sich als eine programmatische Haltung mit wissenschaftlichem Anspruch beschreiben. Religionsgeschichtlich scheint mit Nees von Esenbeck dabei Folgendes von besonderem Gewicht zu sein: Nees, der den Spiritualismus vitalistisch interpretierte, entwarf vom vitalistischen Ansatz aus auch seine Theologie- und Kirchenkritik, vor allem aber seine positive Religionskonzeption. Dies wird anhand seiner zahlreichen Texte zum Christ- oder Deutschkatholizismus deutlich, die ein vernünftiges, philosophisches Christentum auf vitalistischer Grundlage markieren sollen, das einerseits frei von Staat, Staatskirche und Dogma sein, andererseits aber gesamtgesellschaftlich wirksam werden soll. Nees redet über Wissenschafts-, Religions- und Staatsreform, über Bildung und Gesundheit für alle, über Gleichberechtigung und moralische Verbrüderung der Menschheit.⁹⁵ Das sind Themen, die sich im Kanon spiritualistischer Philosophie, wie sie bei Davis (und auch bei Allan Kardec) proklamiert wird, befinden. Das sind Themen, die nicht erst mit dem Vormärz und auch nicht erst mit Hydesville 1848 einsetzen. Wenn Spiritismus und Spiritualismus dagegen ausschließlich als 1848er Klopferäuschwelle aus den USA, als Séancenmode konzeptionalisiert werden, wird damit gewissermaßen ein Neuanfang suggeriert, der weder für die USA (Davis war bereits vorher als Clairvoyant, als Hellscher aktiv und bekannt), noch für Deutschland wirklich in Anschlag gebracht werden kann. Auf diese Weise bleiben derartige Kontinuitäten nämlich ausgeblendet und das Thema wird von vornherein als anti-aufklärerisch und randständig apostrophiert, denn Spiritismus und Spiritualismus werden dadurch grundsätzlich als bloßes Tischrücken zum widerlegten Irrationalismus erklärt und von einem als aufgeklärt apostrophierten Religionsverständnis isoliert. Wenn Religionswissenschaft systematisch so klassifiziert, kann es sich bei den hier be-

94 Vgl. zu den Ergebnissen den von Monika Neugebauer-Wölk und Markus Meumann vorgelegten Bericht der Forschergruppe „Die Aufklärung im Bezugfeld neuzeitlicher Esoterik“, der auch die produzierte Literatur enthält: <http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/ergebnisse.pdf> (Abruf 18. November 2014).

95 Vgl. C.G. Nees von Esenbeck, *Das Leben in der Religion*, Rastenburg 1893.

rührten Themen nur um so etwas wie Esoterik handeln. Mit Bezug auf dieses Feld finden sich zwei antagonistische Grundpositionen: Die eine, weit verbreitete Position besteht darin, diese religions- und kulturgeschichtlich hoch relevanten Themen zu ignorieren, um einen „reinen“ Religionsbegriff davor zu bewahren. Die andere, um sich greifende Position versucht geradewegs das Gegenteil. Hier wird Esoterik zum eigentlichen Motor religions- und kulturgeschichtlicher Entwicklungen erklärt und als verbotenes oder ausgeschlossenes Anderes beschrieben. Dadurch entsteht Esoterik aber erst als zusammenhängendes Ganzes, das etablierter Form von Religion und Wissenschaft gegenüberstehen soll. Beide Positionen sind religionswissenschaftlich hoch problematisch, insofern sie heutige Vorentscheidungen auf die Religionsgeschichte übertragen. Sie sind in systematischer Hinsicht darüber hinaus äußerst folgenreich, denn die Ambivalenzen von Religion in ihrer Geschichte werden auf diese Weise systematisch an den Rand gedrängt und es wird ein ordentlich geglätteter Religionsbegriff etabliert. Das Beispiel Nees von Esenbeck steht für die Verschränkung des also nur vermeintlichen Antagonismus zwischen Spiritismus, Revolution, Religion und Wissenschaft.

Nees' Epigone Gregor Constantin Wittig versuchte über Jahrzehnte, das ihm von Nees aufgebene Vermächtnis zu erfüllen. Er übersetzte sukzessive diverse Texte von Davis und weiteren Autoren ins Deutsche. Und er bezog sich in diesem Zusammenhang immer wieder auf die Bewegungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Im Vorwort zu Davis' „Prinzipien der Natur“ etwa, bezieht er Davis auf die freireligiöse Bewegung und auf die rationalistische Theologie. Er schreibt also die rationalistische Theologie in Davis bzw. Davis in die rationalistische Theologie ein. Er verbindet die deutschkatholische Bewegung und die Lichtfreunde nicht nur mit David Friedrich Strauß, sondern auch mit der harmonischen Philosophie. Davis lese sich, so betont Wittig, als habe er Strauß' „Leben Jesu“ fortgeschrieben.⁹⁶ Die Lektüre der entsprechenden Passagen legt eine solche Einschätzung tatsächlich nahe.

