

Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten

I Schleidens Rückblick: Aufklärung und Aberglaube

War es Frustration oder bloße Empörung, als Matthias Jakob Schleiden (1804–1881), bahnbrechender Botaniker, Anthropologe, Begründer der modernen Zelltheorie, Schüler des Kantianers Jakob Friedrich Fries, im Jahre 1857 auf die „banale Phrase“ zurückblickte, die seit dem „Zeitalter der Aufklärung von Mund zu Mund“ gehe und in „jedem Handbuch der Culturgeschichte“ stehe, dass nämlich die Naturwissenschaften uns vom „Aberglauben“ befreit hätten? Denn im gleichen Atemzug konstatierte Schleiden die fehlende „Macht“ dieser Naturwissenschaften bei Paracelsus, Mesmer, Heinroth und „unzähligen Andern“, die den „albernsten Aberglauben zu naturwissenschaftlichen Systemen“ ausgeführt hätten.¹ In kantischer Manier begrenzte Schleiden das Vermögen der Naturwissenschaften, denn die seien eben nicht in der Lage, vom Aberglauben zu befreien, der sich auf dem Gebiet der „religiös ästhetischen Weltansicht“ eingenistet habe, wo Naturwissenschaften gar keine „Geltung“ hätten. Der Aberglaube sei bislang allein „gesunderen philosophischen Ansichten“ wie denen des Christian Thomasius oder Balthasar Bekkers² und dem religiösen Gefühl zum „Opfer“ gefallen, das durch die Naturwissenschaft nicht geraubt werden könne,³ einer Überzeugung nämlich, „daß Gottes lichte Himmelswelt nicht in der That von der uns umgebenden Welt verschieden sei, sondern nur unserer menschlichen beschränkten Auffassung verschieden *erscheine*“.⁴

¹ Vgl. Matthias Jakob Schleiden: Swedenborg und der Aberglaube. In: Ders.: Studien. Populäre Vorträge. 2. Aufl. Leipzig 1857, S. 185–218, hier S. 199. Als Erbe von Paracelsus und Mesmer ist hier von Johann Christian August Heinroth (1773–1843) die Rede, der den Begriff der psychosomatischen Medizin prägte und zu den akademischen Lehrern des späteren Leopoldina-Präsidenten Carl Gustav Carus gehörte, dessen Physiologie wiederum von Schleiden 1842 als „Spielerei einer herrenlosen Phantasie“ attackiert worden war, in der sich „von Wissenschaft keine Spur“ finde (vgl. Matthias Jakob Schleiden: Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik, nebst einer methodologischen Einleitung als Anleitung zum Studium der Pflanze. Bd. 1. 1. Aufl. Leipzig 1842, S. 74 [in späteren Auflagen ist diese Qualifizierung von Carus nicht enthalten]). Heinroth war wegen seiner „psychodynamischen Erklärung der Seelenkrankheiten“ von Carus selbst angegriffen worden, vgl. Stefan Grosche: Lebenskunde und Heilkunde bei C. G. Carus (1789–1869). Anthropologische Medizin in Goethescher Weltanschauung. Mit 16 unveröffentlichten Briefen von Carus an Goethe. Diss. med. (masch.) Göttingen 1993, bes. Kap. 1.

² Vgl. Schleiden: Swedenborg und der Aberglaube (wie Anm. 1), S. 200.

³ Vgl. ebd., S. 206.

⁴ Ebd., S. 201 [Hervorheb. F.S.]. Im Gegensatz zu dieser „Überzeugung“ könne der Glaube an einen von unserer Welt verschiedenen Gott, an eine dementsprechende Unsterblichkeit, an eine

Das sagte einer, der trotz aller Kritik und Distanz offen bekannte, sich von Swedenborg angezogen zu fühlen. Denn Swedenborg werde mit Recht zwar ein Mystiker und Schwärmer genannt, wie kein anderer Rationalist habe er aber die religiösen Dogmen kritisiert.⁵ Im Gegensatz zu dem seiner Ansicht nach zwar hirneingebildet, aber dennoch religiösen Aufklärer und „Seelenkenner“⁶ Swedenborg diagnostizierte Schleiden einen zeitgenössischen „wissenschaftlichen Aberglauben“, der die „widerlichste und verwerflichste“ aller seiner Formen, also auch des religiösen Aberglaubens sei, und zwar in Gestalt der Scharlatane, Goldschneider und „unsaubern Geister“ Johann Heinrich Jung-Stilling, Justinus Kerner, Franz Anton Mesmer und Carl August Eschenmayer.⁷

Das Aufspüren des Hintergrundes dieser Attacke würde auf ein anderes als das in diesem Beitrag zu betrachtende Feld lenken. Denn es ging dabei nicht zuletzt auch um die Deutungshoheit über Immanuel Kant und über die kantische Philosophie.⁸ In Schleidens Interesse lag der aktuelle Stand von „Aufklärung“ und deren Verhältnis zur Naturwissenschaft. Denn die Autoren, die er den Auswüchsen wissenschaftlichen Aberglaubens zurechnete, waren damals durchweg hoch relevant. Schleiden konstruierte sie als eine Kette, die von Paracelsus über Mesmer bis hin zum Spiritismus und Okkultismus seiner eigenen Zeit reichte, von den einen positiv gewürdigt, von den anderen als konkurrierende wissenschaftliche Ansicht in den Orkus des Aberglaubens geworfen. Ob Schleiden mit seinen Attacken auf Spiritisten und Mesmeristen nicht nur seine persönliche Sympathie, zwar nicht für den Visionär, aber für Elemente der Lehre Swedenborgs verdecken, sondern darüber hinaus auch das eigene Haus, die *Leopoldina*, deren Mitglied er seit 1838 war, schützen wollte, sei dahin gestellt. Denn hier wurden durch den Präsidenten,

„ferne Zukunft“ in einem „Jenseits und darin ein freies Reich der Geister“ den Menschen nicht über den „sinnlosen Kampf todter Massen und Kräfte um ihn her“ erheben (ebd.).

⁵ Vgl. ebd., S. 192. Schleiden würdigte hier vor allem die seiner Ansicht nach einzigartige Kritik Swedenborgs an der Rechtfertigungslehre *sola fide*, dessen Betonung der „thätige[n] Menschenliebe“ sowie seine Infragestellung der „Aechtheit der apostolischen Briefe des Paulus und anderer wegen ihres unchristlichen Inhalts“ – „welcher Rationalist hätte es je gewagt“ (ebd.).

⁶ Vgl. ebd., S. 192, 194f., 199 u.ö.

⁷ Vgl. ebd., S. 209.

⁸ Schleiden selbst verweist (ebd., S. 217f.) lediglich in einer Anmerkung auf seine literarische Auseinandersetzung mit dem Tübinger Philosophen, Bibliothekar und einflussreichen Swedenborgübersetzer Johann Friedrich Immanuel Tafel (1756–1863) und den Streit um die Friessche Philosophie. Vgl. dazu die Vorreden Tafels in seinen Übersetzungen sowie insbesondere J. F. Immanuel Tafel: Swedenborg und seine Gegner, oder Beleuchtung der Lehren und Berichte Swedenborgs gegenüber den Entstellungen und Angriffen seiner Gegner. 4 Bde. Bd. 5: Swedenborg und der Aberglaube. Offenes Sendschreiben an Herrn M. J. Schleiden. 2. Aufl. Tübingen 1841–1852 [1856]; ders.: Supplement zu Kant's Biographie und zu den Gesamt-Ausgaben seiner Werke, oder: die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit der Seele und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele, durch Nachweisung einer groben Fälschung in ihrer Unverfälschtheit wieder hergestellt; nebst einer Würdigung seiner frühern Bedenken gegen – so wie seiner spätern Vernunftbeweise für – die Unsterblichkeit. Stuttgart 1845; Sammlung von Urkunden betreffend das Leben und den Charakter Emanuel Swedenborg's. 4 Bde. Hg. v. dems. Tübingen 1839–1845.

Schleidens botanischen Fachkollegen Nees von Esenbeck (1776–1858), spiritistische Tendenzen verfolgt. Immerhin erwog von Esenbeck, den führenden amerikanischen Spiritisten Andrew Jackson Davis (1826–1910) wegen der Wissenschaftlichkeit seines Spiritismus als Mitglied in die Deutsche Akademie der Naturforscher zu berufen.⁹

Die im folgenden Beitrag genannten Autoren bewegten sich theoretisch zwischen Cartesianismus und Spiritismus, manche hielten sich für Aufklärer, manche für Materialisten, einige praktizierten als Ärzte oder verstanden sich als Naturwissenschaftler, sie schrieben als Philosophen, glaubten an Geister oder kosmische *fluida*, und sie formten zuweilen Elemente christlicher Bekenntnisse um. Den komplexen und engen Verbindungen dieser (nur) auf den ersten Blick völlig disparaten Ebenen des Diskurses zwischen Medizin, Philosophie und Theologie wird nun nachgespürt.

II Der unzerstörbare Nervengeist aus Prevorst

Es war der von Schleiden namentlich attackierte schwäbische Arzt und Dichter Justinus Kerner (1786–1862), der 1829 den „geisterkundlichen Schlüsseltext“¹⁰ des modernen Spiritismus auf den Markt brachte. Hierin ist folgende Theorie enthalten:

Dieser Nervengeist geht mit der Seele [...] nach dem Tod über und ist unzerstörbar. Durch ihn bildet die Seele eine ätherische Hülle um den Geist. Er ist nach dem Tode noch eines Wachsthumes fähig, und durch ihn bringen die Geister des Zwischenreichs [...] Töne hervor, durch welche sie sich den Menschen hörbar machen können; auch sind sie durch ihn im Stande, die Schwerkraft in den Körpern aufzuheben, [...] auch vermögen sie durch ihn sich dem Menschen fühlbar zu machen.¹¹

Dies gilt allerdings nur für die Geister der Unseligen, denn die Seligen nehmen den Nervengeist nicht mit ins andere Leben. Bei ihnen bleibt er im Körper zurück bis zur allgemeinen Auferstehung. Also vermögen nicht Selige, sondern nur Unselige zu spuken und sich vernehmbar zu machen, und nur, solange sie sich immer mehr

⁹ Zu von Esenbeck und Franz von Szapary vgl. exemplarisch Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn u.a. 2002, S. 139, 146, 268, 270, 276–281; Daniel Cyranka: *Esoterik als theologisches Argument? Christentum und Spiritismus bei Gottfried Gentzel*. In: *Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*. Festschrift Helmut Obst. Hg. v. Michael Bergunder u. Daniel Cyranka. Leipzig 2005, S. 98–118, hier S. 110; Martin Blankenburg: *Der „thierische Magnetismus“ in Deutschland. Nachrichten aus dem Zwischenreich*. In: Robert Darnton: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*. Frankfurt a.M., Berlin 1986, S. 191–231, hier S. 214.

¹⁰ Sawicki: *Leben mit den Toten* (wie Anm. 9), S. 162.

¹¹ Justinus Kerner: *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in unsere*. 3. Aufl. Stuttgart, Tübingen 1838 [zuerst 1829], S. 187f.

vervollkommen. Dabei verlieren sie den Nervengeist gleichsam als Rudiment des Irdischen und werden irgendwann nicht mehr spürbar oder vernehmbar sein.¹²

Wer hier sprach, war Kerners ‚Klientin‘, die *Seherin von Prevorst* Friederike Hauffe. Sie hatte Kerner zur Niederschrift seines wirkmächtigen Textes veranlasst. Auf knappstem Raum sind die drei Kernsegmente des Spiritismus des 19. Jahrhunderts in der zitierten Passage enthalten. Sie dienen dieser Studie zum Anlass, um auf ein basales Element des Referenz- und Rezeptionsrahmens für den modernen Spiritismus aufmerksam zu machen, das in der bisherigen Forschung vernachlässigt worden ist.

Was die Geisterwelt von Prevorst zusammenhält

Drei Komplexe enthält das vorgestellte Zitat: *erstens* die Theorie vom *fluidum nerveum* oder *fluidum spirituosum*, die zuletzt vor allem im Mesmerismus Konjunktur hatte, aber fester Bestandteil der Physiologie und Psychologie des 18. Jahrhunderts und schon vorher war. Die Begriffe für dieses *fluidum* wurden in der Auseinandersetzung um den Mesmerismus in den letzten zwanzig Jahren des 18. Jahrhunderts immer austauschbarer. Ein Kenner der Materie, der Leipziger Theologieprofessor Johann Georg Rosenmüller (1736–1815), trug 1788 folgende Ausdrücke zusammen: „Aether, man nenne ihn nun *aura vitalis*, *archeus*, *anima Stahlii*, *Actuosum Albini*, *Natura*, *vis vitae*, *fluidum nerveum*, *vis vegetativa*, *reproductrix*“.¹³ Hier wird zusammengeworfen, was seinerzeit in teilweise konkurrierenden Theorien entwickelt worden war.¹⁴ Weiter unten wird noch kurz auf den Unterschied zwischen *fluida* und *spiritus* eingegangen, der in dem zitierten Text nicht explizit eingegeben worden war. Denn hier ging es um die Auseinandersetzung mit dem immer mehr um sich greifenden somnambulistischen Mesmerismus des Marquis de Puységur (Jacques Armand de Chastenet, 1751–1825), der sich seit der zweiten Hälfte der 1780er Jahre mit dem Swedenborgianismus zu verbinden begann und die erfolgreichste Richtung des animalischen Magnetismus überhaupt,

¹² Vgl. ebd.

¹³ Johann Georg Rosenmüller: Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus. Leipzig 1788, S. 16f.

¹⁴ Die Rede vom Nervenstoff oder einer Nervenflüssigkeit war zur Bezeichnung des subtilsten Lebensgeists ursprünglich von Borelli und Harvey (als *succus nerveus*) gegen die galenischen *spiritus animales* aufgebracht worden, vgl. Erhard Oeser: Geschichte der Hirnforschung. Von der Antike bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Darmstadt 2010, S. 51; sowie Karl E. Rothsuh: Vom Spiritus animalis zum Nervenaktivstrom. In: Ciba-Zeitschrift 89 (1958), S. 2950–2978, hier S. 2958–2962. Die Vertreter der *spiritus animales* bezeichnete Albrecht von Haller als „Geisterfreunde“, die im Gegensatz zur Psychomedizin Georg Ernst Stahls standen, der die Seele als den ganzen Körper durchdringend begriff und Mittler oder Botschafter zwischen Körper und Seele gegen Cartesianer und Galenisten ablehnte (vgl. Albrecht von Haller: Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers. 8 Bde. Berlin 1759–1776. Bd. 4. Berlin 1768, S. 462f., 574–576; Rothsuh: Spiritus animalis, S. 2963f.

bis weit in das 19. Jahrhundert hinein, begründete.¹⁵ Beide Lehren standen in engem Zusammenhang mit der Annahme von subtilmateriellen Imponderabilien, ‚Unwägbarkeiten‘, die von Descartes bis Newton, von Stahl über Unzer bis von Haller angenommen worden waren, solcher *imponderabilia*, die das *commercium corporis et animae* vermittelten und zugleich kosmologische Dimensionen besitzen konnten. Diese Annahmen waren seit Mesmer in einer höchst populären therapeutischen Praxis ‚angewendet‘ worden.¹⁶ Die *Seherin von Prevorst* befindet sich mitten in dieser Deutungsgeschichte sozusagen in einer ‚Lücke‘ im cartesischen System – einer Lücke nämlich, in der sich kein leerer Raum befand, sondern Subtilmaterie oder Quasimaterie, die sich vor den Mikroskopen zwar verbarg, aber unbedingt vorausgesetzt werden musste, und zudem nicht erst nach der Vorstellung der Spiritisten des 19. Jahrhunderts durch geschlossene Türen ‚gehen‘, in Gestalt von Gedanken und Gefühlen Räume durchqueren, sondern auch Erscheinungen verstorbener Seelen erklären konnte.¹⁷

Das zweite Segment des Textes aus *Prevorst* ist das Thema *Geistleib*. Der Nervengeist, *fluidum spirituosum* oder *nerveum*, ermöglicht die Quasimaterialität der Seele vor und nach dem Leben. In der Mesmerismus- und Spiritismusforschung wird bis in die jüngste Zeit an dieser Stelle auf alte hermetische, florentinisch-neuplatonische oder sogar gnostische Modelle, vor allem auf die spätantike Vorstellung eines „feinstofflichen Astral- oder Ätherleibs“ hingewiesen, die bei dieser Figur des Geistleibs nachgewirkt hätten und durch Mesmer in den zeitgenössisch akzeptierten „mechanistischen Rahmen“ übertragen worden seien.¹⁸ Mit solch einer Traditionsbildung wird der Referenzrahmen des 18. Jahrhunderts, bei vielen Autoren die Leibnizsche Monadologie, übersprungen, unter anderem mit der Annahme, dass jede Monade ein unzerstörbares *corpusculum* bei sich führe. Dies wird noch

¹⁵ Vgl. Karl Baier: *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. 2 Bde. Bd. 1. Würzburg 2009, S. 191, sowie S. 195, 261–265; Adam Crabtree: *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. New Haven, London 1993, S. 38–53, 60f., 70–72; Alfred J. Gabay: *The Covert Enlightenment. Eighteenth-Century Counterculture and his Aftermath*. West Chester 2005, S. 35–41, 82–92, 98, sowie ders.: *The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism*. In: *The New Philosophy* 110 (2007), S. 219–253.

¹⁶ Vgl. Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 15), Bd. 1, S. 184–186. Mesmer nahm diesen Partikelstrom im Anschluss an Huygens und Descartes zur Vermeidung immaterieller Fernkräfte an, bezeichnete das *fluidum* unter Berufung auf Newton als allgemeine Schwerkraft und wegen seiner Wirksamkeit in Lebewesen als *gravitas animalis* (vgl. ebd., S. 185).

¹⁷ Der schwedische „Archimedes“ Christopher Polhem, cartesischer Ingenieur und Mentor des jungen Emanuel Swedenborg, erklärte übersinnliche Phänomene bereits am Anfang des 18. Jahrhunderts in einem Aufsatz über das *Wesen der Geister* mit Hilfe von Subtilmaterie, durch die vermeintlich übersinnliche Phänomene mechanisch über eine Art „Gedankenmaterie“ übertragen würden (vgl. Christopher Polhem: *Efterlämnade Skrifter*. Hg. v. Axel Liljencrantz. Teil 3. Uppsala 1952f., S. 314); vgl. auch Martin Lamm: *Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geistesheher*. Leipzig 1922, S. 38f.

