

Prof. Dr. Stefan Keppler
Freie Universität Berlin
Institut für Deutsche und Niederländische Philologie

Beispiel einer Hausarbeit

Das nachfolgende Beispiel einer vorzüglichen Hausarbeit entstammt meiner Lehrtätigkeit, ist also nicht konstruiert und daher gewiß nicht in jedem formalen und inhaltlichen Punkt unangreifbar. So rangiert der Seitenumfang für eine Arbeit des Grundstudiums gewiß am oberen Limit und die Gestaltung der Quellennachweise könnte sich auch ganz anders darstellen (beispielsweise mit Nachweis des leitenden Primärwerkes im Fließtext). Gleichwohl erfüllt das Beispiel hohe und nicht leicht zu erfüllende Ansprüche an äußere Korrektheit, sprachliche Gewandtheit und argumentative Differenziertheit.

Die persönlichen Angaben auf der Titelseite wurden zweckmäßig abgewandelt. Ich danke Herrn Patrick Mayer für die Überlassung der Vorlage.

Freie Universität Berlin

Institut für Deutsche und Niederländische Philologie

Proseminar: Klostergeschichten um 1800

Leitung: Dr. Stefan Keppler

Sommersemester 2005

Psychiatrie und Kloster in E. T. A. Hoffmanns
Die Elixiere des Teufels

Patrick Mayer

Hauptfach: Philosophie

Nebenfächer: Germanistik, Geschichte

(4. Fachsemester)

Beispielstraße 12a – 12205 Berlin

Tel. 030 – 00000000

p.mayer@gmx.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Die Entdeckungen des Unbewußten	3
2. Psychiatrie und Religion um 1800	4
2.1 Das Spannungsfeld: Barock – Aufklärung – Romantik	4
2.2 Neue Zeiten und neue Ideen: der Streit zwischen Gassner und Mesmer.....	5
2.3 Irrenhaus und Kloster – Institutionen im Wandel der Zeit	6
3. Psychiatrie und Kloster in E. T. A. Hoffmanns <i>Die Elixiere des Teufels</i>	8
3.1 Psychiatrie, Wahnsinn und E. T. A. Hoffmann	8
3.2 Der Riese und das blinde Tier	9
3.3 Der Mönch Medardus als duale Persönlichkeit	10
3.4 Parapsychologischer Doppelgänger oder psychologische Schizophrenie?	12
3.5 Angewandte Psychotherapie und die Rolle des Klosters	14
4. Schluß: Psychiatrie, Kloster und das Unbewußte	16
5. Bibliographie	17

1. Einleitung: Die Entdeckung des Unbewußten

„Bin ich dann noch ich selbst, Herr, du mein Gott? Ist ein so großer Unterschied doch zwischen mir und mir, allein im Augenblick, wenn ich zum Schlaf mich lege und vom Schlaf erwache!“¹ Diese Zeilen aus Augustinus' *Bekenntnisse* setzen sich mit dem Gegenstand auseinander, den man heute das ‚Unterbewußtsein‘ nennen würde. Augustinus beschäftigt hier bereits 400 n. Chr. die Frage, warum selbst nach seiner Bekehrung zum Christentum sein altes ‚heidnisches Ich‘ immer wieder in seinen Träumen zurückzukehren scheint. Dieses Phänomen läßt ihn nicht nur an der Einheit seines Bewußtseins zweifeln, sondern im Weiteren natürlich auch daran, ob er sich für sein altes ‚heidnisches Ich‘, das ja weiterhin unabhängig von seinem bewußten Ich zu existieren scheint, verantwortlich fühlen muß. Von diesen ersten bekannten Untersuchungen des Augustinus bis zur ersten vollständigen und systematischen Theorie des Unbewußten von Sigmund Freud vergingen circa 1500 Jahre.

Trotz dieser enormen Zeitspanne hält Henry F. Ellenberger *Die Entdeckung des Unbewußten* – in seinem gleichnamigen Buch – für eine konstante Entwicklung, deren Anfang er sogar weit in die Vorgeschichte der Menschheit legt.² Er vertritt die Theorie, daß die moderne dynamische Psychotherapie von der primitiven Heilkunst der Urvölker abstammt und daß „zwischen Exorzismus und Magnetismus, Magnetismus und Hypnotismus, Hypnotismus und den modernen dynamischen Schulen [der Psychiatrie, P.M.] eine ununterbrochene Kontinuität besteht.“³

Gegenstand dieser Hausarbeit wird es sein, einen Teil dieser konstanten Entwicklung, nämlich vom Ende des 18. Jahrhunderts bis heute, nachzuvollziehen. Ein besonderes Augenmerk wird hierbei auf die Rolle des Klosters gelegt, das nicht nur als Ort der ‚Irrenpflege‘, sondern auch als ‚Extremform menschlicher Existenz‘ immer wieder, und vor allem um 1800, mit der Frage nach ‚geistiger Gesundheit‘ in Verbindung gebracht worden ist. Alle diese Elemente, nämlich die ersten Ansätze einer modellhaften Psychiatrie, das Kloster als Ort des Extremen und Literatur als ‚Vorausahnerin‘ späterer wissenschaftlicher Entdeckungen, treffen in keinem anderen Werk so beispielhaft und zeitgeschichtlich bedeutend zusammen, wie in E. T. A. Hoffmanns *Die Elixiere des Teufels*. Zum Überblick wird zuerst in dieser Arbeit der Entwicklungsstand und die Auffassung von zeitgenössischer Psychiatrie und Religion um 1800 beschrieben, um dann im zweiten Teil die Manifestation all dieser Einflüsse als ‚Vorausahnung‘ einer geschlossenen und modellhaften Psychiatrie in Hoffmanns Werk *Die Elixiere des Teufels* aufzuzeigen. Abschließend wird diese Hausarbeit versuchen, die Funktion des Klosters bei der Entstehung der modernen dynamischen Psychiatrie durch und in der Literatur um 1800 herauszustellen.

1 Augustinus: *Bekenntnisse*. Düsseldorf, Köln 1958, S.255.

2 Vgl. Henri F. Ellenberger: *Die Entdeckung des Unbewußten*. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. 2. Aufl. Zürich 1996.

3 Ebd., S. 88.

2. Psychiatrie und Religion um 1800

Die Situation um 1800 ist nicht nur politisch, kulturell und religionsgeschichtlich von großer Bedeutung, sondern auch für die Entstehung der modernen Psychiatrie äußerst wichtig. Deswegen werden in dem folgendem Kapitel zuerst die allgemeinen geschichtlichen Hintergründe beleuchtet, um dann verstärkt auf die Psychiatrie in Verbindung mit der Rolle des Klosters in dieser Zeit einzugehen.

2.1 Neue Zeiten und neue Ideen: der Streit zwischen Gassner und Mesmer

Um 1775 kommt es zu einer öffentlichen Kontroverse, die in vielerlei Hinsicht für ihre Zeit als beispielhaft gesehen werden kann. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung stand zum einen der Exorzist und Wunderheiler Johann Joseph Gassner und zum anderen der Arzt und Aufklärer Franz Anton Mesmer. Der katholische Pfarrer Gassner teilte alle Formen von menschlichen Erkrankungen in natürliche und übernatürliche ein. Natürliche Krankheiten fielen für ihn in den Aufgabenbereich eines gewöhnlichen Arztes, wohingegen übernatürliche Krankheiten von ihm selbst durch Exorzismus behandelt wurden.⁴ Tatsächlich verschwanden die unheilbar geglaubten Symptome nach seinen Behandlungen meist auf wundersame Weise.