3 Überlegungen

Wofür steht das Jahr 1848 also in religionsgeschichtlicher Hinsicht? Für den Beginn von etwas völlig Neuem, das auf Klopferäuschen basiert? Oder für einen Knoten-

⁹⁶ Vgl. G.C. Wittig, Vorwort des Uebersetzers, in: A.J. Davis, Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit, Bd. 1, Leipzig 1869, XLVII-LXV, bes. LX-LXI.

punkt verschiedener Debatten, die sich zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie, zwischen Materialismus und Spiritualismus, zwischen rationalistischer, freier Religion und Staatsreligion abspielen? Der „Seher von Poughkepsie“, wie Davis auch genannt wurde, wird von Nees, Wittig, Langsdorff und anderen als Anreger und Ideengeber rezipiert. Allerdings werden weder die vergleichsweise späte Rezeption der Schriften Davis' noch Hydesville 1848 als Ursprung des Spiritismus angesehen werden können. Man wird in beiden Fällen von Auslösern für öffentliche Debatten sprechen können. Im Falle der Welle von Hydesville geht es um populäre Phänomene. Im Falle Davis' geht es um eine zusammenhängende Lehre, die kosmologische, anthropologische, medizinische, religiöse und gesellschaftsreformerisch-soziale Ebenen verbinden soll. Der hier vorgestellte Nees ist in seinen politischen, religiösen wie wissenschaftlichen Verflechtungen ein Gradmesser für genau diese Überlagerung vermeintlich getrennter Debattenstränge in Deutschland. Auf diesem Wege werden Spiritismus und Spiritualismus nicht als US-amerikanische Importe zu beschreiben sein, die in Deutschland allenfalls eine (gewissermaßen uneigentliche) „Vorgeschichte“ hätten, sondern als Momente in der magnetistisch-vitalistischen Betrachtung und Behandlung von Mensch und Welt, von Krankheit und Heilung, Religion und Gesellschaft bzw. Politik.

1848 steht für Revolution, Turnerbewegung, Burschenschaftsbewegung, Spiritismus, Spiritualismus, Materialismus, Kommunismus, und für die freireligiöse Bewegung.⁹⁷ Die Gemengelage dieser Verflechtungen aufzusuchen, ist eine Aufgabe für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte, die genau an diesen Rändern interessiert ist, von denen aus die üblichen „Zentren“ der Betrachtung wie Revolution oder Wissenschaft – und davon getrennt auch Religion – gebildet werden. Moderne Religionsgeschichte ist somit die Bezeichnung eines Gegenstandsbereiches, der nicht aus den immer wieder konstatierten Mitten, sondern von den Rändern her aufzusuchen ist. Nees von Esenbeck kann als ein Beispiel dafür gelten, dass mit Kontinuitäten zu rechnen ist, die nicht nur in die meist so genannte „Vor-Geschichte“ des Spiritismus, die aus ausgegrenzten Namen wie Mesmer, Kerner oder gar Swedenborg besteht, sondern die in verschiedener Hinsicht in das 18. Jahrhundert und in aufklärerische Debatten zurückgeführt werden können, die sich um Religion, Philosophie, Politik, Natur und Wissenschaft bewegten.⁹⁸

97 In ähnlicher Weise äußert sich auch Webb, *Flucht* (s. Anm. 93), 54f., über das Jahr 1848, allerdings ohne weitergehende Bezüge auf deutsche Verhältnisse und Akteure.

98 Zu dieser „Vor-Geschichte“ des Spiritismus im Aufklärungsdiskurs des 18. Jahrhunderts vgl. F. Stengel, *Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten*, in: M. Neugebauer-Wölk/R. Geffarth/M. Meumann (Hg.), *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Berlin

Kulturwissenschaftlich orientierte Religionsgeschichtsschreibung wird derartigen Aushandlungsprozessen nachgehen und damit Verbindungslinien und Phänomene aufspüren, die dem einen oder anderen etablierten Geschichtsbild nicht entsprechen. Dabei wird sie im Zusammenhang des Spiritismus auf Themen stoßen, die uns immer wieder neu, geradezu revolutionär vorkommen: alternative Medizin, alternative Gesellschaftsmodelle, Emanzipation der Frauen, Anti-Sklaverei, Eintreten für Menschenrechte und die soziale Frage. Im Bereich der sogenannten Esoterik wird sie neben diesen heute meist positiv besetzten Themen aber auch entdecken, dass es esoterischen Rassismus ebenso gibt wie die Vorliebe Heinrich Himmlers für esoterischen Buddhismus.