¹⁸ Vgl. Sawicki: *Leben mit den Toten* (wie Anm. 9), S. 120, sowie S. 73–76; Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 15). Bd. 1, S. 186, 188.

genauer zu erläutern sein. Dass genau an dieser Stelle, nämlich bei den zu ihrer Zeit gängigen Annahmen der Philosophen, Theologen und Mediziner, zeitgenössische Jenseitsspezialisten vom Schläger Johann Caspar Lavaters oder Charles Bonnets mit ihren plastischen *Aussichten* in ihre jeweiligen *Ewigkeiten* anknüpften, wird an anderer Stelle ebenfalls aufzuzeigen sein.

Dritter Bestandteil des Textauszuges von Kerner ist die Eschatologie, die in der folgenden Untersuchung aufgrund der Themenstellung nur am Rande angesprochen werden kann. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass sich bei Kerner kein Quellenhinweis, dafür aber die auffällige Auskunft findet, die *Seherin* wisse „nicht das Mindeste“ von Swedenborg.¹⁹ Kerners bzw. Hauffes Theorie vom *status post mortem* weicht von Swedenborg hinsichtlich der Apokalyptik, nämlich einer allgemeinen Auferstehung, zwar deutlich ab und zeigt sich von Friedrich Christoph Oetinger und Johann Heinrich Jung-Stilling geprägt. Auch die Erscheinung und physische Wirkung von Seelengeistern ist für Swedenborg ausgeschlossen, der darin auf einer Linie mit der dämonologischen Hermeneutik Johann Salomo Semlers und seiner Schüler liegt.²⁰ Aber der Interims- und Reinigungszustand mit einem *progressus infinitus* nach dem Tod ist deutlich swedenborgianisch – und kantianisch²¹ – geprägt. Die Verbindung der Geistleiblichkeitslehre und der apokalyptischen Eschatologie mit der Umdeutung von Swedenborgs (ewiger) Geisterwelt in einen Zwischenzustand vor Auferstehung und Jüngstem Gericht geht auf Oetingers Swedenborgrezeption und deren Fortschreibung bei Jung-Stilling und vielen anderen zurück.²²

Ein rezeptioneller *missing link*

Diese Bestandsaufnahme leitet zum Gegenstand dieses Beitrages, einer vermeintlichen Leerstelle in der Rezeption zwischen dem modernen Spiritismus des 19. Jahrhunderts und dem medizinisch-philosophisch-theologischen Diskurs seit dem philosophischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Denn genau hier besit-

¹⁹ Kerner: Die Seherin von Prevorst (wie Anm. 11), S. 193. Kerner zit. hier ferner ohne Namensnennung die auch von Swedenborg vertretene Theorie vom Sitz des Bösen und Falschen in der *mens naturalis*.

²⁰ Vgl. dazu Friedemann Stengel: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2011, S. 487–495.

²¹ Zu der swedenborgianisch geprägten Eschatologie Kants und deren Rezeption bei sich selbst als Kantianer verstehenden Autoren um 1800 vgl. ebd., Kap. 5.3.3. u. 5.3.7. (Kant, „Mystiker“ und Geister“), sowie Friedemann Stengel: Kant – ‚Zwillingsbruder‘ Swedenborgs? In: Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Hg. v. dems. Tübingen 2008, S. 35–98, bes. S. 62–69, 83–89.

²² Zu den fundamentalen Differenzen der von Johann Albrecht Bengel geprägten Apokalyptik Oetingers gegenüber der anti-apokalyptischen Eschatologie Swedenborgs – und Kants – vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), Kap. 5.2.5., b–d).

zen Spiritismus, mesmeristische Magie und Okkultismus²³ ihren Referenzpunkt, nicht in einer für übergeschichtlich gehaltenen, in der ‚Aufklärung‘ anscheinend verdrängten oder übergangenen Formation ‚Esoterik‘,²⁴ die ihre Wurzeln in der Renaissance oder gar in der Antike hätte. Genau auf diese Vermutung stößt man aber immer wieder, und zwar auch bei Autoren, deren konsequent historisches Vorgehen ansonsten besticht, dass nämlich der Florentiner Hermetismus und Neuplatonismus, ja die Gnosis selbst, im Mesmerismus und Spiritismus nachgewirkt hätten.²⁵

In seinem bekannten Aufsatz über Mesmer und den animalischen Magnetismus hatte Ernst Benz 1977 die „Vorformen“ des Mesmerismus ohne jeden Beleg unter anderem bei Paracelsus, der „esoterischen Medizin“ und Naturphilosophie der Rosenkreuzer und bei dem kabbalistischen und astrologischen Arzt und Physiker Rudolph Gocclenius (dem Jüngeren) gesehen.²⁶ Ferner hatte Benz nahegelegt, der Jesuitenschüler Mesmer sei „möglicherweise“ mit der Magnetismustheorie des Jesuiten Athanasius Kircher auf der Jesuitenschule in Dillingen bekannt geworden, denn bei Kircher seien schließlich die „Grundgedanken des späteren sogenannten Mesmerismus [...] im Ansatz“ vorhanden.²⁷

²³ In der Transformation des Mesmerismus zur mesmeristischen Magie und im amerikanischen Spiritismus lag die rezeptionelle Voraussetzung des Okkultismus. Vgl. Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 15). Bd. 1, S. 196, 253–265. Vgl. auch Friedemann Stengel: Art. Okkultismus 1. Europa. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 9. Stuttgart, Weimar 2009, S. 376–378.

²⁴ Im Sinne von Wouter J. Hanegraaff: *Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research*. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 5 (2005), S. 225–254.

²⁵ Vgl. Anm. 18. Offensichtlich in Anlehnung an Antoine Faivres Esoterik-Modell geht Sawicki 1999 davon aus, dass sich „esoterische“, also hermetische und theosophische „Textfragmente“ aus der „Makroperspektive der Ideengeschichte ohne weiteres in das geläufige Bild vom humanistischen, antiklerikalen Heidentum als einer geistigen Strömung der Epoche einpassen“ ließen (Diethard Sawicki: *Die Gespenster und ihr Ancien régime. Geisterglauben als „Nachtseite“ der Spätaufklärung*. In: *Aufklärung und Esoterik*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Holger Zaunstock. Hamburg 1999 [Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24], S. 364–396, hier S. 364). Auch in Sawicki: *Leben mit den Toten* (wie Anm. 9) ist diese Orientierung an Faivre vorhanden, allerdings wird statt ‚Esoterik‘ der ältere Terminus ‚Hermetik‘, hermetisches Denken oder ‚Gedankengut‘ verwendet (vgl. etwa ebd., S. 21f.). Dennoch werden die von Faivre vorgeschlagenen, spätestens angeblich seit der Renaissance nachweisbaren esoterischen Denkformen als Rezeptionsbasis für den Spiritismus des späten 18. und 19. Jahrhunderts betrachtet. Der in meiner Untersuchung beleuchtete Kontext fehlt darum auch in Sawickis überaus verdienstvoller und bahnbrechender Arbeit, wenn er vier Wissensbestände benennt, in denen Geister und Geistererscheinungen integriert waren: die beiden Konfessionen, die vorkantianische akademische Philosophie und den „Komplex hermetisch-theosophischer Überlieferung“ (Sawicki: *Die Gespenster und ihr Ancien régime*, S. 367).

²⁶ Ernst Benz: *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des ‚animalischen Magnetismus‘*. In: *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz* 4 (1977), S. 1–47, hier S. 12f.

²⁷ Ebd., S. 14. Diese Vermutung wird auch von Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 15). Bd. 1, S. 186 fortgeschrieben, aber ohne Erwähnung von Benz, der sie mit seinem rein phänomenologischen Vergleich Mesmers mit Athanasius Kircher in die Welt gesetzt hatte.

Es soll und kann gar nicht der Beobachtung widersprochen werden, dass auch hermetische Quellen im Geisterdiskurs des 18. Jahrhunderts gelesen worden sind,²⁸ aber was geschieht, wenn neuplatonisch-hermetisches „Gedankengut“ *ohne* seinen zeitgenössischen Ort im späten 18. und 19. Jahrhundert für Geistleiblichkeits-, Magnetismus- und Fluidaltheorien des modernen Spiritismus und Okkultismus, aber auch schon des Mesmerismus, Somnambulismus und Swedenborgianismus herangezogen wird?

Erstens könnte durch den Rückgriff auf das alte, vielleicht spätantike Konzept des Äther- oder Astralleibs²⁹ der Bezug zu den zeitgenössischen Geistleibdebatten verdeckt werden, die dem Diskurs des 19. Jahrhunderts unmittelbar vorausliefen und hier vielfach rezipiert wurden.

Zweitens könnte durch den Rekurs auf Neuplatonismus und Gnosis der Eindruck erweckt werden, der moderne Spiritismus sei zumindest partiell lediglich eine Spätfolge der Antike oder der Renaissance, die gleichsam erst im Gegenüber zur Aufklärung plötzlich zu ihrem Telos gelangt seien – eine verborgene Subgeschichte des Verbotenen also, das von der christlichen Dominanz unterdrückt und erst im Gefolge der Zurückdrängung des Christlichen durch Säkularisierung und Emanzipation im (oder nach dem?) Zeitalter der Aufklärung zum Zuge gekommen wäre.³⁰

Drittens könnten durch den Rekurs auf alte hermetische oder esoterische Traditionen zeitgenössische Auseinandersetzungen um cartesische, spinozistische, newtonsche oder Leibniz-Wolffsche Positionen vergessen gemacht werden. In diesen Auseinandersetzungen wurde selbstverständlich auch um die Validität älterer Traditionen gestritten, der Blick auf die Positionierung im aktuellen Diskurs darf aber nicht dadurch verstellt werden, dass es bei der Eruierung von Motiven aus zeitlich anderen Zusammenhängen bleibt.

Wenn es sich *viertens* bei der Geistleiblichkeitslehre oder bei den Fluidaltheorien lediglich um alte Konzepte handelte, die von Somnambulisten, Mesmeristen, Okkultisten und Spiritisten nur reaktualisiert worden wären, dann würde, ob nun beabsichtigt oder nicht, das Paradigma einer ‚Aufklärung‘ fortgeschrieben werden, deren ‚Modernität‘ und ‚Vernünftigkeit‘ sich durchgesetzt habe oder durchsetzen

²⁸ Vgl. Sawicki: *Leben mit den Toten* (wie Anm. 9), S. 78 – am Beispiel von bei Jamblich überlieferten ägyptischen Mysterien, die durch Ficinos Edition zugänglich geworden waren und ab 1760 von angeblichen Magiern ‚ägyptischen Stils‘ sowie im Martinismus rezipiert wurden.

²⁹ Vgl. Anm. 18.

³⁰ So Hanegraaff: *Forbidden Knowledge* (wie Anm. 24). Vgl. dazu Friedemann Stengel: *Diskurstheorie und Aufklärung*. In: *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens*. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2013; Michael Bergunder: *Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung*. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 477–507, hier S. 488.

musste, der gleichsam als Ersatz für das Konzept der Gegenaufklärung ein rückwärtsgewandter, traditioneller oder unwissenschaftlicher Anachronismus gegenüberstand, vertreten von den (antike- oder hermetismusorientierten) Traditionalisten gegen den ‚wissenschaftlichen Geist‘ der ‚Moderne‘. Diese Konstruktion wird vor allem dann generiert, wenn man annimmt, dass ‚alte‘ Traditionen im Diskurs reaktiviert oder lebendig gemacht werden, ohne dass die zeitgenössischen Diskursgegner und die mit ihnen gegebenen referentiellen Schnittstellen noch vor den jeweiligen in Front gebrachten Traditionen ausreichend berücksichtigt würden.

Schließlich würde dadurch *fünftens* ein der eigenen Gegenwart entstammendes ‚Moderne‘-Verständnis in den Referenzrahmen des 18. oder 19. Jahrhunderts implementiert. Spiritisten, Okkultisten, Mesmeristen und Somnambulisten würden qua Vorentscheidung zu Repräsentanten der Gegen-Moderne, und dies müsste auch auf deren Vorläufer ausgedehnt werden, wenn die Wurzeln der ‚aufgeklärten‘ Moderne im Rahmen eines teleologischen Konzepts historisch zurückverfolgt werden. Die oft anzutreffende Betonung der antiken oder renaissancehermetischen Wurzeln des Spiritismus und Okkultismus des 19. Jahrhunderts scheint einem solchen Prozedere vollauf zu entsprechen, sei es aus der Perspektive des Kritikers oder des Protagonisten einer sich selbst als aufgeklärt oder modern verstehenden Position, die ihre Herkunft in der geistesgeschichtlichen Vergangenheit sehen – und finden – will.

Es wird daher im Folgenden zunächst der zeitgenössische diskursive Kontext von zwei der drei Segmente aus dem eingangs vorgestellten Kerner-Zitat in den Debatten des 18. Jahrhunderts beschrieben, indem diejenige Position bestritten wird, die eine seit Antike oder Renaissance bestehende Tradition behauptet und dadurch produziert. Dabei wird die Kontingenz der Historizität und die Disparatheit, nicht die Invarianz traditioneller Wissensbestände ans Licht kommen.

Geistleib

Als Referenzpunkt für Geistleiblichkeitstheorien im 18. Jahrhundert galt vielfach die Leibnizsche Monadologie und Korpuskularphilosophie mit ihrer gegen einen völligen Seelenidealismus gerichteten Annahme, dass jede Seelenmonade eines vernünftigen Geschöpfes ein unzerstörbares *corpusculum*, Leibchen oder Körperchen, bei sich führe, weshalb, so Leibniz,

es in meiner Philosophie kein vernünftiges Geschöpf ohne organischen Körper und keinen erschaffenen Geist gibt, der völlig von der Materie getrennt ist. Diese organischen Körper unterscheiden sich aber in ihrer Vollkommenheit nicht weniger als die Geister, zu denen sie gehören.³¹

³¹ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. 2 Bde. Hg. u. übers. v. Herbert Herring. Bd. 1. 2. Aufl.

Auf diesen Ansatz einer geradezu kanonisierten Leitphilosophie rekurrierten die Geistleiblichkeitstheoretiker des 18. Jahrhunderts immer wieder, und zwar auch diejenigen, die theosophisch-hermetisch-kabbalistische Quellen sehr wohl kannten und rezipierten wie etwa Friedrich Christoph Oetinger, der mit seiner Geistleiblichkeitslehre eine Alternative zwischen dem zeitgenössischen Materialismus und dem Idealismus suchte, der für ihn nichts anderes war als ein „Pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus“.³² Als Gewähr und Autoritätenbeleg für ihre Geistleiblichkeitstheorien galten diesen Autoren (trotz ihrer Kenntnis der antiken, sei es auch hermetischen Tradition) Leibniz und die theologischen und philosophischen Leibniz-Wolffianer, für die die Plastizität und Körperlichkeit des postmortalen Lebens fester Bestandteil des *status post mortem* war und die deshalb die von den sogenannten „Hypnopsychiten“ im Luthertum vertretene Lehre vom Seelenschlaf bekämpften.³³ Für wolffianische Theologen wie den Tübinger Israel Gottlob Canz (1690–1753) beispielsweise hat die Seele „zwey Leiber, weil ja der subtile, den sie mit in die Ewigkeit nimmt, aus dem Sterblichen herausgezogen wird.“³⁴

Innerhalb dieses württembergischen theosophischen und zugleich wolffianischen Rationalismus, dem auch Oetinger, dessen Lehrer Canz gewesen war, nahe stand, ist eine leiblose Geistigkeit schlichtweg nicht vorstellbar, weil, wie Oetinger immer wieder betont, Geist ohne Materie und Materie ohne Geist undenkbar wären. „Keine Seele, kein Geist kan ohne Leib erscheinen, keine geistliche Sache kan ohne Leib vollkommen werden. Alles, was geistlich ist, ist dabey auch leiblich [...]“.³⁵ Wenn die Seele durch göttliche Gnade aber unsterblich und zugleich subtilleiblich ist, dann schien daraus zu folgen, dass auch das postmortale Leben

Frankfurt a.M. 1986, S. 413 (Tentamina II, Nr. 124). Dieses Zitat aus der *Theodizee* findet sich zur Begründung der postmortalen Geistleiblichkeit in eigener Übers. bei Georg Venzky: Die Herlichkeit der verklärten menschlichen Körper in jener Welt, und die Wonungen, welche uns zubereitet worden. Breßlau 1752, S. 66.

³² Friedrich Christoph Oetinger: Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia. 2 Bde. Hg. v. Reinhard Breymayer u. Friedrich Häussermann. Bd. 1. Berlin, New York 1977 [zuerst 1763], S. 136. Zu Oetingers Geistleiblichkeitslehre und seinem ambivalenten Verhältnis zum philosophischen Rationalismus vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), Kap. 5.2.3. und 5.2.4., n).

³³ Vgl. etwa Georg Venzky: Die Geschichte des Menschen in seinem Zwischenzustande, vom Tode an bis zu seiner Auferstehung, vornämlich nach den Entdeckungen der Offenbarung nebst der Widerlegung der Selenschläfer und einigen Anhängen, die dahin gehören. Rostock, Wismar 1755 [2. Aufl. Bützow, Wismar 1762], S. 26, 29, 248, 264f., 319. Auch Kant lehnte zugunsten der Eschatologie Swedenborgs den Seelenschlaf, allerdings auch das postmortale *corpusculum* nach Leibniz sowie metempsychotische und reinkarnatorische Vorstellungen ab, vgl. Stengel: Zwillingbrüder (wie Anm. 21), S. 64.

³⁴ Dieses summarische Zitat aus Canz: De regimine Dei universalis, sive jurisprudentia civitatis Dei publica [...]. Tübingen 1737 (§§ 228, 193, 153, 230f.), findet sich ebenfalls bei Venzky: Die Herlichkeit der verklärten menschlichen Körper (wie Anm. 31), S. 69f. Vgl. zu Venzky Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 446–451. Auf Canz und Christian Wolff berief sich ebenfalls Heinrich Wilhelm Clemm: Schriftmässige Betrachtung über den Tod der Menschen und ihren Zustand nach dem Tod. 2. Aufl. Stuttgart 1761, S. 23. Auf S. 25 spricht Clemm ähnlich wie Leibniz (wie Anm. 31: „corps organique“) von einer „organischen Leiblichkeit“.

³⁵ Oetinger: Die Lehrtafel [1763] (wie Anm. 32). Bd. 1, S. 242.

höchst leiblich und plastisch ist, dass man dort essen und trinken kann,³⁶ wie keinesfalls nur Swedenborg meinte, dass man dort höhere Sinne haben wird – eine weit verbreitete Schlussfolgerung aus der Subtilleiblichkeit der postmortalen Seele.