Für den aufgeklärten Arzt Mesmer war dies jedoch kein Wunder. Er führte nämlich selbst Behandlungen durch, die denen des Exorzismus ähnlich waren, nur erklärte er die wundersamen Heilerfolge nicht durch den Kampf zwischen Glauben und Dämonen oder gar dem Teufel, sondern auf ein von ihm entdecktes Phänomen, daß er selbst als ‚tierischen Magnetismus‘ bezeichnete. Nach Mesmers Ansicht ist das ganze Universum mit einer Art magnetischer Masse erfüllt, die er ‚Fluidum‘ nannte. Krankheiten entstehen nach dieser Theorie dadurch, daß dieses ‚Fluidum‘ ungleichmäßig im betroffenen Körper verteilt ist und somit zur erfolgreichen Heilung wieder richtig verteilt werden muß. Mesmer glaubte, daß er selbst, und auch der Exorzist Gassner, im Besitz körpereigener magnetischer Kräfte wäre, also einen ‚tierischen Magnetismus‘ besitzen würde, und meinte, damit in der Lage zu sein, die gleichmäßige Verteilung und damit die Gesundheit des Patienten wieder herzustellen.⁵

Die Behandlungsmethoden beider ‚Therapeuten‘ waren einander sehr ähnlich, vergleichbar erfolgreich und nach heutiger Auffassung natürlich wissenschaftlich unhaltbar. Trotzdem ging der Aufklärer Mesmer als Sieger aus diesem Streit hervor. Was diese Auseinandersetzung so beispielhaft macht, ist die Tatsache, daß sie den Sieg der Aufklärung über den Geist des Barock und den Sieg der Wissenschaft über die Theologie symbolisiert.⁶ Vor allen Dingen macht diese Kontroverse aber auch deutlich, daß es nicht nur genügt, die Kranken zu heilen, sondern „man muß sie mit den Methoden heilen, die die Allgemeinheit akzeptiert.“⁷ In dem neuen und veränderten Bewußtsein der Aufklärung

4 Vgl. ebd., S. 91f.

5 Vgl. ebd., S. 98ff.

6 Vgl. ebd., S. 263.

7 Ebd., S. 94f.

wurde also die theologische Methode Gassners aufgegeben und durch das vorgeblich wissenschaftliche System Mesmers ersetzt.

2.2 Das Spannungsfeld: Barock – Aufklärung – Romantik

Wie bereits angedeutet, war das Barock eine stark religiös geprägte Epoche. Sie zählt zu einer der „schlimmsten Perioden der Hexenverfolgung und des Glaubens an die Teufelsbesessenheit.“⁸ Erst die Aufklärung mit ihren Forderungen nach neuen, rationalen Erklärungsmustern beseitigte die Monopolstellung der Religion und machte neue Denkansätze möglich, wie man gut an der Auseinandersetzung zwischen Gassner und Mesmer sehen kann.

Die darauf folgende Periode der Romantik wird oft als Gegenbewegung zur Aufklärung verstanden.⁹ Denn obwohl die Aufklärung als ein großer kultureller und wissenschaftlicher Fortschritt gesehen werden kann, ist es trotzdem leicht nachvollziehbar, daß ihre zum Teil rigorosen Rationalisierungen und Verallgemeinerungen bei vielen Zeitgenossen langfristig auf Widerstand stoßen mußten. Die Folge davon war, daß in der Romantik wieder verstärkt intuitiv und individualistisch gedacht wurde. Im Mittelpunkt der Romantik stand die Natur, die beinahe religiös verehrt wurde und die man nicht rational, sondern intuitiv und fühlend zu verstehen versuchte.¹⁰ Der Grund dafür, daß man den Gefühlen den Vorzug vor dem Verstand gab, lag in der Auffassung, daß das Wunderbare allgegenwärtig sei. Allerdings kann es nur in einer tieferen Dimension hinter den oberflächlichen Erscheinungen wahrgenommen werden. „Man muß innere Augen haben, um diese zu sehen und zu erfassen.“¹¹

Diese ‚inneren Augen‘ sind es, die nun auch verstärkt den Blick in das Innere des Menschen richten. So entsteht in der Romantik ein großes Interesse an Träumen, Geisteskrankheiten, übernatürlichen Phänomenen und allgemein an allem ‚Irrationalen‘.¹² Dieses neu erwachte Interesse am Unbewußten ist der Grund dafür, daß man die Ursprünge der modernen Psychiatrie und Psychoanalyse vor allem in der Romantik sieht.¹³ Aus diesen und weiteren Gründen scheint es daher wesentlich plausibler, die Romantik nicht als eine Gegenbewegung zur Aufklärung, sondern eher als eine Kritik und deren Fortsetzung zu sehen. Denn es läßt sich nicht wirklich ein ‚Punkt Null‘ der Seelenerforschung, sondern eher eine kontinuierliche Entwicklung ausmachen, die ununterbrochen schon vor Barock, über die Aufklärung, zur Romantik und auch noch bis heute nachvollzogen werden kann.¹⁴

8 Ebd., S. 275.

9 Dazu Jeang-Yean Goak: Die Ich-Problematik in E. T. A. Hoffmanns *Die Elixiere des Teufels*. Eine psychoanalytische Untersuchung in Auseinandersetzung mit der deutschen idealistischen Philosophie. Frankfurt a. M. 2000, S. 48.

10 So Ellenberger, S. 282ff.

11 Goak, S. 109.

12 Vgl. Ellenberger, S. 283.

13 Aufschlußreich dazu Uwe H. Peters: Morbide Theorien zur seelischen Gesundheit. Einige romantische Wurzeln der gegenwärtigen Psychiatrie bei E.T.A. Hoffmann. In: Romantik – eine Lebenskräftige Krankheit: Ihre literarische Nachwirkungen in der Moderne. Hrsg. v. Erika Tunner. Amsterdam, Atlanta 1991, S. 5-35.