4 Ausblicke

Einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionsgeschichte wird es nicht darum gehen, nur das zu untersuchen, was „produktiv“ gewesen sei oder sich „durchgesetzt“ habe.⁹⁹ Wenn man sich mit vermeintlich abständigem Material beschäftigt, das wie der Spiritualismus als Phänomen der Vergangenheit erscheint, dann kann man interessante Entdeckungen machen, die der üblichen Fortschritts-Rückschritts-Dichotomie so nicht entsprechen. Akteure wie Langsdorff, Wittig und Nees von Esenbeck sind im Hinblick auf das, was heute allgemein als fortschrittlich gilt, auch durchaus auf der positiven Seite zu verbuchen. Sie stehen eben nicht nur für den verbotenen, wahnsinnigen und falschen, vermeintlichen „Geisterglauben“ des Spiritismus oder Spiritualismus. Sie stehen auch für demokratische und egalitäre Optionen, für Frauenrechte, Bildung für alle, staatliche Gesundheitsfürsorge, für ganzheitliche medizinische Ansätze und vieles mehr. In religionsgeschichtlicher Perspektive wird verschiedentlich festgestellt, dass der Spiritismus erst durch die Popularisierung Kardecs in Brasilien als religionsgeschichtliche Größe relevant geworden sei.¹⁰⁰ In der Regel wird der Spiritismus dann so behandelt, dass er als ein für die europäische Religions- und Geistesgeschichte im Grunde gestriges Phänomen apostrophiert wird, das schon deswegen eigentlich obsolet sei, weil es als Betrug (*fraud* oder *humbuggery*) oder falscher

2013, 340–377; vgl. auch ders., *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2011.

⁹⁹ Vgl. D. Cyranka, *Esoterik als theologisches Argument? Christentum und Spiritismus bei Gottfried Gentzel*, in: M. Bergunder/D. Cyranka (Hg.), *Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*, Leipzig 2005, 98–118, bes. 107f. Anm. 46.

¹⁰⁰ Vgl. z.B. Gerlitz, *Spiritismus* (s. Anm. 26), 687.

Wahnsinn aus dem Diskurs ausgeschieden wird (Foucault). Es geht hier nicht um die Wahrheitsfrage oder gar darum, mithilfe von Experimenten Evidenz für oder gegen Grundannahmen des Spiritismus erzeugen. Es geht vielmehr darum, zu erkunden, ob die religionsgeschichtliche Rolle des Spiritismus sich wirklich sinnvoll auf Brasilien, den dortigen Kardecismus und Umbanda sowie Caodaismus in Vietnam reduzieren lässt, oder ob die hier gestellte Frage nach 1848 andere, weitere Linien und Knotenpunkte sichtbar macht, die sich seit längerer Zeit einer religionsgeschichtlichen und damit übrigens auch theologie- und kirchengeschichtlichen Vergessenheit erfreuen.

Wie ist demgegenüber nun aber über uns zeitgenössischen Spiritualismus und Spiritismus zu reden? Die höchst lebendigen spiritistischen Vereinigungen, Gruppen und Strömungen in Brasilien etwa, wo ein bekannter Fußballprofi immerhin den Namen Alan Kardec de Souza Pereira Júnior (geb. 1989) trägt, wären aus einer Fortschritts-Rückschritts-Perspektive bestenfalls gestrige Phänomene in einer Gesellschaft, die eben „noch nicht so weit“ ist. Sie wären damit aber letztlich als uneigentliche Phänomene apostrophiert, die man untersuchen und beschreiben, nicht aber wirklich ernst nehmen kann. Und genau dasselbe gilt für weite Teile dessen, was die Religionswissenschaft als Gegenstand interessiert: von den notwendigen Wundern als Bedingung für die Heiligsprechung zweier Päpste über Ahnenverehrung in indischen und anderen Kulturen bis zur Naturmedizin zwischen Natur und westlicher Großstadt.

Es wird in der Religionsgeschichte der Moderne wie in der heutigen Religionsgeschichte also mit Ambivalenzen zu rechnen sein. Das macht diese Religionsgeschichte interessant und weist auch auf unsere jeweils *eigenen* Ambivalenzen. Beide Perspektiven zu beachten – vermeintlich gestriges und vermeintlich heutiges, vermeintlich verdunkeltes und vermeintlich aufgeklärtes, vermeintlich rückschrittliches und vermeintlich fortschrittliches – betrachte ich als ein aufklärerisches akademisches Geschäft: Das Geschäft der Kritik.

Zusammenfassung

Der Beitrag beschreibt die Verwobenheiten von Revolution, Religion und Wissenschaft um 1848. Am Beispiel des „Sehers von Poughkepsie“ Andrew Jackson Davis (1826–1910), des Revolutionärs und Mediziners Georg von Langsdorff (1822–1921) und des Deutschkatholiken und Präsidenten der Akademie Leopoldina Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858) werden die üblichen Trennlinien zwischen diesen Feldern einer historischen Überprüfung unterzogen.

The paper describes the entanglement of revolution, religion and science around 1848. Using the examples of the „Seer of Poughkepsie“ Andrew Jackson Davis (1826–1910), the revolutionary and medic Georg von Langsdorff (1822–1921), and the German Catholic (Deutschkatholik) and President of the Academy Leopoldina Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858) the accustomed dividing lines between these fields undergo a historical review.