Unter dem für die romantische Naturphilosophie einflussreichen Tübinger Philosophen Gottfried Ploucquet (1717–1790),³⁷ einem der akademischen Lehrer Justinus Kerners, wurde 1766 eine Dissertation verteidigt, die davon ausging, dass der „schematismus“ oder „typus primitivus“ des Menschen, beides Begriffe für einen subtilen Geistleib, vom Tod nicht zerstört und von seiner Seele nicht getrennt werde. Man besitze weiterhin sein Gedächtnis, vermöge auch nach dem Tod mittels seiner äußeren und seiner inneren Sinne zu fühlen, auch wenn nicht gesagt werden könne, ob der Mensch noch andere Sinne erhalten werde. Aber auch nach dem Tod werde man seinen Körper besitzen, zu dem dann aber nicht mehr das tierische Fleisch gehöre, sondern nur noch das „Fundament und der Grundpfeiler des menschlichen Körpers“.³⁸ In dem Traumzustand, in den dieser innerliche, nun von Materie freie „typus primitivus“ nach dem Tod gerate, falle man nämlich nicht aus seinen „Prinzipien“.³⁹ Ob der Mensch sich nach dem Tod auch sichtbar machen könne, sei aber nicht zu entscheiden.⁴⁰ Allerdings sei die Materie des „typus primitivus“ so subtil und so vermögend, dass sie selbst durch dichtere Körper dringen könne.⁴¹ Auch könne sich dieser „typus“ womöglich durch Zeichen zu erkennen geben, obwohl nicht spezifiziert werden könne, welcher Natur diese Zeichen seien.⁴²

³⁶ Vgl. [Laur. Panormitanus]: Werden denn dereinst, nach dem allgemeinen Weltgericht und nach geschehener Einführung der Auserwählten in das neue Jerusalem, diese einer ihrem verklärten Leib conforme Speise und Trank genießen? In: Dreißdne Gelehrte Anzeigen 1773, S. 597–608; Rezension zu: Vernünftige und schriftmässige Gedanken über den zweifachen Zustand der Menschen nach dem Tode, den alten und neuen Träumen von der Ewigkeit entgegengesetzt. Stendal 1785. In: Frankfurter gelehrte Anzeigen, 9. Mai 1786, S. 289–293.

³⁷ Zu Ploucquet vgl. Hanns-Peter Neumann: Zwischen Materialismus und Idealismus – Gottfried Ploucquet und die Monadologie. In: Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Hg. v. dems. Berlin 2009, S. 203–270; „... im Reiche des Wissens cavalierement“? Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen. Hg. v. Michael Franz. Tübingen 2005.

³⁸ Vgl. Gottfried Ploucquet (praes.), Johannes Christian Faber (resp.): *Problemata de natura hominis ante et post mortem*. Tubingae 1766, 16: „Ad *suum* autem nec pertinet caro pecudum, nec olus, nec vinum, nec frumentum &c. sed id, quod fundamentum est & sustentaculum corporis humani.“ Vgl. auch die entsprechende Rezension in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, 20. November 1766, S. 750f.

³⁹ Ploucquet, Faber: *Problemata de natura hominis* (wie Anm. 38), S. 11, 14, 16.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 14. Der hallesche Rezensent ließ den Hinweis weg, dass immerhin das Beispiel der Erscheinung von Mose und Elia auf dem Tabor (Mk 9,2–8) die Möglichkeit dieses Phänomens beweise.

⁴¹ „Materia typi primitivi tantae subtilitatis & tantae virtutis in cohaesione & attractione sine ullo dubio concipi debet, ut corpora crassiora libere permeare, nec ab ulla materia externa laedi possit“ (ebd., S. 15). Vgl. auch Rezension. In: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen (wie Anm. 38), S. 751.

⁴² Vgl. Ploucquet, Faber: *Problemata de natura hominis* (wie Anm. 38), S. 15. Auch „Schwedenborg“ [sic], kommentierte der hallesche Rezensent, habe keine Auskunft zu geben vermocht,

Der vielleicht wichtigste rationalistische, aber keinesfalls prinzipiell ablehnende Kritiker aller zeitgenössisch kolportierten Geister- und Gespenstergeschichten, Justus Christian Hennings (1731–1815), der 1765 anstelle von Kant nach Jena berufen worden war, schrieb der unsterblichen Seele ebenfalls ein „wenigstens feines oder verklärtes Leibgen“, ein Leibchen, Vehikel oder – Ploucquets Ausdruck: „Schema“ zu.⁴³ Damit dieses freigesetzt werden könne, müsse der grobe Leib bei den Beerdigungen schnell zur Fäulnis gebracht werden, damit er dem subtilen Leib nicht im Wege stehe – ein praktischer Ratschlag, der seinerzeit auch in der gelehrten Öffentlichkeit kolportiert wurde.⁴⁴

Der für die Entwicklung des dänisch-norwegischen Staatspietismus maßgebliche Kopenhagener Theologieprofessor Erik Pontoppidan (1698–1764) berief sich bei seiner Vermutung, die Erscheinung eines Geistes widerspreche nicht dessen Natur, ausdrücklich auf

solche Leiber, als ein Leibnitz, Reinbek, Cantz, und andere unserer neuesten Philosophen für gut, wo nicht nothwendig halten, der Seele, bey ihrem Abschiede aus dem Leibe, beyzulegen, aus dessen Essenz er gleichsam sollte extrahiret und bis weiter als ein vehiculum, ein Wagen und Mittheilungsmittel, gebraucht werden.⁴⁵

Für Hennings war neben Leibniz der Wolff-Gegner Andreas Rüdiger (1673–1731) einer der wichtigsten Referenzautoren. Rüdiger hatte gegen Christian Wolff die Seele zwar für immateriell, aber für körperlich gehalten und dabei die Definition von Körpern durch Descartes und Wolff modifiziert: Alles Geschaffene, auch die immaterielle Seele, sei ausgedehnt, Ausgedehntheit komme keinesfalls nur materiellen Körpern zu. Vielmehr sei das Wesen der Körper elastisch. Rüdiger ging es

durch welche Zeichen er mit Aristoteles gesprochen habe. Weiter notierte er, dass Ploucquet / Faber nach dem Tod „einen Unterricht in Offenbarung der Wahrheiten und Affecten“ erwarte (vgl. Rezension. In: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen [wie Anm. 38], S. 751; vgl. auch Ploucquet, Faber: *Problemata de natura hominis* [wie Anm. 38], S. 13). Dass es sich hierbei um ein signifikantes Element der Geisterweltlehre Swedenborgs handelt, vermerkte er nicht.

⁴³ Justus Christian Hennings: *Anthropologische und pneumatologische Aphorismen*. Halle 1777, S. 33; Ders.: *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere*. Halle 1774, S. 355–359, 368. Hennings nannte als Vertreter eines subtilen Seelenleibes: Hierokles, Ralph Cudworth, Johann Lorenz Mosheim, Charles Bonnet, Johann Caspar Lavater und Abraham Gotthelf Kästner, vgl. ebd., S. 126f.

⁴⁴ Vgl. Rezension zu Hennings: *Verjährt Vorurtheile in verschiedenen Abhandlungen bestritten*. Riga 1778. In: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen* 1778, S. 630–632. Die Beziehung zwischen den rationalistischen Seelenlehren und der ‚aufklärerischen‘ Bestattungskultur zu untersuchen, wäre eine nützliche Horzionterweiterung von: Klaus Fitschen: *Die Vernunft und der Tod. Das Begräbnis im aufklärerischen Mentalitätswandel*. In: *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen“*. Hg. v. Albrecht Beutel u. Volker Leppin. Leipzig 2004, S. 229–241; sowie Konrad Hammann: *Die Literaturgattung der Leichenpredigt in der Aufklärungszeit*. In: Ebd., S. 243–264.

⁴⁵ Erik Pontoppidan: *Schrift- und Vernunftmäßige Abhandlung I. Von der Unsterblichkeit menschlicher Seelen, II. Von deren Befinden in dem Tode, III. Von deren Zustand gleich nach dem Tode, bis an das jüngste Gericht*. 2. Aufl. Kopenhagen, Leipzig 1766, S. 169f. Zu Pontoppidans Seelenlehre und Eschatologie vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 468–472.

um die Abweisung einer diastatischen Auffassung von Geist und Materie, die er bei Descartes und nun auch bei Wolff zu erkennen meinte.⁴⁶ Unter anderem durch Hennings, dessen Anknüpfung an die Philosophie Wolffs kaum zu übersehen ist, blieb Rüdigers Alternativkonzept in den Geistleiblichkeitstheorien lebendig, die die Unsterblichkeit der Seele behaupteten und ihr zugleich weder eine (sterbliche) Materialität noch eine nur Gott zustehende rein geistige Immaterialität zuerkennen wollten.⁴⁷

Justinus Kerner, der nicht nur Mesmer persönlich kannte,⁴⁸ sondern auch mit Jung-Stilling, Oetinger, Swedenborg und wie Jung-Stilling vielleicht auch mit Hennings vertraut war, wusste selbstverständlich auch um deren Vorstellungen vom Seelenleib, die gegen die Behauptung reiner Geistigkeit, die nur Gott zukam, und gegen die Behauptung purer Materialität gerichtet waren. Der renommierte englische unitarische Theologe und Chemiker Joseph Priestley (1733–1804), den Kant als geradezu paradigmatischen Widersacher mehrfach in seinen Metaphysikvorlesungen zitierte, behauptete demgegenüber die Materialität und daher Sterblichkeit der Seele. Er vertrat im Gegensatz zu Kant, den Kantianern und den Spiritisten eine tatsächliche Neuschöpfung.⁴⁹ Bevor also vorschnell mit Äther- und Astralleibsvorstellungen argumentiert wird, wäre zunächst der breite, auf zeitgenössische ‚Spuk‘-Geschichten und zugleich auf die lutherische Dogmatik zielende ‚aufklärerische‘ Diskurs zur Kenntnis zu nehmen.

Fluidum und spiritus animalis

Wie oben erwähnt, kursierten in der mesmeristischen Debatte am Ende des 18. Jahrhunderts für den Nervensaft oder Nervengeist verschiedene austauschbare Ausdrücke. Leibniz hatte in der Theodizee ebenfalls ein kosmisches *fluidum* we-

⁴⁶ Dies ist vor allem dargestellt in Andreas Rüdiger: Herrn Christian Wolffens, Hochfürstl. Heßischen Hoff-Raths und Prof. Philos. & Mathem. Primarii etc. Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt; und Andreas Rüdigers, Hochfürstl. Sächsischen wirklichen Raths und Leib-Medici in Forst, Gegen-Meinung. Leipzig 1727; Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 120–126.

⁴⁷ Rüdiger wird von Hennings in verschiedenen Schriften zitiert, zu dem ebd. genannten Werk vgl. Hennings: Geschichte von den Seelen (wie Anm. 43), S. 249. Hier schloss Hennings aus Rüdigers Schrift die Immaterialität der Seele, hingegen aber die Ausgedehnthheit des Subjekts der Seele mit der Begründung, dass alles Erschaffene ausgedehnt sei, da Schaffen gleichbedeutend sei mit Ausdehnen. Gott habe die Schöpfung nicht aus Nichts gemacht, sondern das Vorhandene ausgedehnt. Allerdings könne auch die Seele für ausgedehnt gehalten werden, wenn man Ausdehnung überhaupt als ideal betrachte.

⁴⁸ Vgl. Benz: Franz Anton Mesmer (wie Anm. 26), S. 45.

⁴⁹ Vgl. zu Kants Äußerungen über Priestley folgende Vorlesungsmitschriften Metaphysik K₂. AA [=Preußische Akademie-Ausgabe] XXVIII/2.1, S. 767; Metaphysik nach Volckmann. AA XXVIII/1, S. 440; Metaphysik nach Mrongovius. AA XXIX/1.2, S. 911; Kritik der reinen Vernunft (KrV) B 773; sowie Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 670.

nigstens erwogen, durch das die Gravitation wirke,⁵⁰ und von vielen mesmeristischen Autoren wurde Newton mit seinen hypothetischen Anmerkungen am Ende der *Principia* und seiner Annahme eines höchst subtilen, alle groben Körper durchdringenden Geistes in *Opticks*⁵¹ zum Referenzpunkt für die Annahme eines zunächst kosmischen und dann schließlich auch im Körper wirkenden *fluidum* genutzt.⁵² Allerdings wurde die Legitimität der Anknüpfung des mesmeristischen *fluidum* an Newtons Hypothese bereits von den Zeitgenossen bestritten,⁵³ nämlich einmal als unberechtigte Vermischung cartesischer und newtonscher Prinzipien und überdies gerade im Hinblick darauf, dass sich der Mesmerismus mit Selbstverständlichkeit als praktische Anwendung der newtonschen Physik präsentierte.⁵⁴ In der Debatte um den Mesmerismus schien es daher vielfach um nichts anderes zu gehen, als um die Deutungshoheit über Newtons Physik, an der auch im Hinblick auf hypothetische Implikationen weder Gegner noch Verteidiger des kosmisch-körperlichen *fluidum* vorbei konnten. Beide Lager versuchten dennoch, Newtons Annahmen als autoritative Belege für sich in Anspruch zu nehmen.⁵⁵

Die Lebensgeister hingegen, die im Titel dieses Beitrags stehen, waren Bestandteil zunächst der galenischen Medizin⁵⁶ und sind in der Neuzeit vor allem von Descartes transportiert worden. Seele und Körper können sich zwar nicht gegenseitig berühren, aber okkasional wirken sie ineinander durch ein Mittel, durch eine Instanz zwischen Geist und Körper, die Descartes mit einem „sehr feine[n] Hauch oder vielmehr“ mit einer „sehr reine[n] und sehr lebhafte[n] Flamme“ verglichen hatte, durch die die Muskeln über Herz, Hirn und Nerven bewegt werden.⁵⁷

⁵⁰ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre* [William King: *De origine mali*. Londini 1702], Nr. 23. In: Ders.: *Philosophische Schriften*. 7 Bde. Hg. v. Carl I. Gerhardt. Bd. 6. Hildesheim, New York 1978 [zuerst 1880], S. 427.

⁵¹ Vgl. Darnton: *Der Mesmerismus* (wie Anm. 9), S. 20.

⁵² Vgl. etwa „Hrn. D. Olbers Erklärung über die in Bremen durch Magnetismus vorgenommene Kuren“ und dessen Bezugnahme auf Newtons *Principia*. Die hier vermutete „feine“ Materie, ein *fluidum*, sei das „Verbindungsmittel der Seele mit dem Körper“, von der „alle sinnlichen Empfindungen, alle Bewegung, alles Leben in unsrer Maschine abhänge“ (vgl. *Archiv für Magnetismus und Somnambulismus*. Hg. v. Johann Lorenz Boeckmann. Strasburg 1787–1788, hier 5. Stück 1787, S. 84, 86).

⁵³ Vgl. dazu den Abschnitt über Kurt Sprengel, S. 369–371 in diesem Aufsatz.

⁵⁴ Vgl. Gabay: *The Covert Enlightenment* (wie Anm. 15), S. 34, sowie 18, 29 und passim.

⁵⁵ Zu der Debatte um die königliche Kommission in Paris von 1784, die kurzerhand beschloss, dass Mesmers *fluidum* nicht existiere, sich damit aber keineswegs durchsetzen konnte (1836 votierte eine erneute Kommission genau umgekehrt, ein Jahr später eine dritte wieder gegen den Mesmerismus), vgl. ebd., S. 29–35, 76, 101; Darnton: *Der Mesmerismus* (wie Anm. 9), S. 62–66.

⁵⁶ Vgl. Oeser: *Geschichte der Hirnforschung* (wie Anm. 14), S. 37. Zur weiteren Medizingeschichte des *spiritus animalis*, allerdings ohne jede Erwähnung der Rezeption der Lebensgeisterlehre im Spiritismus und Okkultismus des 18. und 19. Jahrhunderts passim, ebenso Rothschuh: *Spiritus animalis* (wie Anm. 14).

⁵⁷ Vgl. René Descartes: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. In: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg 1996: „qui sont

Descartes hatte sich vor allem in *De homine* über diese Subtilmaterie geäußert, die er aber eben als Materie betrachtete.⁵⁸ Genau diese Qualifizierung des Lebensgeistes bzw. der Lebensgeister als Hauch, Flamme oder als höchst subtiler Bestandteil des Blutes wurde mit verschiedenen Argumenten im 18. Jahrhundert diskutiert. Im *Adelung* wurden die Definitionen für dieses unerforschte und bislang unerkannte, aber für die Funktion der Körpertätigkeiten vorausgesetzte physiologische Phänomene schlicht in eins gesetzt, fast wie es der eingangs zitierte Johann Georg Rosenmüller⁵⁹ getan hatte. Es sei

ein sehr feiner geistiger flüssiger Körper, welcher von einigen in den Röhren der Empfindungsnerven angenommen und für den Sitz der Empfindung und des Lebens gehalten wird; Fluidum nerveum, der Gehirnsaft, der Nervengeist, die Lebensgeister. Nach andern dienet diese Flüssigkeit bloß die Nerven anzufeuchten.⁶⁰

Wenn im 18. Jahrhundert über *spiritus animales* oder *fluida spirituosa* diskutiert und deren Existenz schließlich geradezu axiomatisch vorausgesetzt wurde, dann dürfte es nicht einfach nur darum gegangen sein, den cartesianischen Dualismus plausibel zu machen.⁶¹ Die Überbrückung der Dualitäten war bei Descartes selbst angelegt – und es ist zu fragen, inwieweit man angesichts dessen und trotz der ‚Dennoch‘-Materialität dieses Lebensgeistes von einem strikten Dualismus zwischen Seele / Geist und Materie überhaupt sprechen kann, sofern immer wieder *imponderabilia*, Elastizität als Körpercharakteristikum⁶² und andere Beschreibungen die scheinbar festgezurrten Grenzen zwischen Geist und Materie in Frage stellten oder verwischten. Cartesianer wie Nicolas Malebranche und später Georg Bernhard Bilfinger und Swedenborg verbanden mit der Lebensgeisterlehre eine neuplatonisch anmutende Influxustheorie, die den Dualismus abschwächte oder in einer Weise nivellierte, dass er nur noch verbal vorhanden war.⁶³

comme un vent très subtil ou plutôt comme une flamme très pure et très vive“ (ebd., 5. Teil, Nr. 8, S. 88).