14 Vgl. Georg Reuchlein: Bürgerliche Gesellschaft, Psychiatrie und Literatur. Zur Entwicklung der

2.3 Irrenhaus und Kloster – Institutionen im Wandel der Zeit

So wie sich die Gesellschaft selbst verändert, so verändert sich auch ihre Einstellung zum Thema ‚Geisteskrankheit‘. Vor der Aufklärung wurde dieser Ausdruck überhaupt nicht benutzt, da Geisteskrankheiten nicht als Krankheiten im herkömmlichen Sinn verstanden wurden.¹⁵ Daher wurden ‚Irre‘ und ‚Wahnsinnige‘ meist einfach nur angekettet, eingesperrt oder sogar umgebracht, einzig mit dem Ziel, die Öffentlichkeit vor ihnen zu schützen. Bestenfalls kamen sie in sogenannte ‚Tollhäuser‘, zusammen mit Kriminellen, Bettlern, Landstreichern und politisch Unliebsamen, die als ‚Zucht-, Korrekptions- und Arbeitshäuser‘ dienten und hohe Sterberaten zu verzeichnen hatten.¹⁶

Erst mit der Aufklärung wurden Geisteskrankheiten schließlich als ‚heilbare Verletzungen‘ wahrgenommen, was den Umgang mit ‚Wahnsinnigen‘ entscheidend veränderte.¹⁷ ‚Wahnsinnige‘ wurden nun separat verwahrt, liberaler behandelt und es wurden auch die ersten Heilversuche mit ihnen unternommen. Allerdings waren die ersten entwickelten Heilmethoden oft grausam und fast mit Foltermethoden zu vergleichen, was vor allen Dingen die anfängliche Hilflosigkeit im Umgang mit Geisteskrankheiten widerspiegelt.¹⁸ Einen entscheidenden Beitrag zur Behandlung von psychischen Krankheiten leisteten hier die Klöster. Vor allem „den katholischen Klöstern und Ordenskongregationen wird ein traditionelles Engagement in der Irrenpflege zugeschrieben“, daß „jedoch nicht in einer breit angelegten Fürsorge der Klöster für Geistesgestörte“ besteht, sondern in der „Übertragung monastischer Lebensformen“, wie Gehorsam, Armut und Keuschheit, „auf die Irrenpflege“.¹⁹ Das Kloster und das monastische Leben selbst wurden also als eine Art Heilmittel gesehen und auch eingesetzt. Jedoch war Irrenpflege in den meisten Klöstern vor der Säkularisation eher die Ausnahme. Wenn beispielsweise ein Klosterangehöriger wahnsinnig wurde, sah er „sich in manchen Orden zunächst einmal der Teufelsaustreibung ausgesetzt. Blieb diese erfolglos, verschwanden die Geistesgestörten in verborgenen Keller- und Kerkerräumen.“²⁰ Es läßt sich sogar die Tendenz feststellen, daß geistesranke Klosterangehörige nach Möglichkeit außerhalb des Klosters untergebracht wurden. Dementsprechend fanden natürlich auch weltliche Geistesranke nur in selten Fällen Aufnahme innerhalb von Klostermauern.²¹

Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts läßt sich hier ein entscheidender Wandel feststellen, denn „die Säkularisation führte dazu, daß in leerstehende Klostergebäuden erste Heil- und Pflegeanstalten eingerichtet werden konnten, in denen Geistesranke nach den neuen Erkenntnissen der Psychiatrie untergebracht, gepflegt und therapiert werden konnten.“²² Diese Verbindung also, aus klösterlicher

Wahnsinnsthematik in der deutschen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. München 1986, S. 223.

15 Interessant dazu Rüdiger Nolte: Pietas und Pauperes. Klösterliche Armen-, Kranken-, und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Köln 1996, S. 152.

16 Ebd., S. 152f.

17 Ellenberger, S. 279.

18 Nolte, S. 205f.

19 Ebd., S. 154.

20 Ebd., S. 156.

21 Ebd., S. 154ff u. S. 142.

22 Ebd., S. 219.

Infrastruktur, neuen psychiatrischen Ansätzen und der Übernahme monastischer Lebensweise als Therapiemittel, kann als Wegbereiter für die Entwicklung der modernen Psychiatrie gesehen werden.²³

Aber neben der Vorstellung des Klosterlebens als Heilmittel und Therapieform läßt sich in vielen zeitgenössischen Quellen um 1800 auch eine sehr ambivalente und kritische Auffassung feststellen. So zum Beispiel in Christian Heinrich Spieß' zeitgeschichtlichen Werk *Die Biographien der Wahnsinnigen* aus dem Jahr 1796. In der dort aufgeführten Geschichte „Das schöne irre Judenmädchen“²⁴ ist das Kloster für die Jüdin Esther, nachdem sie glaubt, ihre große Liebe verloren zu haben, zunächst ein Zufluchtsort. Sie konvertiert zum katholischen Glauben, tritt in ein Kloster ein und lebt dort „fromm und heilig, kein Gedanke an die Welt und ihre Freuden störte sie in ihrer Einsamkeit, sie suchte Ruhe im Kloster, Trost im eifrigen Gebete und glaubte beides wirklich gefunden zu haben.“²⁵ Als jedoch eines Tages ihre große Liebe zurückkehrt und Esther aus dem Kloster austreten will, versucht man dies mit allen Mitteln zu verhindern, da die Äbtissin fürchtet, das Vermögen, das Esther in das Kloster mitgebracht hat, zu verlieren. Im Folgenden wird das Kloster als Ort der Unterdrückung und des Schreckens dargestellt.

Ein ähnlich negatives Bild zeichnet Johann Georg Zimmermann in seinem Werk *Über die Einsamkeit* aus den Jahren 1784-85. In dieser monumentalen, vierbändigen Abhandlung über die verschiedenen Formen der Einsamkeit, thematisiert er auch die monastische Lebensweise. Hierzu schreibt Wagner-Egelhaaf zusammenfassend: „Das Mönchsunwesen – und Mönche sind ihrer Etymologie nach ‚Einsame‘ – hat, so weiß Zimmermann, seine Ursprünge in Ägypten, Indien, Persien, Korea. In diesen Ländern ist der Aberglaube zuhause, der sich in der mönchischen Einsamkeit, das heißt ohne Korrektiv von außen, so richtig entfalten kann. Aber auch die Melancholie, so erfährt man, steht in einem engen Wechselverhältnis mit der Einsamkeit [...].“²⁶ Die Melancholie begünstigt wiederum die Einbildungskraft, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts so gut wie immer mit dem Makel der geistigen Verwirrung behaftet ist, denn „[v]erantwortlich für die Wirkungsweise der Einbildungskraft ist eine Schwäche der Vernunft.“²⁷

Solche zeitgenössischen Vorstellungen und Theorien lassen das Kloster weniger als Heilmittel und ‚therapeutische Einrichtung‘ erscheinen, sondern eher als einen Ort der Unnatürlichkeit und der Krankheit. Tatsächlich ist es so, daß man Klöstern in der Aufklärung äußerst mißtrauisch und kritisch begegnete. Man hielt sie zum Beispiel nicht dafür geeignet, Seelsorge zu betreiben und forderte auch, daß ihnen die Befugnis zum Schulwesen entzogen wird“²⁸ Es gibt in dieser Zeit zahlreiche Schriften, die die Klöster verunglimpfen und Mönche zum Beispiel mit Ungeziefer gleichsetzen.²⁹ Auch das monastische Leben wird großer Kritik ausgesetzt: Novizen würden praktisch

23 Vgl. ebd., S. 221.

24 Christian H. Spieß: *Biographien der Wahnsinnigen*. Neuwied 1976, S.130-181.

25 Ebd., S. 149.

26 Martina Wagner-Egelhaaf: Unheilbare Phantasie und heillose Vernunft. Johann Georg Zimmermann, *Über die Einsamkeit*. In: *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. Hrsg. v. Aleida und Jan Assmann. München 2000, S. 265-279. S. 270.