⁵⁸ Vgl. Karl E. Rothschuh: Die Rolle der Physiologie im Denken von Descartes. In: René Descartes: Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648). Hg. u. übers. v. Karl E. Rothschuh. Heidelberg 1969, S. 11–27; Ders.: Spiritus animalis (wie Anm. 14), S. 2950–2976, hier S. 2956.

⁵⁹ Vgl. Anm. 13.

⁶⁰ Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. 4 Bde. Bd. 3. Wien 1808, S. 469, Lemma: Der Nervensaft.

⁶¹ So Baier: Meditation und Moderne (wie Anm. 15). Bd. 1, S. 185.

⁶² So auch Martin Mulso: Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds. In: Aufklärung und Esoterik (wie Anm. 30), S. 331–376, hier S. 351.

⁶³ Vgl. dazu Friedemann Stengel: Swedenborg als Rationalist. In: Aufklärung und Esoterik (wie Anm. 30), S. 149–203, bes. S. 175–178; sowie Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), Kap. 4.2.8.

In diesen Theorien ist – von Ausnahmen abgesehen⁶⁴ – keine Rede davon, dass der ominöse Lebens- oder Nervengeist unsterblich wäre oder auch nur den Tod des Körpers überdauern könnte, geschweige denn eine kosmische Anbindung oder Herkunft hätte. Bei Justinus Kerner hingegen gewährleistete der Nervengeist die geistleibliche Existenz der postmortalen Seele. Das gemeinsame Auftreten von a) Geistleib und Nervengeist als *fluidum nerveum* in Verbindung mit einem kosmischen *fluidum*, b) des postmortalen Zustandes verstorbener Menschen und schließlich c) der somnambulistisch-therapeutischen und später speziell spiritistischen Praxis kann als Merkmal der mesmeristischen Magie bezeichnet werden.⁶⁵ Zur Erhellung ihres Rezeptionsbodens könnte die Betrachtung eines historischen Ereignisses beitragen, das bislang noch nicht in diesem Kontext erwähnt worden ist, denn die momentan erkennbaren Zusammenhänge lassen nicht mehr zu als bloße Hypothesen über die fragliche Quellenlage.

III Le Cat, die Preußische Akademie und die Kette der Zeugen

Genau 25 Jahre vor dem öffentlichen Auftreten von Franz Anton Mesmer in Paris und mehr als ein Jahrzehnt vor dessen Dissertation über den Einfluss der Planeten,⁶⁶ lobte die Preußische Akademie der Wissenschaften unter dem Vorsitz von Pierre Louis Moreau de Maupertuis ihren Preis zu der Frage aus, wie die Verbindung zwischen Gehirn und Nerven bei der Muskeltätigkeit des Körpers zu erklären sei, ob dies durch eine flüssige Materie geschehe, welcher Natur dieses *fluidum* sei und wie es wirke.⁶⁷ Wohlgermerkt war die Existenz eines *fluidum*, dessen Materialität aber noch näher qualifiziert werden sollte, für die Akademie unter Maupertuis schon Voraussetzung der Preisfrage. Von den 17 eingesandten Preisschriften gewann das *Mémoire* des französischen Arztes Claude-Nicolas Le Cat (1700–1768). Er bestätigte die Preisfrage, sofern er auf der Basis verschiedener medizinischer Experimente die Existenz eines äußerst subtilen flüssigen Wesens in den Nerven

⁶⁴ Swedenborg dürfte mit seiner engen Verbindung der Unsterblichkeit der Seele, dem *fluidum spirituosum* und den *spiritus animales* eine – in der Gelehrterdiskussion wahrgenommene – singuläre Position vertreten haben. Vgl. S. 373–377.

⁶⁵ Im Anschluss an die von Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 15). Bd. 1, S. 182 genannten mesmeristischen Konzepte.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 179–188; Joscelyn Godwin: *The Theosophical Enlightenment*. New York 1994, S. 151–153; Crabtree: *From Mesmer to Freud* (wie Anm. 15), S. 3–8.

⁶⁷ Die Preisfrage lautete: „Si la communication entre le cerveau et les muscles, par l’entremise des nerfs, s’exécute par une matière fluide, qui fait gonfler le muscle dans son action? Quelle est la nature de ce fluide?“ Vgl. auch Adolf von Harnack: *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 3 Bde. Bd. 1, 1. Hälfte. Berlin 1900, S. 400; sowie knapp Hubert Steinke: *Irritating Experiments. Haller’s Concept and the European Controversy on Irritability and Sensibility 1750–90*. Amsterdam, New York 2005, S. 139.

behauptete, eines „fluide animal“,⁶⁸ das aus zwei Teilen bestehe, einem Nervensaft oder *fluidum* und einer Nervenfeuchtigkeit, so die Wortwahl einer deutschen Rezension.⁶⁹ Das *fluidum* stamme aus dem allesbelebenden „esprit vivifiant & universel“. ⁷⁰ Dieses sei weder Geist noch Materie, sondern ein „amphibium“ oder amphibisches Wesen, das gegenüber der Nervenfeuchtigkeit vermittele, einem klebrigen Saft, ohne den der Mensch nicht lebensfähig sei.⁷¹ Den ‚oberen‘ Teil des *fluidum* identifizierte er mit dem alles belebenden und bewegenden Geist, nicht mit Feuer, Licht oder elektrischer Materie, anderen von den Zeitgenossen vertretenen Annahmen. Den Ursprung des unteren Nervensaftes verlegte er in eine nervale Lymphe.⁷² Das *fluidum* besteht demnach sowohl aus Weltgeist als auch aus Lymphflüssigkeit. Le Cat bezog sich auf die nach wie vor viel diskutierten Befunde und Theorien aktueller und älterer Naturforscher und Naturphilosophen, auf die Physiker Pieter van Musschenbroek und Robert Hooke und auf die Mediziner Marcello Malpighi, Francis Glisson, Raymond Vieussens, Albrecht von Haller und andere. Für den menschlichen Organismus verwendete er den Ausdruck „l'économie animale“. ⁷³ Das *fluidum* sei fest in diesen Organismus integriert. Durch die Nervenröhren bewege es sich spiralförmig.

Eine der anderen, ohne Angabe des Verfassers abgedruckten Preisschriften richtete sich im übrigen genau gegen die von Le Cat vertretene Herkunft des *fluidum* aus der *aura mundi* oder dem *esprit vivifiant & universel*. Sie stritt es ab, dass der Nervensaft irgendein metaphysischer Geist sei, er sei keine einfache Substanz, geschweige mit der Seele identisch. Er besitze auch nicht „Verstand, Willen und Freyheit“. Es handele sich um nichts anderes als um eine flüssige Materie, deren Beschaffenheit sich nicht genauer beschreiben lasse, die vielmehr nur an ihrer Wirkung, nämlich an der Muskelbewegung erkennbar sei.⁷⁴ Die allerfeinsten Fibern, durch die er zirkuliere, könnten nicht sinnlich oder durch „Einbildungskraft“, sondern nur durch den „Verstand“ begriffen und untersucht werden.⁷⁵ Das

⁶⁸ Claude-Nicolas Le Cat: Mémoire qui a remporté le prix sur la question proposée par l'Académie pour le sujet du prix de l'année 1753. In: Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Prusse, sur le principe de l'action des muscles avec les pièces qui ont concouru. Berlin 1753.

⁶⁹ Vgl. Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen Januar (1755), S. 18–21, hier S. 19.

⁷⁰ Vgl. Le Cat: Mémoire (wie Anm. 68), S. 68.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 21, 67f. („une espece d'Etre amphibie, matiere par son impénétrabilité et sa puissance impulsive, mais suprême espece de cette classe, il est en même tems affecté par son Auteur d'une nuance supérieure qui le lie avec l'Etre immatériel“). Für Le Cat war das *fluidum* nicht mit Öl, Wasser, Luft, elektrischem Feuer oder Licht identisch.

⁷² Vgl. ebd., S. 25, 32 u.ö.

⁷³ Vgl. ebd., S. 15, 17.

⁷⁴ Vgl. Abhandlung von dem Nerven-Safte, dessen Eigenschaften und Würckungen, woraus sowohl die natürlichen als willkürlichen Bewegungen des menschlichen Cörpers auf eine ungewundene der Vernunft und Erfahrung gemäße Art erklärt werden. In: Dissertation (wie Anm. 68), S. 34, 37f.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 25, 37f., 55, 57.

fluidum wurde in diesem Text gänzlich ‚materialisiert‘, von neuplatonisch-metaphysischen Spekulationen abgetrennt und zugleich der Empirie entzogen.

Da beide Preisschriften in einem Band abgedruckt waren, wurde sowohl die metaphysische als auch die nichtmetaphysische Auslegung gewürdigt. Aber den ersten Preis der Preußischen Akademie erhielt gerade Le Cats Preisschrift, die ein für den späteren Mesmerismus wesentliches Element enthielt: Das Körperfluidum entstammte einer kosmischen Instanz, nämlich einem kosmischen *esprit*, wobei Le Cat kein Wort darüber verlor, an welches philosophische Konzept sich diese Figur anlehnte und wie dieser ominöse *esprit* genauer zu beschreiben sei. Mit Le Cat war auch klar, dass nur der reibungslose Fluss des *fluide animal* auch die reibungslose Funktion der Bewegungsorgane gewährleisten konnte. Und es war mithin klar, dass der Mensch im Rahmen einer neuplatonisch geprägten Anthropologie⁷⁶ nicht nur nach seiner Seele mit der göttlich-geistigen Dimension verknüpft war, sondern auch durch einen unmittelbaren Bestandteil seines Körpers, der in sich selbst ein *corpus permixtum* aus der körperlichen und der geistigen Sphäre darstellte.

Le Cat, der kurz darauf in die Akademie aufgenommen wurde,⁷⁷ gehört trotz des ersten Preises und von einigen Erwähnungen abgesehen, nicht zu den auf den ersten Blick prominenten medizinischen Forschern des 18. Jahrhunderts.⁷⁸ Aber seine Theorie wurde von namhaften Autoren geteilt und ausdrücklich rezipiert – von Medizinern, Philosophen und anderen, die in den spiritistischen Werken von Jung-Stilling und Kerner zitiert wurden wie der lutherische Theosoph Oetinger, der das *Mémoire* Le Cats auszugsweise übersetzte, diesen Text einem seiner späten Werke einverleibte und Le Cat an vielen Stellen zur medizinisch-philosophischen Untermauerung seiner Geistleiblichkeitslehre benutzte. Doch bevor Oetingers theosophisch-böhmistische Rezeption Le Cats besprochen wird, werden einige Fachkollegen des Arztes aus Rouen in den Blick genommen.

Von Haller

Le Cats wohl berühmtester medizinischer Zeitgenosse, Albrecht von Haller (1708–1777), referierte in seinen kompendiösen physiologischen und anatomischen Werken ausführlich sämtliche zeitgenössischen Theorien über das Zusammenspiel zwischen Gehirn und Körper durch Nervensaft oder Lebensgeister. Mit Blick auf

⁷⁶ Vgl. dazu Franz Rüsche: *Das Seelenpneuma*. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele; ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre. Paderborn 1933; zu Swedenborgs modifiziert neuplatonischem anthropologischem Schema (anima, mens, animus – corpus) vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 236f., 348–355.

⁷⁷ Vgl. Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen, September (1754), S. 952.

⁷⁸ Vgl. Steinke: Irritating Experiments (wie Anm. 67). In der *Geschichte der Hirnforschung* von Oeser (wie Anm. 14) und bei Rothsuh: Spiritus animalis (wie Anm. 14), die auch die Theorien über Lebensgeister und Nervenflüssigkeiten vorstellen, wird Le Cat nicht erwähnt.

die Psychomedizin Georg Ernst Stahls⁷⁹ votierte er deutlich für die Existenz einer solchen extrem schnellen Flüssigkeit, die durch die hohlen Nerven rase.⁸⁰ Er selbst meinte mit epistemologischer Selbstbeschränkung zwar, er habe diesen Saft weder gefunden noch gesehen, und man könne wie bei allen Dingen, die „nicht in unsere Sinne fallen“, lediglich sagen, welche Beschaffenheit der Nervengeist sicher *nicht* habe. Weitere Hypothesen stellte er allerdings nicht auf, sondern er beschränkte sich darauf, die Lebensgeister als „wirksames Wesen“ zu bezeichnen und ihnen eine „thierische Materie“ zuzugestehen, „welche die äußerste Subtilität erlangt hat“.⁸¹

Für den Cartesianer von Haller stand fest, dass Körper und Seele strikt getrennt sind. Die Wirksamkeit oder Ausgedehntheit der Seele im ganzen Körper ohne Mittler- oder Botenstoffe lehnte er gegen den ‚Animismus‘ der Stahlianer strikt ab.⁸² Er zählte sich eher zu den von ihm sogenannten „Geisterfreunden“.⁸³ Die Vermittlung zwischen Seele und Körper durch „Geister“ oder „Säfte“ konnte für ihn nicht durch einen feurigen, ätherischen, elektrischen oder nach Galen gar völlig unsichtbaren Saft geschehen, war aber durch eine nach dem Kontiguitätsprinzip der Druck- und Stoßmechanik funktionierende Reihe von Kügelchen denkbar.⁸⁴ Von Haller teilte nicht den Erkenntnisoptimismus mancher Mikroskopisten, die hofften, bislang unerforschte Stoffe mit geeigneten Mikroskopen eines Tages auch erforschen zu können wie Anthony van Leeuwenhoek einstmals die Spermatozoen und die roten Blutkörperchen⁸⁵ oder wie Malpighi, Glisson und Vieussens die nervale Lymphe als die Basis des *spiritus animalis*. Dennoch transportierte er die cartesi-

⁷⁹ Zu Stahl vgl. überblicksweise Georg-Ernst Stahl (1659–1734) aus wissenschaftshistorischer Sicht. Hg. v. Dietrich von Engelhardt u. Alfred Gierer. Halle 2000.

⁸⁰ Vgl. von Haller: Anfangsgründe der Physiologie (wie Anm. 14), S. 462f., 565, 584ff., 594. Von Haller unterschied im Gegensatz zu Galen nicht zwischen tierischen Geistern aus den Schlagadern und Lebensgeistern aus Herz und Lunge, vgl. ebd., S. 608, 612.

⁸¹ Ebd., S. 598f. Vgl. ders.: Grundriß der Physiologie für Vorlesungen. Nach der vierten lateinischen und mit den Verbesserungen und Zusätzen des Herrn Prof. Wrisberg in Göttingen, vermehrten Ausgabe aufs neue übersetzt, und mit Anmerkungen versehen durch Herrn Hofrath Sömmering in Mainz, mit einigen Anmerkungen begleitet und besorgt von P. F. Meckel, Professor in Halle. Berlin 1788, S. 275–288.

⁸² Vgl. von Haller: Anfangsgründe der Physiologie (wie Anm. 14), S. 620. Auf eine genaue Lokalisierung wollte er sich im Gegensatz zu Descartes und auch Swedenborg nicht einlassen (ebd., S. 626), plädierte aber für das Gehirn oder den Kopf, vgl. von Haller: Grundriß der Physiologie (wie Anm. 81), S. 280.

⁸³ Vgl. von Haller: Anfangsgründe der Physiologie (wie Anm. 14), S. 576.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 584–586. Als Protagonisten der ebd., S. 306f., 583, 591–594, abgewiesenen Theorien über den Nervensaft werden u.a. genannt: Newton, Thomas Willis, Friedrich Hoffmann, Charles Bonnet, Descartes (De homine). Philipp Friedrich Meckel konkretisierte von Hallers Erwägung, dieses *fluidum* müsse „ungemein flüssig“ sein und aus Kügelchen bestehen, in einer Anmerkung mit einem noch deutlicher cartesisch-mechanistischen, an das Kontiguitätsprinzip anknüpfenden Akzent: Es dürfe sich nicht um einen Saft, sondern um eine Kugelreihe handeln, vgl. von Haller: Grundriß der Physiologie (wie Anm. 81), S. 288.

⁸⁵ Vgl. Inge Jonsson: Visionary Scientist. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology. West Chester 1999, S. 37, 62f., 65–67.

sche Annahme eines nicht in die Sinne fallenden subtmateriellen Stoffes, der nicht mit der Seele identisch, aber trotz seiner Subtmaterialität nicht wie andere materielle Stoffe beschaffen sein sollte. Punktuell teilte von Haller unausgesprochenenmaßen Le Cats Position, wandte sich aber zugleich und explizit gegen ihn, wenn er meinte, ganz sicher stammten die Lebensgeister nicht vom „allgemeinen Geiste des Berkley“, wie dieser behauptete.⁸⁶

Le Cat, der sich nicht näher darüber geäußert hatte, worauf er mit dem *esprit vivifiant & universel* rekurrierte und was er damit meinte, wurde von Albrecht von Haller also kurzerhand auf George Berkeley festgelegt. Der im Jahr der Preisschrift verstorbene Berkeley hatte in Anlehnung vor allem an Nicolas Malebranche die These vertreten, dass Gott die Ursache der Wahrnehmungswelt und der sie wahrnehmenden endlichen Geister sei, die sich ihrer selbst nur durch Gott bewusst und zugleich miteinander verbunden seien.⁸⁷ In Le Cats Formel vom allgemeinen lebendigmachenden Geist als Herkunftsort des Nervenfluidum erkannte von Haller offenbar eine organologische Interpretation der Verbindung des aller Wahrnehmung und aller Gegenwart vorausgehenden, von der Welt sowohl getrennten als auch mit ihr verbundenen göttlichen Geistes mit dem Seele-Körper-Komplex des Menschen – für das cartesische Verständnis Albrecht von Hallers eine unzumutbare Vorstellung.

Bereits Malebranche hatte als Anhänger Descartes und dennoch Vertreter eines *influxus spiritualis* der göttlichen Lebenskraft über die Seele in den Körper in seinen fünf Büchern *Über die Wahrheit* detailliert über die Mittlerinstanzen spekuliert, die nichts anderes waren als die *spiritus animales*, Träger göttlichen Lebens und Mittler der okkasionalen Verbindung zwischen Körper und Seele.⁸⁸ Der Franzose Le Cat wurde bei von Haller zum Anhänger der christologischen und gleichwohl cartesischen Metaphysik Malebranches⁸⁹ durch die Vermittlung des Zeitgenossen Berkeley! Das wäre im Hinblick auf weitere Mutmaßungen zu notie-

⁸⁶ Vgl. von Haller: *Anfangsgründe der Physiologie* (wie Anm. 14), S. 590, unter Bezugnahme auf Le Cat: *Mémoire* (wie Anm. 68), S. 21, wo Berkeley aber nicht erwähnt wird, sondern das amphibische Wesen, aus dem der Nervensaft besteht. Erstaunlicherweise nennt von Haller unter den Verfechtern des Lebensgeistes als eines „Mittelwesen[s] zwischen der Flamme, und der Luft, zwischen dem Körper und der Seele“ (ebd., S. 594) nicht Le Cat, der das *fluidum* auf S. 20 ausdrücklich als „une substance médiatrice entre l'ame & le corps“ bezeichnet hatte. Vielmehr weist er Le Cats (S. 18, 63) Vorstellung des *fluidum* als einer Lichtmaterie zurück (ebd., S. 598).

⁸⁷ Vgl. Arthur A. Luce: *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. Alcester 2007 [zuerst 1934]. Vgl. knapp Hinrich Knittermeyer: *Art. Berkeley, George*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. Bd. 1. Tübingen 1957, Sp. 1055f.

⁸⁸ Vgl. dazu Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 334–337, 368–373.

⁸⁹ Vgl. dazu ebd., S. 373–375 (Malebranche und der Zweck der Schöpfung), sowie als wichtigste deutschsprachige Studien zur Philosophie Malebranches: Margit Eckholt: *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*. Innsbruck, Wien 1994; sowie Stefan Ehrenberg: *Gott, Geist und Körper in der Philosophie von Nicolas Malebranche*. Sankt Augustin 1992.

ren, die ältere Fluidaltheorien bis in den Hermetismus und in die Gnosis zurückverfolgen, anstatt sich auf die zeitgenössischen Zuschreibungen zu konzentrieren.

Es kann notiert werden, dass sich Albrecht von Haller zwar weigerte, wie Malebranche, Berkeley und – unterstellt – wie Le Cat, metaphysische Spekulationen über die übersinnliche göttliche Herkunft des *fluidum* im Körper entweder aus einer kosmisch-physikalischen oder aus einer kosmisch-geistig-göttlichen Sphäre anzustellen. Damit stand er aber nicht allein: Auch die halleschen Mediziner Philipp Adolph Böhmer und Johann Gottlob Krüger vertraten eine ganz ähnliche nicht-metaphysische und nicht-stahlianische Theorie über den Nervensaft.⁹⁰

Am Ende seines Lebens hat Mesmer Albrecht von Haller besucht und ist auf die empörte Zurückweisung des animalischen Magnetismus durch von Haller gestoßen.⁹¹ Offenbar hatte Mesmer aber gemeint, sich zu Recht auf ihn berufen zu können. Denn – und dieser Schluss leitet zum nächsten Kandidaten über – mit von Haller kolporierte und propagierte einer der schon unter den Zeitgenossen berühmtesten Mediziner des 18. Jahrhunderts die Subtilmaterie der cartesischen Lebensgeister, die eines Tages die Existenz des unsterblichen Geistleibes und sogar dessen unter Umständen empirisch wahrnehmbaren ‚Spuk‘ erklärten, als selbstverständlichen und nicht wegzudenkenden Bestandteil der humanen Physiologie.

Was bei von Haller fehlte, war jedoch die Behauptung einer Verbindung des kosmischen und des körperlichen *fluidum*. Außerdem hatte er die Lebensgeister als subtile, aber dennoch materielle Stoffe von der Seele unterschieden. Die Seele war aber, so schloss er seine berühmte und als Lehrbuch weit verbreitete Physiologievorlesung, auf jeden Fall unsterblich und auf jeden Fall an einem postmortalen, nur Gott bekannten Ort.⁹²

⁹⁰ Philipp Adolph Böhmer: Von der Würcklichkeit des Nerven-Safts, und desselben Würckung im menschlichen Körper. In: Wöchentliche Hallische Anzeigen, 15.11.1751, S. 778–788. Zu Krüger vgl. Tanja van Hoorn: Entwurf einer Psychophysiologie des Menschen. Johann Gottlob Krügers *Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Artzneygelahrtheit* (1745). Hannover-Laatzten 2006, S. 85–88.

⁹¹ Vgl. Blankenburg: Der „thierische Magnetismus“ (wie Anm. 9), S. 206. Mit offenbar ganz ähnlichen Argumenten bestritt Julien Offray de La Mettrie unter Berufung auf von Hallers Irritabilitätslehre die Immaterialität der Seele grundsätzlich. Er hielt die Seele wie auch den menschlichen Geist für ein bloß materielles Wesen in einem als mechanische Maschine verstandenen Menschen. Vgl. Oeser: Geschichte der Hirnforschung (wie Anm. 14), S. 85–89. Der Theosoph Oetinger hingegen kombinierte von Hallers Irritabilitätslehre mit der Elektrizität innerhalb seiner kabbalistischen Geistleiblichkeitslehre. Vgl. Friedrich Christoph Oetinger: *Procopii Divisch Theologiae Doctoris & Pastoris zu Prendiz bey Znaim in Mähren längst verlangte Theorie von der meteorologischen Electricite, welche er selbst magiam naturalem benahmet*. Tübingen 1765, S. 108, 132f.

⁹² „Die Seele aber geht an den ihr von Gott angewiesenen Ort. Daß sie im Tode nicht vernichtet werde, läßt sich aus einer häufigen Erscheinung schließen. Sehr viele Menschen nemlich, geben, wenn die Kräfte ihres Körpers aufgelöst sinken, Zeichen eines sehr heitern, lebhaften, und selbst frohen Gemüths“ (vgl. von Haller: *Grundriß der Physiologie* [wie Anm. 81], S. 710). Im 8. Bd. seiner *Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers*. Berlin, Leipzig 1776, heißt es S. 984: „Wir geben die Seele Gott wieder, und dieser kennt allein den Zustand derselben nach dem Tode. [...] Billig ist ein solcher Tod das letzte und mächtigste Verlangen eines

Unzer

Weniger zurückhaltend äußerte sich in diesen Fragen von Hallers dichtender Fachkollege Johann August Unzer (1727–1799). Unzer erwähnte Le Cat zwar nicht namentlich, sprach in seiner *Physiologie* allerdings wie er von der „thierischen Ökonomie“⁹³ des Leib-Seele-Komplexes. Er knüpfte aber vielfach an von Haller an, durch dessen Schriften ihm Le Cat kaum verborgen geblieben sein dürfte. Ohne sich genauer über deren mutmaßliche Gestalt oder Qualität zu äußern, waren Lebensgeister als Subtilmaterie für Unzer selbstverständlich. Ohne Lebensgeister oder Nervensaft könne die Seele überhaupt nicht auf den Körper wirken, ohne sie sei das Gehirn keiner Seelenkraft fähig.⁹⁴ Über von Haller ging Unzer aber insofern hinaus, als er sich die Seele *nicht* als reinen Geist vorstellen konnte und zwar weder nach ihrer präexistenten noch nach ihrer postmortalen Gestalt. Ein Seelenschlaf, der im Luthertum angenommen wurde, war für Unzer postmortal und pränatal undenkbar, denn dann wäre das irdische Leben nur eine Ausnahme vom Schlaf, wie er meinte.⁹⁵ Wie bei Leibniz hat auch bei Unzer jede Seelenmonade, selbst Engel und sogar Tiere, „subtile Körperchen“ und ihre postmortale Existenz, vielleicht zwischen den Planeten im All, diene ihrer Vervollkommnung.⁹⁶ Wenn der postmortale Seelenleib subtilmateriell war, dann waren für Unzer, der sich damit auf Hugo Grotius bezog, bereits 1766, im Jahr von Kants *Träumen eines Geistersehers*, auch vermeintlich übernatürliche oder übersinnliche „Erscheinungen, Träume und Gesichter“⁹⁷ denkbar. Das stand für ihn keinesfalls im Widerspruch zur Wunderkritik des philosophischen Rationalismus, ganz im Gegenteil:

klugen Mannes.“ Dieser Schlusssatz von Hallers über die Heiterkeit Sterbender als Hinweis auf die Fortdauer der Seele wurde von Justus Christian Hennings neben ihrer Beschaffenheit und ihrer Existenz ausdrücklich unter die Unsterblichkeitsbeweise gezählt. Vgl. Hennings: Aphorismen (wie Anm. 43), S. 120.

⁹³ Johann August Unzer: Erste Gründe einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur thierischer Körper. Leipzig 1771, S. 35.

⁹⁴ Vgl. Unzer: Erste Gründe (wie Anm. 93), S. 21, 698. Unzer nahm das Hirnmark als Herkunfts-ort der „thierischen Lebenskräfte“ an. Lebensgeister und Nervensaft waren für ihn austauschbare Begriffe (vgl. ebd., S. 21). „Das Gehirn ist die Werkstatt der Lebensgeister“, die Markrinde die „Absonderungsmaschine der Lebensgeister“, das Gehirnmark ihr besonderer Sitz. Darin wusste sich Unzer eins mit von Haller (vgl. ebd., S. 12f.).

⁹⁵ Vgl. Johann August Unzer: Gedanken vom Zustande der Seele vor diesem Leben. In: Ders.: Sammlung kleiner Schriften. 3 Bde. Bd. 2: Zur speculativischen Philosophie. Rinteln, Leipzig 1766, S. 105–111, hier S. 108.

⁹⁶ Vgl. Johann August Unzer: Gedanken von der Seelenwanderung. In: Ebd., S. 181–188, hier S. 185.

⁹⁷ Vgl. Johann August Unzer: Anmerkungen über eine Stelle aus des Grotii Buche von der Wahrheit der christlichen Religion. In: Unzer: Sammlung (wie Anm. 95). Bd. 2, S. 446–457, hier S. 455. An anderer Stelle, nämlich in seiner *Physiologie*, votierte Unzer allerdings für eine psychologische Deutung solcher Phänomene. Einbildungen seien Rudimente äußerer Empfindungen. In Träumen, bei Nachtwandlern oder „in der prophetischen Entzückung“ seien die „sinnlichen Vorhersehungen und prophetischen Gesichter von so großer Lebhaftigkeit“, dass sie den äußeren Empfindungen nahe kämen. Unzer: Erste Gründe (wie Anm. 93), S. 210, 216, 226.

Gottes prästabilisierte Harmonie könne solche übersinnlichen Erscheinungen ohne weiteres implizieren.⁹⁸ In Unzers Konzept der *Oeconomia animalis* waren bereits die Elemente Geistleib, Lebensgeist(er) und (über-)sinnliche Erscheinungen miteinander verbunden.

Meiners und Bonnet

Die Kombination der Lebensgeister mit dem Geistleib und der Erscheinung von Seelen verstorbener Menschen wirkte bei vielen medizinischen und philosophischen Autoren des späten 18. Jahrhunderts weiter und wurde mit mehr oder weniger Sicherheit vertreten. Der Philosoph und Ethnograph Christoph Meiners (1747–1810) etwa berief sich in seiner Seelenlehre bei seinen Aussagen über Nervensaft oder äquivok Lebensgeister 1786 nicht mehr auf Descartes oder Galen, sondern auf von Haller und Unzer und eben auch auf Malebranche.⁹⁹ Meiners nahm ein postmortales Seelen-Vehikel an, das Leibnizsche *corpusculum*: Man möge die Seele so abhängig oder unabhängig vom Körper denken, wie man wolle, gleichwohl müsse man ihr ein „unsichtbares Vehikel geben“, das von ihr unzertrennlich ist.¹⁰⁰ Ferner sah Meiners den Schlafwandel als ein Phänomen, das durch die Seele, vielleicht durch den tierischen Magnetismus hervorgerufen werde.¹⁰¹ Als Gewährsmann für die postmortale Existenz der quasimateriellen Seele rekurrierte er auf Charles Bonnet.¹⁰²

Bonnet seinerseits hatte in seiner unter anderem von Lessing und Johann Georg Schlosser stark rezipierten *Philosophischen Palingenesie* (1769) und in seinem *Versuch über die Seelenkräfte* (1770) unter Berufung auf von Haller ein feinstoffliches *fluidum* oder Lebensgeister¹⁰³ als Mittler der Seelenkraft behauptet, das bzw.

⁹⁸ „Wie kann ein Philosoph, welcher weiß, daß kein Gras, kein Stäubchen ohne Absicht in der Welt ist, wohl zweifeln, daß es Erscheinungen seyn sollten? Geschiehet es durch Gottes Zulassung, daß Geister erscheinen, so geschiehet es auch durch seine Vorsehung, die sich sogar auch durch die Zulassung der Uebel herrlich offenbaret“ (Unzer: Anmerkungen [wie Anm. 97], S. 455f.).

⁹⁹ Christoph Meiners: Grundriß der Seelen-Lehre. Lemgo 1786, S. 4 u.ö. Auch Meiners gebrauchte beide Begriffe deckungsgleich: „Am wahrscheinlichsten ist die Vermuthung derjenigen, welche annehmen, daß die Nerven vermittelt eines gewissen Nervensaftes oder gewisser Lebens-Geister empfinden“ (ebd.). Meiners bezog sich auf Unzer und den Schweizer Arzt Samuel Auguste Tissot, nicht auf das ältere galenisch-cartesische Konzept, geschweige denn auf hermetische oder andere Figuren.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 66.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 52, 55. Traumerscheinungen oder der weissagenden Seelenkraft (*vis divinatoria*) stand Meiners ablehnend gegenüber: „Unaufgeklärte Völker seien dadurch in den Aberglauben geführt worden. Vgl. ebd., S. 51.“

¹⁰² Laut Bonnet würde die Seele „nichts an ihren Vorzügen, und auch nicht an Hoffnung der Unsterblichkeit verlieren [...], wenn man auch beweisen würde, daß sie eine zusammengesetzte Substanz sey“ (vgl. ebd., S. 65).

¹⁰³ Bonnet verwendete dafür Descartes' Ausdruck *esprits animaux*, den der Übersetzer mit „Lebensgeister“ wiedergab und dazu anmerkte, er hätte auch „thierische Geister, oder mit Herrn

die sich in den Fibern des Gehirns befinden. Dieses *fluidum* sei Träger des Gedächtnisses, ja es enthalte die Seele selbst und bleibe zusammen mit der kontinuierlichen seelischen Person postmortal bestehen, um sich dort mit gesteigerten Sprachfähigkeiten, Erkenntnis- und Empfindungsvermögen in höheren Sphären oder auf anderen Planeten zu vervollkommen.¹⁰⁴ Das hielt Bonnet sogar für empirisch nachweisbar. Wie der Antistahlianer von Haller lokalisierte Bonnet die Seele nicht im ganzen Körper, sondern im Gehirn; hier werde das *fluidum*, ein Elementarfeuer, wahrscheinlich vom Blut getrennt und wirke dann wie elektrische Materie.¹⁰⁵

In der renommierten *Neuen Theologischen Bibliothek* des mild orthodoxen, der Philosophie Wolffs aber nicht abgeneigten Leipziger Lutheraners Johann August Ernesti,¹⁰⁶ wurde Bonnets Theorie, dass die Seele nach dem Tod mit einem Körper vereint bleibe, dass sie Erinnerung und Personalität behalte, dass die Körperfibern Sitz dieser Person seien, die sich postmortal weiterentwickeln werde, um erst nach der allgemeinen Auferstehung einen vollkommenen geistigen Körper zu erhalten, für lesens- und prüfenswert gehalten. Sie wurde zudem gegenüber den zu weit gehenden *Aussichten in die Ewigkeit* von Johann Caspar Lavater bevorzugt, der mit der Übersetzung von Bonnets *Palingenesie* ins Deutsche schon in ihrem Erscheinungsjahr begonnen hatte.¹⁰⁷

Bonnet gehört zweifellos zu den wichtigsten Transporteuren der Verbindung von Fluidal- bzw. Spiritustheorien mit der Geistleiblichkeitsvorstellung¹⁰⁸ und einer plastischen, auf Vervollkommnung abzielenden und anthropozentrischen

Lavater animalische Geister übersetzen können“. Johann Jakob Scheuchzer nenne sie „sinnliche Geister“ (vgl. Charles Bonnet: Analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Franz. übers. u. mit einigen Zusätzen verm. v. M. Christian Gottfried Schütz. 2 Bde. Bd. 1. Bremen, Leipzig 1770, S. 24).

¹⁰⁴ Vgl. Daniel Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. Göttingen 2005, S. 429–455.

¹⁰⁵ Vgl. Bonnet: Analytischer Versuch (wie Anm. 103), S. 24.

¹⁰⁶ Zu Ernesti vgl. Friedrich Christoph Ilgner: Die neutestamentliche Auslegungsmethode des Johann August Ernesti (1707–1781). Ein Beitrag zur Erforschung der Aufklärungshermeneutik. Theol. Diss. Leipzig 2002; sowie Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), Kap. 5.1.2. (S. 457–498).

¹⁰⁷ [Rezension zu:] Herrn Carl Bonnets Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum: sammt desselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit der Menschen. Aus dem Franz. übers. u. mit Anm. hg. v. Johann Caspar Lavater. Zürich 1769. In: Neue theologische Bibliothek 10 (1769), S. 542–555, hier S. 552. Die Stellen, an denen Lavater in den Anmerkungen seine eigenen Thesen durch Bonnet bestätigt gesehen hatte, hätten dem Rezensenten „am wenigsten gefallen“ (ebd., S. 554).

¹⁰⁸ Oetinger widmete Lavaters Übersetzung von Bonnets *Palingenesie* einen eigenen Kommentar, in dem er unter anderem Bonnets starke Anlehnung an Leibniz' Monadologie und besonders an seine Präformationslehre kritisierte. Dass bei Bonnet keinerlei böhmistische oder kabbalistische Referenzen vorhanden waren, dürfte für Oetinger ebenfalls eine, wenn auch unausgesprochene, Rolle gespielt haben. Vgl. Friedrich Christoph Oetinger: Gedanken über die Zeugung und Geburt der Dinge, aus Gelegenheit der Bonnetischen *Palingenesie* von Herrn Lavater in Zürich aus dem Französischen übersetzt. Frankfurt a.M., Leipzig 1774; Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 597–599.