27 Ebd., S. 271.

28 Hans-Wolf Jäger: Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung. In: *Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hrsg. v. Harm Klueting. Hamburg 1993, S. 192-207, hier S. 193.

29 Ebd., S. 196.

wie Leibeigene behandelt und müßten oft unfreiwillig ins Kloster eintreten. Schließlich eingetreten, seien sie schlimmen körperlichen Züchtigungen ausgesetzt und würden gezwungen, „sinn-, herz- und verstandestötende Übungen“ auszuführen.³⁰ Erklärt werden diese und zahlreiche andere Mißstände durch die widernatürlichen Vorschriften, denen das Mönchsleben folgt.

Umso erstaunlicher ist es, daß sich diese krasse Mönchskritik 1796, in Wilhelm H. Wackenroders und Ludwig Tiecks *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, ins genaue Gegenteil verkehrt. In diesem Werk, das auch den Beginn der Frühromantik einläutet, wird der Mönch vom Anti-Vorbild der Aufklärung auf einmal zum Vorbild und Ideal einer neuen ‚Kunstreligion‘ der Romantik erhoben.³¹ Diese Transformation macht ein weiteres Mal deutlich, wie gegensätzlich die Ausprägungen der verschiedenen geistigen Strömungen um 1800 waren.

3. Psychiatrie und Kloster in E. T. A. Hoffmanns *Die Elixiere des Teufels*

3.1 Psychiatrie, Wahnsinn und E. T. A. Hoffmann

Vor der eigentlichen Untersuchung von *Die Elixiere des Teufels* ist es angebracht, einen kurzen Blick auf E. T. A. Hoffmann selbst zu werfen. Wie bereits erwähnt, ist sein 1816 vollständig erschienenes Werk nicht nur beispielhaft für seine Zeit, sondern zudem noch wegweisend auf dem Gebiet der Psychiatrie. „Er [Hoffmann, P.M.] antizipierte vieles über die Gesetzmäßigkeiten menschlicher Seele, was die Psychoanalyse erst später herausgefunden hat.“³² Es fragt sich also, wie Hoffmann sich dieses Wissen aneignen konnte und warum er sich zudem immer wieder vom ‚Unheimlichen‘, zum Beispiel in Form des Wahnsinns oder des Doppelgängermotivs, angezogen fühlte.

Der Psychoanalytiker Otto Rank beantwortete diese Frage mit der Behauptung, daß „er an Halluzinationen, Wahnideen und Zwangsvorstellungen litt, die er in seinen Dichtungen darzustellen liebte.“³³ Dieses Bild entspricht auch der Auffassung vieler Zeitgenossen Hoffmanns, darunter auch Goethe, die ihn als Wahnsinnigen betrachteten, seine Literatur als krank bezeichneten und sogar davon überzeugt waren, daß sie den Leser mit ihrem Wahnsinn anstecken konnte.³⁴

Nach heutiger Sicht ergibt sich jedoch ein anderes Bild: E. T. A. Hoffmann hatte ganz allgemein ein großes Interesse an der menschlichen Seele. Man kann nachweisen, daß er sich gut mit der Psychiatrie seiner Zeit auskannte. Er schrieb zum Beispiel psychologische Gutachten und hatte Kontakt zu bedeutenden ‚Seelenforschern‘ seiner Zeit.³⁵ Außerdem war er ein großer Anhänger von Mesmers ‚tierischem Magnetismus‘: „[...] bei E. T. A. Hoffmann findet man die mesmerschen Begriffe und Vorstellungen nahezu auf jeder Seite erwähnt oder eingeflochten oder es wird darauf

30 Ebd., S. 202.

31 Ebd., S. 207.

32 Goak, S. 12.

33 Otto Rank: *Der Doppelgänger. Eine Psychoanalytische Studie*. Leipzig, Wien, Zürich 1925, S. 50.

34 Vgl. Peters, S. 13f.

35 Peters, S. 7.

angespielt.“³⁶ Er war fasziniert vom ‚Wahnsinn‘ und hatte wohl auch große Angst davor selbst wahnsinnig zu werden, war aber niemals ernsthaft in Gefahr, wirklich geisteskrank zu werden.³⁷ Nach all diesen Erkenntnissen scheint es also so, daß Hoffmann selbst wohl kein ‚Wahnsinniger‘, sondern eher ein ‚Seelenforscher‘ war, der sich in seiner Dichtung mit dem ‚Wahnsinn‘ als Grenzphänomen der menschlichen Seele auseinandersetzte.

3.2 Der Riese und das blinde Tier

Eine der Stellen in *Die Elixiere des Teufels*, die sich am offensichtlichsten mit der Psyche des Menschen beschäftigen, ist die, in der der Papst dem Mönchen Medardus seine Ansicht über die Ursache von Sünde und Tugend erklärt: „[...] ,der ewige Geist schuf einen Riesen, der jenes blinde Tier, das in uns wütet, zu bändigen und in Fesseln zu schlagen vermag. Bewußtsein heißt der Riese, aus dessen Kampf mit dem Tier sich die Spontaneität erzeugt. Des Riesen Sieg ist die Tugend, der Sieg des Tieres die Sünde.“³⁸ Diese Metapher wird kurz danach in ähnlicher Form wieder aufgegriffen. Diesmal allerdings vom ‚Narren‘ Schönfeld in Form eines Puppenspiels, das den biblischen Kampf zwischen David und Goliath erzählt.³⁹ Der Riese Goliath, der wiederum das Bewußtsein bzw. die Vernunft symbolisiert, wird hier allerdings „mit einem ungeheuern Kopfe“⁴⁰ und mit im Verhältnis dazu lächerlich kleinen Ärmchen und Beinchen dargestellt, also als im wahrsten Sinne des Wortes ‚kopflastig‘. Sein Gegner ist in dieser parodistischen Variante Schönfelds auch kein ‚blindes Tier‘, sondern ein kleiner, flinker und listiger David, der den mächtigen Riesen nur mit Hilfe seiner Schleuder und einem Kiesel mit einem einzigen Schuß außer Kraft setzt.

Bei dem Vergleich beider Darstellungen fällt auf, daß die Psyche des Menschen beides Mal dual aufgeteilt ist, nämlich in den bewußten Teil der Vernunft und einen, je nach Darstellung, entweder tierischen, wilden oder unberechenbaren, hinterlistigen Teil, der dazu in der Lage ist, die Vernunft, und damit auch den bewußten und willentlichen Teil des Menschen zu überwältigen oder außer Kraft zu setzen. Als wesentlichster Unterschied fällt allerdings auf, daß sich das ‚blinde Tier‘ in der einen Darstellung zwar als wild und kraftvoll, jedoch auch als berechenbar und eben ‚blind‘ erweist, während der kleine David, so harmlos er auch wirkt, durch seine Unberechenbarkeit, für die Vernunft und somit für den freien Willen als die weitaus größere Bedrohung erscheint. Es fragt sich nun, ob sich diese duale Vorstellung der menschlichen Seele, die Hoffmann hier diskutiert, auch anderswo in *Die Elixiere des Teufels* gefunden werden kann und ob sie die Rätsel des Unbewußten verständlich macht.