Unsterblichkeitslehre, die über verschiedene Stationen im experimentellen bzw. therapeutischen Somnambulismus und Spiritismus rezipiert worden sein dürfte.¹⁰⁹

Oetinger

Von Bonnet, Unzer und Meiners wurde Le Cat nicht namentlich erwähnt, obwohl diese Autoren durch ihre Rezeption Albrecht von Hallers mit dessen Namen und der Preisaufgabe von 1753 wohl vertraut gewesen sein dürften. Ein anderer Autor jedoch, der sich hochproduktiv im theologisch-philosophisch-medizinischen Grenzgebiet aufhielt, verwendete Le Cats Preisschrift als stets wiederkehrende Referenz, aber in einem originellen Zusammenhang und unter ausdrücklicher Berufung auf die Autorität der preußischen Wissenschaft und den preußischen Hof: Lebensgeist und Nervensaft, die Le Cat als ein *amphibium* zwischen Geist und Materie, Seele und Körper, betrachtet hatte, waren für den lutherischen Theosophen Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) nichts anderes als der zeitgenössische Beleg für die Existenz der Tinktur, des *spiritus rector, ens penetrabile*, geist-leiblichen Grundes allen Lebens, der materieunabhängigen Wirksamkeit der sieben göttlichen Sefirot.¹¹⁰ Bei Le Cat erkannte Oetinger den Abschied vom mechanistischen Prinzip der Kontiguität zugunsten der Annahme penetrabler Kräfte.¹¹¹ Aus Le Cats *esprit vivifiant & universel* leitete Oetinger später ein „alles durchdringende[s] Geistwesen“ ab:¹¹²

¹⁰⁹ Die Rezeptionsgeschichte Bonnets im Mesmerismus, Okkultismus und Spiritismus ist ein Forschungsdesiderat. Die einschlägigen Standardwerke von Sawicki: *Leben mit den Toten* (wie Anm. 9); *Baier: Meditation und Moderne* (wie Anm. 15); *Crabtree: From Mesmer to Freud* (wie Anm. 15); *Gabay: The Covert Enlightenment* (wie Anm. 15) oder *Godwin: The Theosophical Enlightenment* (wie Anm. 66) gehen nicht auf ihn ein. *Darnton: Der Mesmerismus* (wie Anm. 9), S. 44 zit. einen anonymen Mesmeristen, der eine offensichtlich apologetisch intendierte Liste von illustren Autoren zusammenstellte, deren Werke eine „gewisse Ähnlichkeit“ gegenüber dem Mesmerismus aufwiesen. Neben Locke, Bacon, Bayle, Leibniz, Hume, Newton, Descartes, La Mettrie, Robinet, Rousseau, Buffon, Diderot und Maupertuis wurde hier auch Bonnet genannt.

¹¹⁰ Vgl. etwa Friedrich Christoph Oetinger: *Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie*. Stuttgart 1977 [zuerst 1765], S. 276, 285f., 358f.; ders.: *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. 2 Bde. Hg. v. Gerhard Schäfer. Bd. 1. Berlin, New York 1999 [1776], S. 303 u. 324 (Lemma Tinktur: Le Cat habe die Tinktur als *fluidum* bezeichnet, das in größter Freiheit die Membranen und Gefäße des Leibes durchdringe); Oetinger: *Gedanken* (wie Anm. 108), S. 31. Das *ens penetrabile* knüpft an Böhmes Sefirotlehre und an dessen Rede von der Quintessenz als einer Art vierter Dimension an. Offenbar handelt es sich um eine Wortschöpfung Oetingers. Vgl. Pierre Hadot: *Art. Praedominium*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel 1989, Sp. 1225–1228, hier Sp. 1225, 1227.

¹¹¹ Le Cat habe, so behauptete Oetinger, der Swedenborgs *Oeconomia regni animalis* allerdings nicht kannte, dessen Kontiguitätsprinzip verworfen, vgl. Oetinger: *Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie* (wie Anm. 110), S. 377.

¹¹² Friedrich Christoph Oetinger: *Freymüthige Gedanken von der ehelichen Liebe nebst einem Anhang verwandter Materien für Wahrheitsforscher, welche prüfen können*. o.O. 1777, S. 49f.

Die schleimichte Lymphe unserer Flüssigkeiten, welche geschwängert ist mit dem Universal-Geist, wird also vollkommen, und wird ein wahrer Nervensaft in den markichten Zäsern des Gehirns, wohin sie getrieben worden durch das Schlagen der Pulsadern, da sie hernach durch die Nerven in alle Werkzeuge, als die Nahrung und das Leben hineingebracht wird.

Das war Oetingers Summarium von Le Cats *Memoire*, das er in großen Auszügen ins Deutsche übersetzte und seiner *Metaphysic* beifügte.¹¹³ Das Amphibium-Fluid des Körpers ist bei Oetinger ganz selbstverständlich und vor Mesmer mit dem kosmischen Äther oder mit dem *sensorium Dei* verbunden, wie er in Anknüpfung an Newton den kosmischen Raum als Ort der Wirksamkeit und Fühlbarkeit Gottes bezeichnete.¹¹⁴ Jakob Böhmes Theosophie und die Kabbala wurden hier mitten in der Aufklärung unter Berufung auf einen preisgekrönten aufgeklärten Arzt, auf dessen Rezipienten und vor allem auf das Phänomen der Elektrizität, das von Haller mit seiner Irritabilitätstheorie¹¹⁵ verbunden hatte, als böhmistische Alternative zwischen Materialismus und Idealismus aufgeföhren.¹¹⁶ War Oetingers theosophische Deutung Le Cats seit den 1760er Jahren mitverantwortlich für die Nichtoffizialität der Rezeptionsgeschichte des Chirurgen von Rouen? Selbst wenn diese Frage nur vermutungsweise beantwortet werden kann, ist die Wirkung dieser Deutung durch Oetinger auf nachfolgende Theosophen, auf Protagonisten der sogenannten Erweckungsbewegung kaum zu unterschätzen, auf Lavater, Oberlin,

¹¹³ Vgl. Friedrich Christoph Oetinger: Die *Metaphysic in Connexion mit der Chemie, worinnen sowohl die wichtigste übersinnliche Betrachtungen der Philosophie und theologiae naturalis & revelatae, als auch ein clavis und Select aus Zimmermanns und Neumanns allgemeinen Grundsätzen der Chemie nach den vornehmsten subjectis in alphabetischer Ordnung nach Beccheri heut zu Tag recipirten Gründen abgehandelt werden, samt einer Dissertation de Digestione, ans Licht gegeben von Halophilo Irenäo Oetinger*. Schwäbisch Hall [1770], S. 495–520, Zitat S. 519, vgl. zu Le Cat auch ebd., S. 409, 487.

¹¹⁴ Vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 545f. In der Erstausg. von Newtons Optik war der unendliche Raum tatsächlich als *sensorium divinum* bezeichnet worden. Darauf bezieht sich die Polemik von Leibniz, der Newton unterstellte, die durch den Raum wahrgenommenen Dinge wohl kaum als von Gott abhängig oder geschaffen ansehen zu können, wenn er den Raum als sein *sensorium* verstehe. Newton und Clarke ließen aus allen erreichbaren (außer in vier nachgewiesenen) Exemplaren der Optik von 1706 die entsprechende Seite ausschneiden und vor „sensorium“ „tanquam“ („so wie“ oder „gleichsam“) einfügen. Vgl. dazu Alexandre Koyré, I. Bernhard Cohen: The Case of the Missing Tanquam. Leibniz, Newton and Clarke. In: *Isis* 52 (1961), S. 555–566. Es ist ungeklärt, ob Oetinger an Leibniz' Polemik oder direkt an Newtons Ausgabe von 1706 anknüpfte.

¹¹⁵ Dazu Steinke: Irritating Experiments (wie Anm. 67), S. 19–40; knapper Oeser: Geschichte der Hirnforschung (wie Anm. 14), S. 76–79; Rothsuh: Spiritus animalis (wie Anm. 14), S. 2964f. Oetinger bezog sich immer wieder auf die Elektrizität und auf von Hallers Irritabilitätslehre, wenn er die Existenz von geistlichen Stoffen belegen wollte, die gegen die rationale Mechanik sprachen und seinen Böhmissimus untermauern sollten; vgl. etwa: Oetinger: Divisch (wie Anm. 91), S. 108. Vgl. auch Ernst Benz: Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz* (1971), S. 685–782.

¹¹⁶ Vgl. dazu insgesamt Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), Kap. 5.2.3. (Oetingers Front gegen die Leibniz-Wolffsche Philosophie) und 5.2.4. (Oetingers Theosophie im Kontext).

Philipp Matthäus Hahn und Johann Michael Hahn, auf Jung-Stilling und Justinus Kerner, vor allem aber auch auf die Naturphilosophie Schellings.¹¹⁷

Hennings

Ein wichtiger nichttheosophischer, weil nicht böhmistischer, sondern vom Rationalismus Wolffs herstammender Vermittler der Lebensgeister in den Diskurs des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts war der Jenaer Philosoph Justus Christian Hennings, der in den 1770er und 1780er Jahren mehrere kritische Bücher über Spuk und Erscheinungen, angebliche Geisterseher und Nekromanten, über Unsterblichkeits- und Seelenlehren verfasste. Bei Hennings galten Malebranche, von Haller, Unzer und Le Cat als *die* Referenzautoren für den Nervengeist.¹¹⁸ Wie oben erwähnt, hielt Hennings im Anschluss an Andreas Rüdiger die Seele für immateriell, dennoch für körperlich und nicht für *per se* unsterblich. Nach der Wolffschen Definition schrieb er ihr eine ewige Dauer zu, weil Gott nicht wollen könne, dass sie annulliert wird.¹¹⁹

Für Hennings kann die Seele auf den Körper nur durch ein weder materielles, noch immaterielles Zwischending wirken, wahrscheinlich durch ein elektrisches Feuer.¹²⁰ Bei Lavater und Bonnet hatte Hennings, wie übrigens einige Jahre zuvor auch Oetinger, gelesen, dass dieses elektrische Feuer vielleicht der eigentliche innere Mensch sei.¹²¹ Wie Lavater und seine anderen Referenzautoren wies auch

¹¹⁷ Die theosophischen, besonders mit der Rezeption Oetingers einhergehenden Aspekte der sog. Erweckungsbewegung harren noch der Untersuchung. Die Rezeption Oetingers durch Schelling ist in diesen älteren Arbeiten nicht befriedigend aufgearbeitet worden: Friedemann Horn: Schelling und Swedenborg. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland. Zürich 1954 [engl. West Chester 1997]; Robert Schneider: Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg 1938.

¹¹⁸ Vgl. Hennings: Geschichte von den Seelen (wie Anm. 43), S. 288f., § 41 (hier nennt Hennings nicht Le Cat, sondern den gesamten Band der Preisfrage von 1753, sowie Unzers Physiologie); Hennings: Aphorismen (wie Anm. 43), S. 63–67, 95 (von Haller und Le Cat); Justus Christian Hennings: Von den Träumen und Nachtwandlern. Weimar 1784, S. 6f. (Malebranche), S. 23 (Le Cat). Unzer wird besonders häufig referiert in Justus Christian Hennings: Von den Ahnungen und Visionen. 2 Bde. Bd. 1. Leipzig 1777.

¹¹⁹ Vgl. Hennings: Geschichte von den Seelen (wie Anm. 43), S. 336–347 (§§ 49–50); Hennings: Aphorismen (wie Anm. 43), S. 104f.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 95f., 101; Hennings: Geschichte von den Seelen (wie Anm. 43), S. 307. Hennings votiert gegen Okkasionalisten, Harmonisten und „grobe Influxionisten“, die meinten, Seele und Leib wirkten direkt oder „reell“ ineinander. Stattdessen plädiert er für die „subtilen Influxionisten“, die die Wirkung nicht des Körpers, sondern nur der Seele auf eine „ideale Art“ und nur vermittelt durch den Nervensaft in den Fibern des Gehirns annahmen (vgl. ebd., S. 304). Die Seele brauche ein elektrisches Feuer, um den Körper bedienen zu können. Dass sie selbst mit diesem Feuer identisch sei, wollte Hennings weder annehmen, noch verwerfen (vgl. ebd., S. 283f.).

¹²¹ Hennings erwog, wie es wäre, „wenn ich das elektrische Feuer, welches durch den ganzen menschlichen Leib, und durch alle Nerven ausgedehnt ist, mit dem inwendigen seelischen Menschen des Herrn Lavaters vergliche, oder es gar davor hielte?“ Lavaters Ansicht sei sicher nur eine Hypothese, aber immerhin hätten auch die Kirchenväter Tertullian, Irenäus und Gaius

Hennings die Vorstellung eines Seelenschlafs nach dem Tod als „widervernünftig“ zurück. Die Seele könne sofort nach der im Tod vollzogenen Trennung vom Körper ein „geistliches Leben“ fortsetzen, ausgestattet mit einem entweder subtilen oder einem „sehr flüchtigen Leib“. ¹²² Ein „subtiler Materialismus der Seele“ aber schließe deren Unsterblichkeit keineswegs aus, meinte Hennings in Übereinstimmung „mit vielen neuen Weltweisen“. ¹²³

Hennings, dessen Hauptfront der angebliche Wunderheiler Johann Joseph Gaßner in Bayern, der Nekromant Johann Georg Schrepfer in Leipzig ¹²⁴ und andere waren und der eine Unzahl von Erscheinungsberichten zusammentrug, hielt alle diese konkreten Geschichten für eingebildet, erdacht oder auf ‚natürliche‘ Weise erklärbar. Aber er erachtete wie Unzer und Rüdiger Erscheinungen und übersinnliche Begebenheiten als durchaus möglich. ¹²⁵ Der Nervengeist, selbst Subtilmaterie, sei durchaus in der Lage, von solchen Sphären oder von Gott affiziert und physisch verändert zu werden, um Empfindungen in der Seele hervorzurufen. Zu den „aussergewöhnlichen Voraussetzungen“ für Voraussetzungen, Ahnungen, Anzeichen und Visionen zählten nicht solche, die in „vorhergehabten Empfindungen“ begründet seien, „sondern vielleicht von einer aussernatürlichen und übernatürlichen Ursache, oder von Gott abhängen“, meinte Hennings. Mit allen, auch solch über- oder außernatürlichen Gedanken seien aber „Veränderungen in Nerven, Fibern und Nervensaft vergesellschaftet“, und wenn eine „Idee von außen oder innen erweckt“ werde, „so muß eine Bewegung der Nerven und Fibern oder des Nervengeistes geschehen“. ¹²⁶ Auch auf natürliche Weise kaum erklärbare Träume und Ahnungen werden von Hennings durchweg physisch durch Nervensaft

diese Auffassung vertreten, wenn sie meinten, die Seele habe ein menschliches Bild. Swedenborg, der diese gerade von den 1760er bis zu den 1780er Jahren viel diskutierte Eschatologie und Geisterweltlehre aufsehenerregend vertreten hatte, wird signifikanterweise nicht genannt (vgl. Hennings: Geschichte von den Seelen [wie Anm. 43], S. 286f. Das Lavater-Zitat entstammt einer Anmerkung der Übersetzung von Bonnets Palingenesie durch Lavater [2 Bde. Bd. 1. Zürich 1770, S. 150f.]; Oettinger hatte sie 1774 in Oettinger: Gedanken (wie Anm. 108), S. 42 ebenfalls gebracht.

¹²² Vgl. Hennings: Aphorismen (wie Anm. 43), S. 130; Hennings: Geschichte von den Seelen (wie Anm. 43), S. 347–355 (§§ 51f.).

¹²³ Vgl. ebd., S. 283f.

¹²⁴ Vgl. bes. Hennings: Von den Ahndungen (wie Anm. 118).

¹²⁵ Hennings bejahte ausdrücklich die „Möglichkeit der Seelenerscheinungen nach dem Tode“, auch wenn er zu deren „Wahrscheinlichkeit“ nicht mehr als ein unentschiedenes Urteil fällen zu können meinte, ohne dieselbe aber ausschließen zu wollen (vgl. Justus Christian Hennings: Von Geistern und Geistersehern. Leipzig 1780, S. 297–300).

¹²⁶ Hennings: Von den Ahndungen (wie Anm. 118), S. 21f. Nach dieser These über göttliche und außer- oder übernatürliche Ursachen sprach Hennings auf S. 22 zurückhaltender von Menschen, denen durch eine „vorzügliche Begünstigung der Natur, eine glückliche Anlage des Leibes, eine vorteilhafte Organisation zu Theil worden ist“, und die dadurch fähig seien, „ausgezeichnete Ideen aufzunehmen“. Für sein Verständnis von „praeternaturalen“ (außernatürlichen) und „supernaturalen“ (übernatürlichen) Wundern sowie für seinen Wunderbegriff insgesamt griff Hennings vielfach zurück auf Johann Christian Förster: Philosophische Abhandlung über die Wunderwerke. Halle 1761, hier S. 16.

und Lebensgeister beschrieben, ja selbst Ideen werden von außen nur durch die Veränderung des Nervensaftes in den Körper getragen und hinterlassen im Gehirn subtilmateriale Abdrücke:¹²⁷ Ideen sind letztlich materiell.

Wenn Hennings wie der anonym schreibende Jurist Emanuel Wolleb die über den Tod des Körpers hinausreichende Kontinuität der subtilleiblichen Seele an einer „Interimsstätte“ mit ihren Erinnerungen, ihren dann nur noch wachsenden Seelenkräften, mit ihren Neigungen und sogar mit den irdischen Sozialbeziehungen annahm, dann berief er sich stets auf aktuelle Autoren.¹²⁸ Er setzte damit aber auch die Schlussabschnitte in den rationalen Psychologien von Christian Wolff oder dessen Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten über den *status post mortem* fort, in denen die Kontinuität der unsterblichen Person mitsamt ihrer Erinnerung als einer substantialen Seele behauptet wurde.¹²⁹ Wolleb, dessen zweibändige, weitgehend von der Leibniz-Wolffschen Philosophie geprägte *Gedanken über die Seele des Menschen und Muthmassungen über den Zustand derselben nach dem Tode* von Hennings gewürdigt wurden, hielt Erscheinungen von Seelenleibern ebenfalls für möglich, besonders gegenüber Freunden und Ehegatten.¹³⁰ Aber nicht irgendein ominöser Astralgeist war für das „Spucken“ verantwortlich, wie es Hennings bei Paracelsus, Böhme, Fludd und Weigel las – dies gründe sich auf „Afterschlüsse“.¹³¹ Nur menschliche Seelen konnten sich bemerkbar machen, alles andere war Aberglaube. Die Anthropozentrierung des Jenseits, Projekt der ‚Aufklärung‘ als einer holistischen Rationalisierung *beider* Reiche, lag schon hinter ihm, und

¹²⁷ Vgl. anknüpfend an Bonnet: Hennings: *Geschichte von den Seelen* (wie Anm. 43), S. 285; sowie Hennings: *Von den Träumen* (wie Anm. 118), S. 104. Wie Bonnet vergleicht Hennings die Seele mit einem Musikanten und das Organ mit einem Instrument. Wie die Finger des Spielers die Saiten des Instruments berührt, könne man „alle Gehirnbeschaffenheiten, die unsere Seelenveränderungen begleiten, materielle Ideen nennen“. Den Vergleich des Seele-Körper-Konnexes mit Saiten, Instrument und Spieler gebrauchte Emanuel Swedenborg mit seiner Tremulationstheorie schon 1718; vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 64–66.

¹²⁸ Vgl. Hennings: *Von Geistern und Geistersehern* (wie Anm. 125), S. 285–301. Wollebs Name fällt nicht, sondern nur der Titel des anonymen Buches: *Gedanken über die Seele des Menschen und Muthmassungen über den Zustand derselben nach dem Tode* meistens auf Erfahrung gegründet. 2 Bde. Berlin, Leipzig 1777, worin kein einziges Mal der Name Swedenborgs erwähnt wird. Hennings referierte Wollebs Vorstellungen ausführlich, ohne sich ihnen ausdrücklich anzuschließen; er hielt sie lediglich für eine absolute Möglichkeit (ebd., S. 300).

¹²⁹ Vgl. Christian Wolff: *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur. Editio nova priori emendatior*. Frankfurt a.M., Leipzig 1740, z.B. §§ 736, 741–748; Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica*. 4. Aufl. Halae Magdeburgicae 1757, §§ 782–791 (*Status post mortem*), §§ 796–799 (*Finitis spiritus, extra hominem*). Vgl. zur Rezeption Wolffs in der Theologie und Geisterweltlehre Swedenborgs insgesamt Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), Kap. 4.2., vgl. auch Kap. 4.3.4., f), sowie Stengel: *Rationalist* (wie Anm. 63).

¹³⁰ Vgl. Hennings: *Von Geistern und Geistersehern* (wie Anm. 125), S. 285. Zu Wollebs weitgehend bejahender Position gegenüber der Leiblichkeit und Erscheinungsfähigkeit postmortaler Seelen vgl. Wolleb: *Gedanken über die Seele* (wie Anm. 128). Bd. 2, S. 38–67 (§§ 311–377).

¹³¹ Hennings: *Aphorismen* (wie Anm. 43), S. 88f., 96; Hennings: *Von Geistern und Geistersehern* (wie Anm. 125), S. 254.

Swedenborg, den Hennings nie in diesem Zusammenhang zitierte, sondern nur dort, wo es um die ihm nachgesagten übersinnlichen Fähigkeiten ging,¹³² war aus dem Diskurs der Lebenden bereits ausgeschieden.¹³³

Sprengel

Mit den Theorien über das Jenseits war bei Hennings wie bei den von ihm zitierten Ärzten und Philosophen eng die Vorstellung des subtilmateriellen Lebensgeistes oder Nervensaftes verbunden, auch wenn er die Verbindung des körperlichen mit einem kosmischen *fluidum* im Gegensatz zu Mesmer nicht behauptete. Mesmer hatte sich bekanntermaßen auf Newtons Gravitationstheorie berufen und die Existenz des *fluidum* aus der Wirkung der Gravitation auch im leeren Raum geschlossen.¹³⁴

Im Auftrag des einflussreichen Theologieprofessors Johann Salomo Semler setzte sich der später bekannte halesche Mediziner und Botaniker Kurt Sprengel (1766–1833) mit den immer mehr um sich greifenden Somnambulisten, Swedenborgianern und Mesmeristen auseinander. Er räumte ein, dass sie sich in der Tat auf Newton stützen konnten, bestritt aber die Rechtmäßigkeit dieser Berufung. Den Mesmeristen warf er vor, gegen Newtons Warnung die Magnetwirkungen „ganz wie Kartesius“ auf Materieflüsse zurückzuführen. Schon David Etienne Choffin, Pieter van Musschenbroek, Pierre Charles Lemonnier, Swedenborg und sogar Leonhard Euler in seinen *Briefen an eine deutsche Prinzessin* hätten mit der Annahme von quasimateriellen Ätherflüssen in den Räumen zwischen den runden Teilen Newton und Descartes sozusagen illegitim in eins gesetzt.¹³⁵

Newtons eigene Mutmaßungen über den Äther erwähnte Sprengel in diesem Zusammenhang nicht. Immerhin hatte sich Friedrich Christoph Oetinger zur Enttäuschung mancher Zeitgenossen immer wieder auf Newton als einen Nachfolger, ja geradezu als einen Schüler Jakob Böhmes bezogen. „Sollte es wohl möglich seyn, den Philosophen von Engelland so zu erniedrigen?“ protestierte ein Rezensent 1766.¹³⁶ Und eben diese vermeintlich autoritativ abgesicherte Traditionskonstruk-

¹³² Zu Hennings ambivalenter Beurteilung des Phänomens Swedenborg vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 656–659.

¹³³ Vgl. dazu insgesamt Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), bes. Kap. 4.3.4., f) u. 5.3.7.

¹³⁴ Vgl. Gabay: *The Covert Enlightenment* (wie Anm. 15), S. 18.

¹³⁵ Vgl. Kurt Sprengel: *Sendschreiben über den thierischen Magnetismus*. Aus dem Schwed. u. Franz. mit Zusätzen v. Kurt Sprengel. Halle 1788, S. 92. Zu Sprengels Kritik vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 106f.

¹³⁶ Rezension zu Friedrich Christoph Oetinger: *Swedenborgs und andere irdische und himmlische Philosophie* [1765]. In: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 26./27. Stück 1766, S. 201–210, hier S. 207. Im Gegensatz zu dieser Position kritisierte der Rezensent in Johann August Ernestis *Neuer theologischer Bibliothek* (1765), S. 617–643, hier S. 622) folgende Diagnose Oetingers nicht weiter: Die Theologen hätten sich in Leibnizianer und Newtonianer gespalten. Newtonianer seien nur Oetinger selbst und Georg Venzky. Auch die *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (1765, S. 297–299, hier S. 298) beließen es beim bloßen Referat, dass

tion wurde von gelehrten Zeitgenossen hinterfragt. Offensichtlich aus diesem Grund bestritt Sprengel die Legitimität der Vereinnahmung Newtons durch die Mesmeristen und installierte hinter Mesmer nun Athanasius Kircher, offensichtlich um von den Parallelen zwischen Mesmer und manchen prominenten Zeitgenossen abzulenken und die Illegitimität der Berufung auf Newton zu bekräftigen.¹³⁷ Allerdings erkannte auch Sprengel magnetische Wirkungen an, nur nicht deren Interpretation durch Mesmer und vor allem durch Puységur.¹³⁸ In diesem Sinne kritisierte er auch das Modell Galens – und damit unausgesprochenenmaßen auch dasjenige Descartes' und seiner zeitgenössischen Epigonen in Medizin und Philosophie –, dass nämlich Lebensgeister zwischen Geist und Materie wirkten oder vermittelten. Das war für Sprengel ein Ansatz, der mehr verblendet als aufgeklärt habe.¹³⁹

Die therapeutischen Ansprüche Mesmers und besonders seiner somnambulistischen Schüler lehnte Sprengel als Schwindel zwar ab¹⁴⁰ – dem ungeheuren Aufschwung der mesmeristischen Magie schadete dies jedoch nicht. Es gab genug nicht-somnambulistische Ärzte wie Eberhard Gmelin (1753–1809), die die Funktionsweise des Magnetisierens unter Zuhilfenahme des Modells des Nervensaftes bzw. der Lebensgeister erklärten: Was aus dem berührenden Körper ausströme und sich dem Berührten mitteile, sei nichts anderes als der Nervenäther, der unsere Nerven wie alle flüssigen und festen Teile durchströme.¹⁴¹

Festzuhalten bleibt, dass die Diskussion um den Magnetismus die Auseinandersetzung um die materialistische oder idealistische Letztbegründung der Wirklich-

Oetinger auf den Grundbegriffen Newtons aufbaue. Zur Legitimität der Newton-Rezeption Oetingers vgl. Hans-Georg Gadamer: Einleitung. In: Friedrich Christoph Oetinger: *Inquisitio in sensum commune et rationem*. Stuttgart-Bad Canstatt 1964, S. V–XXVIII, hier S. XII, XV, XVIII.

¹³⁷ Vgl. Sprengel: Sendschreiben (wie Anm. 135), S. 88, 106. Da Kircher gerade nicht (wie etwa Galen) mit Qualitäten, Kräften und Geistern argumentiert habe, wo mechanische Erklärungen nicht ausreichten (ebd., S. 73f.), zog Sprengel ihn anderen älteren Modellen aber vor, die für die Wirkung des Magneten wie Ficino nach Plato den Polarstern und den Mars, wie Agrippa von Nettesheim Geister, wie Paracelsus und Cardanus den Polarstern (ebd., S. 83), wie Fernellius, Porta und Libavius andere Himmelskörper (ebd., S. 84) erwogen hätten.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 62. Daneben nannte er noch Pichler, Veumorel, Wienholdt, Gmelin und die Swedenborgianer der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft von Stockholm, deren (später erfolgreicher) Versuch der Vereinigung von Mesmerismus und Swedenborgianismus Anlass und Gegenstand seiner Schrift war.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 73f.

¹⁴⁰ Mesmers Dissertation über den Einfluss der Planeten wurde von Sprengel durchaus gewürdigt. Dessen Heilungen betrachtete er aber als Schwindel, seine Behauptung, das Lebensprinzip des Menschen sei Teil des Universalf Fluidums und auch den Einflüssen von Planeten ausgesetzt, lehnte Sprengel trotz des gewaltigen Zustroms von Menschen aller Stände in Frankreich ab. Vgl. ebd., S. 99, 104, 107, 109. Rosenmüller, der ebenfalls 1788 gegen die Swedenborgianer schrieb, hielt demgegenüber den Magnetismus für überaus nützlich, wenn er ausschließlich von Ärzten praktiziert werde, vgl. Rosenmüller: Briefe (wie Anm. 13), S. 104.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 16f.; Eberhard Gmelin: *Beytrag zur Realität des thierischen Magnetismus*. In: Boeckmann: *Archiv* (wie Anm. 52). 3. Stück 1787, S. 70.

keit sowohl der natürlichen als auch der geistig-seelischen oder intelligiblen Welt implizierte. Wenn die Materialität oder Immaterialität der Seele oder auch nur ihrer Vermögen innerhalb der „Ökonomie“ des *commercium corporis et animae* zur Debatte stand, wurden ferner immer auch theologische, vor allem eschatologische und soteriologische Fragen, etwa nach dem Seelentod, Seelenschlaf oder der ununterbrochenen und durch den Tod nicht unterbrechbaren Fortdauer der Seele – mit oder ohne Endgericht und leibliche Auferstehung – berührt. Schließlich wird zu berücksichtigen sein, dass alle diese Fragestellungen eng mit der von Peter Hanns Reill für das spätere 18. Jahrhundert untersuchten Naturphilosophie und Naturforschung des „aufgeklärten Vitalismus“ zusammenhängen. Fluidaltheorien, Geistleiblichkeit, epistemologische Zurückhaltung und die Annahme einer wenigstens teilweise belebten Natur angesichts des mechanistischen Dogmatismus oder einer rationalen Mechanik sind als Kennzeichen dieser Denkrichtung ausgemacht worden.¹⁴²

Oeconomia regni animalis

Wie einige Jahre später Mesmer und seine Schüler behauptete der Chirurg Le Cat schon 1753 die Verbindung der kosmisch-geistigen Sphäre mit dem Körper durch ein subtilmaterielles *fluidum*. In jeweils eigener Weise, mit mehr oder weniger spekulativen Elementen, mit oder ohne theosophischen Referenzrahmen, gelangte diese Verbindung über Oetinger und von Haller, über Unzer, Hennings, Bonnet und andere Mediziner, Philosophen und Theologen in die Rezeptionsbasis des somnambulistischen Mesmerismus und dadurch des modernen Spiritismus. Diese Kanäle sind rezeptionell ohne weiteres abzusichern. Es ist daher Vorsicht geboten, allzu voreilig von hermetischen oder neuplatonischen Konzepten aus der Renaissance oder gar aus der Antike zu sprechen, wo es um Leibniz-Wolffsche oder ‚modernisierte‘ cartesische Modelle im 18. Jahrhundert ging, und zwar ganz unabhängig davon, dass Theosophen wie Oetinger diese Modelle böhmistisch aufluden und theologisierten.

Am Ende wird das Augenmerk noch einmal unter einem anderen Aspekt auf Le Cat gelenkt, nämlich um nach dessen Rezeptionsbasis zu fragen. 1741 und 1742 wurden in der zu Amsterdam erscheinenden französischsprachigen *Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans* zwei Bände eines Werkes unter dem Titel *Oeconomia regni animalis* mit zwei, insgesamt 35 Seiten umfassenden Rezensionen geradezu begeistert dem Gelehrtenpublikum vorgestellt.¹⁴³ Nichts Besseres sei

¹⁴² Vgl. dazu Peter Hanns Reill: *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley, Los Angeles u. London 2005; sowie Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 151–154 (im Hinblick auf Swedenborg) und S. 510 (im Hinblick auf Oetinger).

¹⁴³ Vgl. *Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe* 1741, Oktober–Dezember (zu Bd. 1), S. 411–433; 1742, Februar / März (zu Bd. 2), S. 134–147. Vgl. zu den zeitgenössischen Rezensionen der *Oeconomia* Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), Kap. 2.4.1., b).

zum Thema Körper, besonders zu Gehirn, Nerven und Seele bislang geschrieben worden, vermerkte ein Kritiker.¹⁴⁴

Der Verfasser der *Oeconomia* stellte hier eine den Körper und die Seele umfassende menschliche Anatomie vor, die die Seele kurzgefasst sowohl für materiell als auch für immateriell, aber als Bestandteil des Körpers für unsterblich hielt.¹⁴⁵ Mittler zwischen Seele und Körper sei der subtilste Teil des Blutes, ein *sanguis supereminens*, das mit gewaltiger Geschwindigkeit durch die Nerven und Fibern jage und das *commercium corporis et animae* besorge: das *fluidum spirituosum*. Dieses Körperfluidum stamme zu einem Teil aus dem Blut, zum anderen aber aus der *aura prima*.¹⁴⁶ Die Seele sei nichts anderes als das Produkt dieser *aura*, und die Hirnrinde sei Determination der *aura prima* oder des universellen *fluidum*.¹⁴⁷ Mit einem Zitat aus Aristoteles' *De coelo* sicherte der Autor seine Referenz ab, die verschiedenen Arten von Himmeln seien zwar beseelt, ihnen sei aber eine *anima assistens* ohne Vernunft beigelegt.¹⁴⁸

Was sich hinter dieser *aura* verbarg, interpretierten die zeitgenössischen Kritiker unterschiedlich. Ein Rezensent erkannte hinter dem kosmischen *fluidum* die „edelste Modifikation“ und das „schönste Erbe“ des *esprit universel*, den alle Philosophen kennen, dessen, was Mose den Geist Gottes und Plato *anima mundi* nannte.¹⁴⁹ Ein anderer sah in der *aura mundi* lediglich das, was Aristoteles die „Forme der Dinge genennet“.¹⁵⁰ Die sachkundigen Zeitgenossen waren sich also gerade nicht sicher, ob es sich um eine platonische oder um eine aristotelische Figur handelte – der in der späteren Philosophiegeschichte vielfach konstruierte

¹⁴⁴ Vgl. Bibliothèque Raisonnée (wie Anm. 143), 1742, S. 135.

¹⁴⁵ *Oeconomia regni animalis in transactiones divisa: quarum haec prima de sanguine, ejus arteriis, venis et corde agit: anatomice, physice & philosophice perlustrata. Cui accedit introductio ad psychologiam rationalem; quarum haec secunda de cerebri motu et cortice et de anima humana agit.* 2 Bde. Londini et Amstelodami 1740–1741; engl.: London 1845–46; ND Bryn Athyn, PA 1955, Zusammenfassung bei Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 127–145.

¹⁴⁶ Vgl. Swedenborg: *Oeconomia* (wie Anm. 145). Bd. 2, Nr. 222, 231.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., Bd. 2, Nr. 304, 116, 142.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., Bd. 1, Nr. 635 („animam assistentem, quae non habeat intellectum: prorsus secundum sensum hujus theorematis“); Zitat aus Aristoteles: *De coelo*, II,II. Als Beleg für die verschiedenen Arten von beseelten Himmeln wird mit Hilfe eines nahezu wörtlichen Zitats aus einem franz. Lexikon auf Hermes Trismegistus, Plato, Jamblich, Origenes und Alkinos verwiesen: Scipion Duplex: *Corps de philosophie contenant la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique* (1636). Vgl. dazu Inge Jonsson: Emanuel Swedenborgs Naturphilosophie und ihr Fortwirken in seiner Theosophie. In: *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*. Hg. v. Antoine Faivre u. Rolf Christian Zimmermann. Berlin 1979, S. 227–255, hier S. 235.

¹⁴⁹ Vgl. Bibliothèque Raisonnée (wie Anm. 143), 1742, S. 146 („la plus modification, la plus belle portion“).

¹⁵⁰ Vgl. *Zuverlässige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande, Veränderung und Wachstum der Wissenschaften*, 1741, Juni (zu Bd. 1), S. 337–362, hier S. 351. Zusammen mit der Rezension zu Bd. 2 (August 1741, S. 488–513) stellen die *Zuverlässigen Nachrichten* eine insgesamt 50-seitige Besprechung der *Oeconomia* bereit, vgl. dazu Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), Kap. 2.4.1., b).

Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles,¹⁵¹ der auch Antoine Faivres Esoterik-Modell¹⁵² zugrunde liegt, hätte von ihnen also nicht nachvollzogen werden können.

Die *Oeconomia regni animalis* von 1740/41 enthielt nicht nur die Verbindung eines körperlichen und eines universalen *fluidum*, von der die mesmeristische Praxis ausging. Es ist auffällig, dass trotz mancher Abweichungen Le Cat zwölf Jahre später nicht anders argumentierte. Er kannte einen *esprit universel* hinter dem Nervenfluidum und eine *économie animale* wie die Rezension in der *Bibliothèque*, er kannte dieselben medizinischen Autoren, aus deren Schriften die *Oeconomia* ihre Theorien kombinierte: Marcello Malpighi, Francis Glisson, Raymond Vieussens, Giovanni Alfonso Borelli, Robert Hooke oder etwa den auch für Mesmer wichtigen Magnetismusforscher van Musschenbroek. Auch für Le Cat war das *fluidum* zur einen Hälfte außerkörperlich-überirdisch, zur anderen bestand es aus Lymphflüssigkeit. Auch bei Le Cat wurde der cartesische Körper-Seele-Dualismus formal beibehalten, zugleich aber modifiziert und durch subilmaterielle *fluida* abgemildert, genauer: überbrückt.