36 Ebd., S. 10.

37 Vgl. Ebd., S. 13.

38 E. T. A. Hoffmann: *Die Elixiere des Teufels*. Frankfurt a. M. 1978, S. 296.

39 Vgl. Ebd., S. 298f.

40 Ebd., S. 298.

3.3 Der Mönch Medardus als duale Persönlichkeit

Dualismen und die Idee vom überall auffindbaren Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Kräften sind ein typisches Denkmuster in der Romantik.⁴¹ Wie bereits erwähnt, lassen sich solche Darstellungen auch in *Die Elixiere des Teufels* finden. Diese dualistische Idee treibt Hoffmann psychologisch sogar an die Spitze, indem er sich die Frage stellt: „Was geschieht, wenn der Heilige und der Verbrecher eine und dieselbe Person sind? Das ist ein psychologisches Experiment. [...] Denn auf die Frage, wie das Heilige und das Verbrechen in einer Person gleichzeitig wohnen können, hat die offizielle Psychologie der Zeit keine Antwort.“⁴² Wie bereits erwähnt, gelingt es erst Freud, ein System zu entwickeln, daß diese scheinbaren Widersprüche erklären kann. Deswegen scheint es auch sinnvoll, die von ihm entwickelte Psychoanalyse in die folgende Untersuchung über Medardus' Persönlichkeit mit einzubeziehen.

Die Kindheit und Jugend des Mönchen Medardus wird als überaus harmonievoll und fast himmlisch beschrieben: „Wie umfängt mich noch wie ein seliger Traum die Erinnerung an jene glückliche Jugendzeit!“⁴³ Er lernt, diese positiven Gefühle mit dem Kloster zu verknüpfen, zum Einen da seine Mutter mit ihm noch anderthalb Jahre nach seiner Geburt und dem Tod seines Vaters in dem Kloster bleibt, „wo ihrem tiefsten Schmerz gnadenreicher Trost zuteil wurde [...]“⁴⁴, zum Anderen auch, weil die Äbtissin dieses Klosters eine wesentliche Rolle in Medardus' Leben spielt. Denn die beiden wichtigsten Personen in Medardus' Kindheit sind seine Mutter und jene Äbtissin. Beide stellen für ihn gewissermaßen Mutterfiguren dar: „Meine Mutter liebte ich über alles, aber die Fürstin [des Klosters, P.M.] verehrte ich wie eine Heilige, und es war ein feierlicher Tag für mich, wenn ich sie sehen durfte.“⁴⁵

Diese starke emotionale Bindung an seine beiden Vorbilds- und Bezugspersonen führt dazu, daß Medardus, um von ihnen Liebe und Anerkennung zu bekommen, stets versucht, deren Erwartungen zu erfüllen. Das führt wiederum dazu, daß er ihre moralischen Anforderungen verinnerlicht und dadurch ein sehr strenges ‚Über-Ich‘ als Moral-Instanz heranbildet.⁴⁶ Wenn es ihm nicht gelingt, diese hohen moralischen Gebote einzuhalten, hat er mit großen Schuldgefühlen zu kämpfen, da in ihm automatisch der Eindruck entsteht, er hätte ‚seine Mütter‘ enttäuscht. Um also diesen Erwartungen des ‚Über-Ich‘ gerecht zu werden, lernt Medardus bald, sein entgegengesetztes, triebhaftes ‚Es‘ zu verdrängen, was natürlich zu Konflikten führt.

Ein solcher Konflikt entsteht bei seiner ersten bewußten sexuellen Erfahrung, als er zufällig die entblößte Brust der Schwester des Konzertmeisters sieht.⁴⁷ Hier kommen die Auswirkungen dieser Verdrängung zum ersten Mal zum Vorschein. Die neuartigen sexuellen Gefühle lösen bei ihm Angst

41 Vgl. Ellenberger, S. 284.

42 Peter von Matt: Der Roman im Fieberzustand. E. T. A. Hoffmanns *Elixiere des Teufels*. In: Das Schicksal der Phantasie. Studien zur deutschen Literatur. Hrsg. v. Peter von Matt. München, Wien 1994, S. 122-133, hier S. 130.

43 Hoffmann, S. 16.

44 Ebd., S. 12.

45 Ebd., S. 17.

46 Dazu ausführlich Goak, S. 65-68.

47 Vgl. Hoffmann, S. 24f.

aus, da er fürchtet, daß sein ‚Ich‘ den Anforderungen des ‚Über-Ich‘ nicht länger gerecht werden kann.⁴⁸ Aber anstatt sich mit diesen neuen Empfindungen auseinanderzusetzen, verdrängt er diese erneut unter dem Vorwand der Frömmigkeit: „Fromm genug war ich, um später das Ganze für eine böse Anfechtung des Teufels zu halten [...]“⁴⁹ Dieses Zitat macht auch deutlich, in welche krassen Gegensätze Medardus‘ Welt eingeteilt ist. Auch hier läßt sich ein Dualismus ausmachen: Auf der einen Seite das Böse, Teuflische, Sinnliche und Irdische, daß durch das ‚Es‘ repräsentiert wird, auf der anderen Seite das Gute, Heilige und Himmlische, daß das ‚Über-Ich‘ darstellt und in den beiden Mutterfiguren das lebendige Ideal findet. Das ‚Ich‘, also das eigentliche Bewußtsein, steht zwischen diesen beiden Kräften und ist damit großen Spannungen und Konflikten ausgesetzt.⁵⁰

Als Medardus sich schließlich dazu entscheidet, ins Kloster einzutreten, gibt er folgende Gründe dafür an: „[...] so fühlte ich mich doch in jeder Gesellschaft, und vorzüglich wenn Frauenzimmer zugegen waren, auf unangenehme Weise befangen, und dies sowie überhaupt der Hang zum kontemplativen Leben schien meinem inneren Beruf zum Kloster zu entscheiden.“⁵¹ Diese Gründe wirken allerdings mehr wie ein Vorwand als wie eine wohl überlegte Entscheidung. Zum einen scheint es, daß Medardus vor Frauen und damit natürlich vor seiner eigenen verdrängten Sexualität flieht,⁵² zum anderen versucht er sicherlich auch, zurück in seine Kindheit zu fliehen, die er eng mit dem Kloster verbunden sieht und deren positive Gefühle er sich bewahren will.

Nachdem Medardus schließlich ins Kloster eingetreten ist, verwendet er viel Ehrgeiz darauf, seine Begabung für das Predigen zu perfektionieren. Er „kompensiert die Verdrängung der Sexualität mit der Anerkennung der Menge, die er durch seine Predigen bekommt.“⁵³ Das funktioniert anfangs auch. Als aber eines Tages die mysteriöse Figur des Malers während einer seiner berühmten und beliebten Predigen auftaucht, scheint das erste Mal der Wahnsinn aus Medardus zu sprechen: „Ha Verruchter! hebe dich weg! – hebe dich weg – denn ich bin es selbst! – ich bin der heilige Antonius!“⁵⁴ Der Maler, der ebenfalls als Repräsentant des ‚Über-Ich‘ gesehen werden kann, erinnert Medardus an seine niederen Beweggründe zum Predigen und erzeugt damit bei Medardus große Schuldgefühle. In dieser Streßsituation bricht aus ihm schließlich sein unbewußter Wunsch hervor, selbst ein Heiliger zu sein.⁵⁵

Nach diesem Schockerlebnis ist Medardus mehrere Wochen „siech und krank“⁵⁶ und auch nachher noch niedergeschlagen. Er hat auf einmal die Möglichkeit der Abfuhr seiner verdrängten sexuellen Energie verloren und fühlt sich zu seinen alten Problemen zurückgeworfen. Diese versucht er nun mit dem ‚Elixier‘ zu lösen. Die Reliquie, die sich einst im Besitz des heiligen Antonius befunden haben soll, kann als Symbol des Sündenfalls von Medardus gesehen werden. In seiner Hilflosigkeit trinkt er das ‚Teufelselixier‘ und begeht damit den Tabu-Bruch, mit dem er sich

48 Vgl. Goak, S. 77.

49 Hoffmann, S. 25.

50 Vgl. Goak, S. 76f.

51 Hoffmann, S. 24.

52 So Goak, S. 103.

53 Ebd., S. 78.

54 Hoffmann, S. 39.

55 Vgl. Goak, S. 74.

56 Hoffmann, S. 39.

endgültig den dämonischen Mächten ergibt.

Als ihm dann das schöne Mädchen Aurelie im Beichtstuhl ihre Liebe zu ihm gesteht, bekommt sein verdrängter Sexualtrieb schließlich ein ‚Objekt‘, auf das er sich richten kann. Er verliebt sich also ebenfalls in sie, kann aber diese Liebe, die natürlich gegen seine Moralvorstellungen verstößt, nur dadurch mit seinem ‚Über-Ich‘ vereinbaren, daß er Aurelie zur Heiligen idealisiert und damit gewissermaßen selbst dem ‚Über-Ich‘ zuordnet: „Ein Altar in unserer Kirche war der heiligen Rosalia geweiht und ihr herrliches Bild in dem Moment gemalt, als sie den Märtyrertod erleidet. – Es war meine Geliebte, ich erkannte sie [...]“⁵⁷

Dieses Zitat deutet bereits an, daß auch Medardus‘ Liebe zu Aurelie gespalten ist, denn: „Für ihn sind himmlische (idealisierte) Liebe und irdische (sinnliche) Liebe wegen der negativen Einstellung zur Sexualität getrennt.“⁵⁸ Es ist bereits jetzt vorherzusehen, daß die Liebesbeziehung zu Aurelie wiederum zu neuen psychischen Konflikten führt, da Medardus mit seiner negativen Einstellung zur Sexualität nicht dazu in der Lage ist, eine normale Liebesbeziehung zu führen. Es zeigt sich also, daß das Modell der menschlichen Psyche, das Hoffmann in *Die Elixiere des Teufels* entwirft, stark dualistisch aufgebaut ist. Diese ‚Zerrissenheit‘ erfährt bei E. T. A. Hoffmann die wahrscheinlich größtmögliche Steigerung im ‚Doppelgängermotiv‘.

3.4 Parapsychologischer Doppelgänger oder psychologische Schizophrenie?

Auf dem Weg nach Rom fühlt sich Medardus für den Tod des Grafen Viktorin verantwortlich. Er fühlt sich sogar als Mörder, und das, obwohl er versucht hatte, ihn vor seinen Sturz in den ‚Teufelsgrund‘ zu bewahren. Dieses Schuldgefühl scheint daher zu kommen, daß Medardus die Identität des Grafen übernimmt und sich daher wie ein Mörder vorkommt:⁵⁹ „Der innere unwiderstehliche Drang in mir, wie es jenes Verhängnis zu wollen schien, die Rolle des Grafen fortzuspielen, überwog jeden Zweifel und übertäubte die innere Stimme, welche mich des Mordes und des frechen Frevels bezieh.“⁶⁰ Er macht sich jedoch nicht nur die Identität des Grafen zunutze, sondern mit diesem Ereignis beginnt auch Medardus‘ Persönlichkeitsauflösung:⁶¹ „Ich konnte mich selbst nicht wiederfinden!“⁶² Er schiebt unbewußt sein bisheriges verhaßtes ‚Ich‘ zur Seite, um alle unangenehmen Erinnerungen und Konflikte besser verdrängen zu können: „[...] auf wunderbare Weise glaubte ich nun wirklich Viktorin zu sein [...]“⁶³ Neben dieser Persönlichkeitsauflösung läßt sich auch eine Bewußtseinsspaltung bei Medardus feststellen: „Ich bin das, was ich scheine, und scheine das nicht, was ich bin, mir selbst ein unerklärliches Rätsel, bin ich entzweit mit meinem Ich!“⁶⁴

Durch seine neue Identität kann Medardus in der darauffolgenden Zeit ungehindert seinen

57 Ebd., S. 49.

58 Goak, S. 80f.

59 Vgl. Ebd., S. 90.

60 Hoffmann, S. 56.

61 Vgl. Goak, S. 90f.

62 Hoffmann, S. 70.

63 Ebd., S. 71.

64 Ebd., S. 70.

triebhaften Wünschen nachgehen, ohne sich dafür in irgendeiner Weise verantwortlich fühlen zu müssen. Nachdem er schließlich Hermogen und Euphemie ermordet hat und Aurelie, das Objekt seiner Begierde, nicht in seine Gewalt bekommen konnte, unterliegt er erneut dem Wahnsinn: „Aber – des gräßlichen Anblicks! – vor mir! – vor mir stand Viktorins blutige Gestalt, nicht ich, er hatte die Worte gesprochen. – Das Entsetzen sträubte mir die Haar, ich stürzte in wahnsinniger Angst heraus, durch den Park!“⁶⁵ In diesem Moment wird er wieder der alte Medardus und sieht seine zweite Identität das erste Mal von sich getrennt, wodurch ihm seine Tat erst bewußt wird. An dieser Stelle, die man bereits als erstes Aufflackern des Doppelgängers sehen kann, wird deutlich, welche Funktion dieser übernimmt. Der Doppelgänger kann die unterdrückten Wünsche von Medardus wahr machen,⁶⁶ wobei Medardus zugleich die Verantwortung für seine Verbrechen auf ihn abschieben kann, was eine Entlastung des eigentlichen ‚Ichs‘ bedeutet.⁶⁷

Rank schreibt hierzu zusammenfassend: „Als auffälligstes Symptom dieser Gestaltung [des Doppelgängers, P.M.] erscheint ein mächtiges Schuldbewußtsein, das den Helden nötigt, für gewisse Handlungen seines Ich die Verantwortung nicht mehr auf sich zu nehmen, sondern einem anderen Ich, einem Doppelgänger, aufzubürden, der entweder im Teufel selbst personifiziert ist oder durch Teufelsverschreibung geschaffen wird.“⁶⁸ Seltsamerweise herrscht aber zwischen dem eigentlichen ‚Ich‘ und dem Doppelgänger eine Konkurrenzsituation. So der Doppelgänger zum Beispiel zu Medardus: „[...] nun wollen wir auf das Dach steigen und ringen miteinander, und wer den andern herabstößt, ist König und darf Blut trinken.“⁶⁹ Dieses Zitat „weist darauf hin, daß einer von beiden in diesem Kampf Sieger bleiben muß, damit die gespaltene Persönlichkeit wieder eins werden kann.“⁷⁰

Ein weiterer Aspekt der Feindschaft zwischen den beiden Persönlichkeiten ist der, daß der Doppelgänger auch „der Rivale seines Urbildes in allem und jedem, in erster Linie aber in der Liebe zum Weibe“⁷¹ ist. Trotz dieser rationalen psychologischen Erklärungsversuche lassen sich dennoch zahlreiche eindeutig parapsychologische und übernatürliche Begebenheiten in *Die Elixiere des Teufels* feststellen. Hoffmann läßt den Leser über die wahre Natur der Ereignisse meist im Unklaren: „Zum Beispiel kann man die Wirkung der Elixiere einerseits deuten als eine satanische Macht, andererseits als aus dem Glauben von Medardus an die heilende Funktion der Elixiere entspringend.“⁷² Der Leser fühlt sich während der ganzen Geschichte, wie Peter von Matt feststellt, in eine Art ‚Fieberzustand‘ versetzt, „wo der Unterschied zwischen Traum und Wachen, zwischen Phantasie und Wirklichkeit aufgehoben ist.“⁷³ E. T. A. Hoffmann verwendet diesen Zustand absichtlich, da es der Dichtung dort möglich ist ihre „verbindliche Aussage über die Gestalt der Welt, über ihre doppelte Struktur als Sichtbares und Unsichtbares im Äußeren, als Bewußtes und Unbewußtes im Inneren“⁷⁴ zu formulieren.

65 Ebd., S. 93.

66 Vgl. Goak, S. 92.

67 Weitere Belege ebd., S. 91.

68 Rank, S. 104.

69 Hoffmann, S. 217.

70 Goak, S. 92.

71 Rank, S. 103.

72 Goak, S. 111.

73 Matt, S. 130f.

74 Ebd., S. 131.

Mit diesen intuitiven Mitteln ist es E. T. A. Hoffmann bereits um 1800, also lange vor der Wissenschaft, gelungen, „eine dynamische Psychiatrie in ihrem heutigen Sinn“⁷⁵ zu entwerfen. Dazu schreibt auch Matt: „Was Hoffmann erzählend entwirft, ist ein revolutionäres Konzept vom Menschen als einem Wesen mit doppelten, ja mehrfach geschichtetem Bewußtsein, einem Wesen mit mehreren Willensinstanzen, die alle ineinander und gegeneinander wirken, so sehr, daß das Ich – der Ort, wo einer sich selbst angeblich ganz besitzt – darüber zu einer armen und hilflosen Größe wird.“⁷⁶

3.5 Angewandte Psychotherapie und die Rolle des Klosters

Wie bereits im Kapitel 2.3 gezeigt, ist die Klostersauffassung um 1800 sehr wechselseitig. Dieser Umstand und die wichtige Funktion des Klosters für die Psychiatrie, lassen sich auch in *Die Elixiere des Teufels* auffinden. Wie in 3.3 erwähnt, war das Kloster für Medardus' Mutter ein Ort an der ihr „Trost zu teil wurde“.⁷⁷ Bei Medardus kann es jedoch auch als Teil seines Übels gesehen werden, denn das Kloster dient ihm vorrangig als Schutzraum und Versteck, in dem seine unterdrückten Triebe erst richtig zu gären anfangen. Ein Teil der in 2.3 gezeigten aufklärerischen Klosterkritik ist also sicherlich gerechtfertigt.

Zum anderen ist das Kloster für Medardus allerdings auch ein Ort, wo er immer wieder Unterschlupf findet, wo man ihm meist Verständnis und Geduld entgegenbringt und wo man letzten Endes auch versucht, ihm zu helfen und ihn zu heilen, was ja ein recht fortschrittliches Verständnis von ‚Wahnsinn‘ voraussetzt. So kann bereits die Entscheidung des Priors Leonardus, Medardus nach Rom zu schicken und ihn damit aus der Enge des Klosters zu befreien,⁷⁸ als fortschrittlicher Therapieansatz verstanden werden. Als Medardus in Italien in einem ‚Tollhaus‘, daß „von Barmherzigen Brüdern verwaltet“⁷⁹ wird, aufwacht, wird er auch hier als Kranker behandelt. Auch der Prior dieses Klosters bringt seinem Wahnsinn Verständnis und Fürsorge entgegen: „Du bist krank mein Bruder!“ sprach der Prior, „wir wollen dich in das Kloster bringen, da magst du dich erholen.“⁸⁰

Und tatsächlich wird Medardus einer richtigen Therapie unterzogen: Zuerst wird ihm die Beichte abgenommen, die als eine der Vorformen der Psychotherapie gesehen werden kann.⁸¹ Er muß dem Prior alle seine Sünden beichten, was ihn dazu zwingt sich mit seinen verdrängten Erinnerungen und Gefühlen zu konfrontieren.⁸² Zum Zweiten muß er sich langwierigen Bußübungen und Kasteiungen unterziehen⁸³, denen sicherlich eine religiöse und eher rückschrittliche Auffassung zu Grunde liegt, was aber trotzdem eine merkwürdige Parallele zu den bereits erwähnten folterähnlichen Behandlungen der frühen Psychotherapie darstellen. Diese Therapie scheint auch erfolgreich, denn

75 Peters, S. 34.

76 Matt, S. 132.

77 Vgl. Hoffmann, S. 12.

78 Vgl. ebd., S. 51.

79 Ebd., S. 251.

80 Ebd., S. 264.

81 Vgl. Ellenberger, S. 49-52.

82 Vgl. Hoffmann, S. 264f.

83 Vgl. Ebd., S. 265f.

einige Zeit später berichtet Medardus: „Nach langer Zeit zum erstenmal fühlte ich mich nicht der Sünde schuldig, der ich angeklagt wurde [...]“. ⁸⁴ Dennoch ist der Erfolg der Therapie sehr fraglich, denn als Medardus rückblickend über die Ursachen seiner begangenen Sünden berichtet, sieht er sich immer noch als Opfer und überträgt seine eigene Schuld auf das ‚Teufelselixier‘: „Gering war der Keim des Bösen in mir, als ich des Konzertmeisters Schwester sah, als der freveliche Stolz in mir erwachte, aber da spielte mir der Satan jenes Elixier in die Hände, das mein Blut wie ein verdammtes Gift in Gärung setzte.“ ⁸⁵ Er verdrängt weiterhin die Tatsache, daß er sich immerhin selbst dazu entschlossen hat, das Elixier zu trinken. Er bleibt bis zu seinem Tod verblendet und ist sich über sich selbst im unklaren. „Er konnte zwar die Wahrheit in seinem tiefsten Innern erfühlen, ist aber nicht in der Lage, dem psychischen Kräftespiel Einhalt zu gebieten, möglichst objektiv über diese Emotionen, über sich selbst und sein Leben überhaupt zu reflektieren.“ ⁸⁶

Aber bei dieser Darstellung beläßt es E. T. A. Hoffmann nicht. Er zeigt auch einen Gegenentwurf zum Mönchen Medardus und zwar durch den ‚Narren‘ Schönfeld. Schönfeld, der Medardus zwei Mal rettet und ihn fast wie ein treuer Freund zu begleiten scheint, gibt Medardus im Tollhaus folgenden Rat: „[...] in der Narrheit findest du nur Heil, denn deine Vernunft ist ein höchst miserables Ding und kann sich nicht aufrechterhalten, sie taumelt hin und her wie ein gebrechliches Kind und muß mit der Narrheit in Kompagnie treten, die hilft ihr auf und weiß den richtigen Weg zu finden nach der Heimat [...]“. ⁸⁷

Der Hauptunterschied zwischen Medardus und Schönfeld liegt darin, daß Schönfeld dazu in der Lage ist, über sich selbst zu reflektieren. Er ist nicht so sehr zerrissen wie Medardus, sondern „akzeptiert sein zwiespältiges Dasein humorvoll“. ⁸⁸ Der Humor hat für Schönfeld somit eine wichtige Funktion. Er dient ihm als Wandler von Schmerz in Lust, und zwar in Form von Lachen. Außerdem setzt ihn Schönfeld zur Desillusionierung von Idealen ein, wie zum Beispiel in seinem Puppenstück, daß das hohe Ideal der Vernunft wirkungsvoll in Frage stellt. ⁸⁹ Gerade diese Ideale sind es, die Medardus niemals in Frage stellt, die er ständig selbst zu erreichen versucht und an denen er scheitern und schließlich verzweifeln muß. Er reflektiert und hinterfragt nichts und am allerwenigsten sein Ideal von sich selbst.

4. Schluß: Psychiatrie, Kloster und das Unbewußte

Die Figur Schönfeld hat auch eine ganz wesentliche und vielleicht sogar die größte Bedeutung für die Klosterauffassung in *Die Elixiere des Teufels*. Denn der ‚Narr‘ Schönfeld, der gegenüber der Figur des Medardus „die Würde der Weisheit gewinnt“ ⁹⁰, entschließt sich letztendlich ebenfalls seinen

84 Ebd., S. 294.

85 Ebd., S. 343.

86 Goak, S. 106.

87 Hoffmann, S. 254.

88 Goak, S. 156.

89 Ebd., S. 163ff.

90 Matt, S. 132.

Lebensabend im Kloster zu verbringen.⁹¹ Das ambivalente Bild des Klosters scheint sich also auch hier fortzusetzen.

Allerdings ist es bei Schönfeld auch zu einer Persönlichkeitsveränderung gekommen. Es wird erwähnt, daß er entgegen seiner bisherigen Extrovertiertheit jetzt „überaus still und gutmütig war, wenig sprach und nur zuweilen sehr possierlich lachte“⁹². Auch sagt der Prior Leonardus über Schönfeld: sein „Licht sei im Dampf der Narrheit verlöscht, in die sich in seinem Innern die Ironie des Lebens umgestaltet.“⁹³ Ist Schönfeld also letztendlich auch wahnsinnig geworden? Oder war er es schon immer? Auch dieser Punkt bleibt unklar.

Auffallend ist nur, daß der Wahnsinn in *Die Elixiere des Teufels* keineswegs durchweg negativ geschildert wird. Dem Wahnsinn werden vor allen Dingen auch positive Eigenschaften zugesprochen, so sind alle Charaktere, die Medardus sofort durchschauen, Wahnsinnige, wie zum Beispiel die Zeterhexe, Hermogen und letztendlich auch Schönfeld. Dazu sagt auch Euphémie zu Medardus: „Es ist etwas Eignes, daß Wahnsinnige oft, als ständen sie in näherer Beziehung mit dem Geiste, und gleichsam in ihrem eignen Innern leichter, wiewohl bewußtlos angeregt vom fremden geistigen Prinzip, oft das in uns Verborgene durchschauen und in seltsamen Anklängen aussprechen [...]“⁹⁴ Hat mit dem Image-Wechsel des Klosters und des Mönchtums in der Romantik auch ein Image-Wechsel des Wahnsinns stattgefunden oder stehen diese vielleicht sogar in irgend einer Weise in Verbindung?

In Klöstern führt man ein kontemplatives Leben, man ist mit sich alleine und in sich versunken. Vielleicht war das Kloster einfach der erste Ort, wo man seinen Blick ganz nach innen, in das Unbewußte des Menschen richtete. Vielleicht stellte man dort bezüglich dieses rätselhaften Reichs im Inneren die ersten Überlegungen an. Wenn das wirklich so war, dann läßt sich leicht nachvollziehen, daß diese Überlegungen von normalen Menschen, die ausschließlich in den Problemen der äußeren Welt verhaftet waren, einfach nur als verrückt und wahnsinnig betrachtet werden konnten.

91 Vgl. Hoffmann, S. 348.

92 Ebd.

93 Ebd.

94 Ebd., S. 80.

5. Bibliographie

Primärtexte

Augustinus: Bekenntnisse. Düsseldorf, Köln 1958.

Hoffmann, E. T. A.: Die Elixiere des Teufels. Frankfurt a. M. 1978.

Spieß, Christian H.: Biographien der Wahnsinnigen. Neuwied 1976.

Sekundärliteratur

Ellenberger, Henri F.: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. 2. Aufl. Zürich 1996.

Goak, Jeang-Yean: Die Ich-Problematik in E. T. A. Hoffmanns ‚Die Elixiere des Teufels‘. Eine psychoanalytische Untersuchung in Auseinandersetzung mit der deutschen idealistischen Philosophie. Frankfurt a. M. 2000.

Jäger, Hans-Wolf: Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung. In: Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland. Hrsg. v. Harm Klüeting. Hamburg 1993, S. 192-207.

Matt, Peter von: Der Roman im Fieberzustand. E. T. A. Hoffmanns ‚Elixiere des Teufels‘. In: Das Schicksal der Phantasie. Studien zur deutschen Literatur. Hrsg. v. Peter von Matt. München, Wien 1994, S. 122-133.

Nolte, Rüdiger: Pietas und Pauperes. Klösterliche Armen-, Kranken-, und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Köln 1996.

Peters, Uwe H.: Morbide Theorien zur seelischen Gesundheit. Einige romantische Wurzeln der gegenwärtigen Psychiatrie bei E.T.A. Hoffmann. In: Romantik – eine Lebenskräftige Krankheit: Ihre literarische Nachwirkungen in der Moderne. Hrsg. v. Erika Tunner. Amsterdam, Atlanta 1991, S. 5-35.

Reuchlein, Georg: Bürgerliche Gesellschaft, Psychiatrie und Literatur. Zur Entwicklung der Wahnsinnsthematik in der deutschen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. München 1986.

Rank, Otto: Der Doppelgänger. Eine Psychoanalytische Studie. Leipzig, Wien, Zürich 1925.

Wagner-Egelhaaf, Martina: Unheilbare Phantasie und heillose Vernunft. Johann Georg Zimmermann, ‚Über die Einsamkeit‘. In: Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI. Hrsg. v. Aleida und Jan Assmann. München 2000, S. 265-279.