Über diese inhaltlichen Parallelen hinaus lässt sich keine Rezeption nachweisen, ja die Rezeptionsgeschichte der *Oeconomia regni animalis* ist trotz ihrer regen und ausführlichen Rezension in international renommierten Gelehrtenzeitschriften schwer aufzuklären. Denn ihr Verfasser wurde nur wenig später, im Alter von 56 Jahren, der „größte“ Geisterseher des 18. Jahrhunderts, wie Herder¹⁵³ sagte: Emanuel Swedenborg. Vor seiner biographischen Wende zum Bibelausleger und Geisterseher hatte er sich in mehreren europaweit rezensierten Büchern und in zahlreichen Vorarbeiten der menschlichen Anatomie und besonders dem *commercium corporis et animae* gewidmet. Cartesische Lebensgeister und subilmaterielle *fluida* gehörten seit seinen frühesten Publikationen zu seinen festen Annahmen, die

¹⁵¹ Vgl. Karen Gloy: Art. Naturphilosophie. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 24. Berlin, New York 1994, S. 118–132, hier S. 120, 122. Dass es sich bei dem auf Alexander von Aphrodisias zurückgehenden und vor allem von Werner Jaeger fortgeschriebenen Gegensatz um eine tendenzielle und gezielt antiplatonische (Fehl-)Interpretation der Seelenlehre von Aristoteles handelt, hat anhand von *De anima* und *De spiritu* (aristotelisch!) nachgewiesen: Abraham Paulus Bos: *The Soul and Its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden u.a. 2003; ders.: *Aristotle, on the Life-bearing Spirit (De Spiritu). A Discussion with Plato and His Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul*. Leiden u.a. 2008. Auch rezeptionsgeschichtlich lässt sich diese von Jaeger u.a. behauptete Diskrepanz nicht aufrechterhalten, vgl. etwa am Beispiel Bernardino Telesio: Martin Mulsow: *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*. Tübingen 1998.

¹⁵² Ohne das mythische („esoterische“) ausdrücklich mit dem platonischen Denken zu identifizieren, sieht Faivre in ihm aber den Gegenpol zum aristotelisch-rationalen Denken innerhalb „unseres abendländischen Geistes“ (vgl. Antoine Faivre: *Esoterik im Überblick*. Freiburg i.Br. u.a. 2001, S. 20).

¹⁵³ Johann Gottfried Herder: Emanuel Swedenborg, der größte Geisterseher des achtzehnten Jahrhunderts. In: Ders.: *Adrastea* 3 (1802), S. 350–368, hierin allerdings auch eine der wenigen späten Besprechungen der *Oeconomia regni animalis*, vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 20), S. 151–153.

er durchweg den Forschungsergebnissen der bedeutendsten zeitgenössischen Anatomen und Physiologen entnahm. Nach seiner biographischen Wende wurden Swedenborgs Bücher aus seiner naturphilosophischen Schaffensphase kaum noch offiziell rezipiert oder zitiert.¹⁵⁴ Wer wollte in die Nähe eines berühmten Geistessehers gestellt werden? – könnte man vermuten. Ohne sich Swedenborgs Gedanken anzuschließen, der seinem Verständnis des cartesischen Leib-Seele-Dualismus widersprach, referierte lediglich Albrecht von Haller ohne weitere Bewertung in seinen anatomischen Kompendien auch Swedenborgs Theorie über eine feine, nicht materiale, sondern „animale“ Flüssigkeit im Blut, den *spiritus corporeus*, der unsterblich sei.¹⁵⁵

Der Magnetismus und die anatomisch-kosmologischen Fluidaltheorien, eine modifizierte Form der Geistleiblichkeit der Seele, die die postmortale Seele wie in der Wolffschen Philosophie als „Substanz“¹⁵⁶ betrachtet, und vor allem die anthropozentrierten Eschatologien bei Hennings, bei Oetinger, aber auch bei manchen Kantianern um 1800, sind bei Swedenborg in einem einzigen Gesamtwerk vorhanden. Es ist eine nicht zu übersehende rezeptionelle Leerstelle, dass weder Mesmer noch etwa Oetinger als einer der wichtigsten Swedenborgkenner des 18. Jahrhunderts die *Oeconomia regni animalis* erwähnten. Oetinger hat sie höchstwahrscheinlich ebensowenig gekannt – oder wenigstens nicht sichtbar rezipiert – wie die frühen englischen Swedenborgianer seit den 1780er Jahren. Aus diesem Grund bleibt es hypothetisch, dass Swedenborg eben diese Rezeptionslücke ersetzt, die zur Beschreibung des zeitgenössischen Rezeptionsrahmens für die magnetistisch-fluidalistischen-spiritistischen Theorien zwischen Mesmer und den Spiritisten des 19. Jahrhunderts nötig wäre. Sicher ist lediglich, dass die europäische Gelehrtenschaft seit den 1740er Jahren durch ihre Zeitschriften detailliert über Swedenborgs neuplatonisch modifizierte cartesische Psychologie und Physiologie informiert war.

IV Schluss

Durch die Preisfrage der Preußischen Akademie von 1753 und ihre Beantwortung durch Le Cat kann die große gelehrte Akzeptanz kosmisch-anthropologischer Fluidaltheorien zwischen Swedenborg und Mesmer im philosophisch-medizinisch-

¹⁵⁴ Eine der wenigen Ausnahmen ist Friedrich Christoph Oetinger, der vor allem Swedenborgs Werke aus den 1720er und 1730er Jahren kannte, vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 555–565. Allerdings sind alle Schriften Swedenborgs unmittelbar nach ihrer Publikation in vielen europäischen Zeitschriften vorgestellt und besprochen worden (vgl. ebd., insg. Kap. 2).

¹⁵⁵ „In sanguine spiritus habitat animalis, non materialis. [...] Id liquidum in sanguinem, & ad cerebri corticem redire: spiritum corporeum esse, sed immortalem, & proprium suum corpus struere, etiam alia corpora animaturum. Anseris cerebrum noster dissecut“ (Albrecht von Haller: *Bibliotheca anatomica. Qua scripta ad anatomen et physiologiam facientia a rerum initiis recensentur. Tiguri 1777*, S. 328f.). Vgl. dazu Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 150f.

¹⁵⁶ Vgl. dazu Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), Kap. 3.3.4., d–f) und 3.4.2., b).

theologischen Diskurs der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts demonstriert werden. Vor diesem Hintergrund ist leicht zu sehen, in welchem Kontext der medizinische Diskurs nach einigem Zögern und – wie bekannt – auch Verwerfungen die Anregungen Mesmers als eine sowohl newtonsche als auch cartesische Konsequenz aufnahm. Der für den Aufklärungsdiskurs unterschätzte naturphilosophisch gelehrte Geisterseher Swedenborg trug mit seiner eklektisch konstruierten Naturphilosophie erheblich zur Kombination des kosmischen, ätherischen *fluidum* mit der übersinnlichen Welt als einer anthropozentrischen Geisterwelt bei. Dies dürfte die ab der zweiten Hälfte der 1780er Jahre starke Ausbreitung des somnambulistischen Mesmerismus, der rezeptionellen Vorform der mesmeristischen Magie, ebenso begünstigt haben wie postkantianische Geisterweltlehren, die sich gegen die Behauptung von Geistleibern mesmeristischen Debatten ganz verweigerten oder von einer leiblosen Geistigkeit ausgingen, um sowohl der Behauptung der Erscheinung von Geistern als auch dem animalischen Magnetismus die Grundlage zu entziehen – ohne allerdings das Postulat der Unsterblichkeit der Seele innerhalb eines anthropozentrisch aufgeklärten Jenseits anzutasten.¹⁵⁷

Das *fluidum nerveum* oder *spirituosum*, *spiritus animalis* oder *spiritus animales*, der Ort also, an den einst Swedenborgs Geister zwischen Geist und Materie traten, die todesimmune Subtilmaterie,¹⁵⁸ die der Geistleib bei der *Seherin von Prevorst* mit sich führte, gelangte am Ende des 19. Jahrhunderts, Jahrzehnte nach dem eingangs geschilderten Protest Matthias Jakob Schleidens, zu neuen Ehren. Als nämlich die zeitgenössischen Spiritisten, Theosophen und Swedenborgianer immer vehementer auf Swedenborg als ihren naturwissenschaftlichen Ahnherrn pochten und zugleich Immanuel Kant als verkappten Swedenborgianer rekonstruierten,¹⁵⁹ sah sich auch die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Stockholm genötigt, sich mit Swedenborg auseinanderzusetzen. Denn knapp oberhalb des Präsidentenstuhles befindet sich in ihrem Festsaal in der Nachbarschaft von Carl von Linné und Anders Celsius auch ein Porträt von Swedenborg. Wie konnte die Akademie es rechtfertigen, den weltweit berüchtigten Spiritisten mit der Nummer 60 unter ihren ersten Mitgliedern zu haben? In diesen Jahren wurde die Geschichte des verkanteten wissenschaftlichen Genies Swedenborg auch durch Mitglieder der schwedi-

¹⁵⁷ Vgl. Anm. 21.

¹⁵⁸ Vgl. schon Swedenborg: *Oeconomia* (wie Anm. 145). Bd. 2: „Anima quidem non dici ex se immortalis potest, quia creata est ex unico immortalis, qui est vita aeterna; nam creare aliquid, quod per se immortale sit, est facere id quod ipse est; ejus tamen est facere id quod immortale sit per Ipsum“ (ebd., S. 348f.).

¹⁵⁹ Zu dieser Auseinandersetzung, die von dem riesigen Übersetzungswerk Tafels (wie Anm. 8) mit ausgelöst worden war, vgl. exemplarisch Walter Bormann: *Kantsche Ethik und Okkultismus*. In: *Beiträge zur Grenzwissenschaft. Ihrem Ehrenpräsidenten Dr. Carl Freiherr du Prel gewidmet von der „Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie“ in München*. Jena 1899, S. 107–139; *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einl. „Kants mystische Weltanschauung“*. Hg. v. Carl du Prel. Pforzheim 1964 [zuerst Leipzig 1889]; Robert Zimmermann: *Kant und der Spiritismus*. Wien 1879; *Swedenborg and Theosophy. Hints on Esoteric Theosophy 2. issue under the Authority of the Theosophical Society 1882*. Calcutta 1883.

schen Akademie wie den Nobelpreisträger Svante Arrhenius neu geschrieben.¹⁶⁰ Swedenborg wurde nun zum Vater der fälschlicherweise Kant und Laplace zugeschriebenen Nebulartheorie,¹⁶¹ er avancierte zum Bahnbrecher in der Physiologie und Hirnanatomie oder zum eigentlichen Entdecker der Epigenese vor Caspar Friedrich Wolff.¹⁶² Als besonderes Verdienst aber wird ihm seitdem die Entdeckung der Cerebrospinalflüssigkeit zugeschrieben. Nicht Albrecht von Haller und Domenico Cotugno, sondern Swedenborg sei hier der erste gewesen, meint eine Studie von Neurologen der Universität Uppsala noch 2007.¹⁶³ Aber was ist diese subtile Flüssigkeit anderes als eine Determinante jener Lebensgeister bzw. jenes Nervensaftes, der seit Galen und Descartes (fast) unsichtbar durch die Nervenröhren und Hirnfibern jagt, sei es als Flüssigkeit, sei es als Reihe winziger Kügelchen? Es ist nicht leicht, einen Autor auszumachen, der der *Erste* gewesen sein könnte, denn das *fluidum*, die oder der *spiritus* wurden von der Mehrheit der nichtstahlhianischen Mediziner im 18. Jahrhundert vorausgesetzt, um die Verbindung zwischen Gehirn (und Seele) und den Muskeln des Körpers zu erklären.

Nervensaft und Lebensgeister füllten einen leeren Raum zwischen Körper und Seele, die *interstitia* zwischen den runden Körperteilchen, die durch ihre Gefülltheit nicht zum leeren Raum werden mussten und auf diese Weise die Postulierung immaterieller Fernkräfte unnötig machten. Lebensgeister vermittelten nicht nur zwischen den Teilen der Körpermaschine und der Seele, sondern auch zwischen

¹⁶⁰ Svante Arrhenius: Emanuel Swedenborg as a Cosmologist. In: Emanuel Swedenborg as a Scientist. Miscellaneous Contributions. Hg. v. Alfred H. Stroh. Bd. 1. Stockholm 1908, S. 59–79. Mit triumphierendem Gestus knüpfte Rudolf Steiner an die Würdigung Swedenborgs durch Arrhenius an und identifizierte den Geisterseher wegen seiner Genialität kurzerhand als Reinkarnation von Ignatius von Loyola. Vgl. Rudolf Steiner: Die geistige Eigentümlichkeit und das „Karma“ Swedenborgs. Aus Vorträgen vom 25.08.1923 (Penmaenmawr) und 24.08.1924 (London). In: Emanuel Swedenborg 1688–1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt. Hg. v. Eberhard Zwink. Stuttgart 1988, S. 154–158.

¹⁶¹ Vgl. Magnus Nyrén: Ueber die von Emanuel Swedenborg aufgestellte Kosmogonie, als Beitrag zur Geschichte der s.g. Kant-Laplace'schen Nebular-Hypothese; nebst einem Resumé von Thomas Wright's ‚New Hypothesis of the Universe‘. In: Vierteljahrsschrift der Astronomischen Gesellschaft 14 (1879), S. 80–91; im Anschluss daran Hans Hoppe: Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 25 (1912), S. 53–68 (Abdruck bei Zwink: Swedenborg [wie Anm. 160], S. 30–38). Vgl. dazu Stengel: Aufklärung (wie Anm. 20), S. 107–111.

¹⁶² Vgl. dazu ebd., S. 154–158.

¹⁶³ Vgl. Torsten E. Gordh, William G. P. Mair u. Patrick Sourander: Swedenborg, Linnaeus and Brain Research and the Roles of Gustaf Retzius and Alfred Stroh in the Rediscovery of Swedenborg's Manuscripts. In: Uppsala Journal of Medical Sciences 112 (2007), S. 143–164, bes. 153–155. Zugleich räumen die Verfasser ein, Thomas Willis und Antonio Valsalva hätten lange vor Swedenborg schon ähnliche Thesen vertreten. Die Behauptung, Swedenborg sei der Entdecker der Cerebrospinalflüssigkeit, vertrat schon Gustaf Retzius: Emanuel Swedenborg als Anatom und Physiolog auf dem Gebiete der Gehirnkunde. Abdruck aus den Verhandlungen der Anatomischen Gesellschaft auf der siebzehnten Versammlung in Heidelberg vom 29. Mai bis 1. Juni 1903 [hier als titellose Eröffnungsrede des Vorsitzenden Retzius, 1–14], S. 10f.

Kosmos und Mensch. In diesem *interstitium*¹⁶⁴ war Platz für Magnetismus, Galvanismus, Elektrizität und dann auch für die swedenborgischen Geister, aber nicht als unaufgeklärte, antiaufklärerische oder von Christen und Aufklärern unterdrückte Variante einer alten hermetischen Tradition, wie in der derzeitigen Forschungsdebatte zur Esoterik oftmals suggeriert wird.

Mit der Geistleiblichkeit von Körper und Seele war die Suche nach einer Alternative zwischen den zeitgenössischen Fronten verbunden, die während dieser Suche oft erst konstruiert wurden. Autoren wie Rüdiger, Oetinger, Swedenborg, aber auch die genannten cartesischen Mediziner versuchten, einen konsequenten Materialismus, der auch die Seele einschließen würde und entweder den Seelentod oder die Unsterblichkeit von Materie postulieren müsste, ebenso zu vermeiden wie einen völlig leiblosen Idealismus, ferner einen radikalen Dualismus Körper-Geist, Gott-Welt und zugleich einen spionzistischen Monismus.

Die Unsterblichkeit der quasileiblichen Seele war bis auf wenige Ausnahmen unumstrittene Voraussetzung aller genannten Theorien. Auch gegenüber der für Luther selbst nur dünn bezeugten und in der ‚Orthodoxie‘ calvinischer und lutherischer Provenienz gar abgewiesenen Lehre vom Seelenschlaf¹⁶⁵ ist sie jahrzehntelang durch den philosophischen Rationalismus Wolffscher Prägung an die Gelehrten aller Fachrichtungen vermittelt und in die einschlägigen Lehrbücher integriert worden. Schon die Mediziner, Theologen und Philosophen des 18. Jahrhunderts statteten die unsterbliche Seele mit Subtileiblichkeit, mit Nervensaft oder Lebensgeist aus. Denn wie sollte sie sich nach ihrem Tod weiterentwickeln – ob nun zu höchster Vollkommenheit, zum Letzten Gericht oder zum Höchsten Gut – und sich dabei ihrer selbst bewusst sein, so ganz ohne Sinne und Sinnlichkeit?

¹⁶⁴ In Mesmers Theorie, die sich an Newtons Vorstellung eines alle groben Körper durchdringenden Äthers anlehnte, wurden keine Interstitia angenommen, vgl. Gabay: *The Covert Enlightenment* (wie Anm. 15), S. 29.

¹⁶⁵ Luther tendierte seit 1522 zum Seelenschlaf vor allem, um die Vorstellung eines Fegefeuers abzuwehren. 1530 wies er aus diesem Grund einen Zwischenzustand nach dem Tod ganz zurück, vgl. Fritz Schmidt-Clausing: *Art. Fegfeuer*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. Bd. 2. Tübingen 1958, Sp. 892–894, hier Sp. 894. Seit Melanchthons *Liber de anima* wird der Seelenschlaf aber wie im Calvinismus abgelehnt. Vgl. Ulrich Asendorf: *Eschatologie VII. Reformation und Neuzeit*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 10. Berlin, New York 1982, Sp. 310–334, hier Sp. 318. Ein umfangreicher dogmengeschichtlicher Abriss mit Befürwortern und Gegnern des Seelenschlafs zwischen Justin Martyr, Irenäus und Augustin sowie Luther, Calvin, Martin Chemnitz und Justus Gesenius findet sich schon bei Pontoppidan: *Schrift- und Vernunftmäßige Abhandlung* (wie Anm. 45), S. 293–314. Gegen die Vereinnahmung Luthers für zeitgenössische Vorstellungen vom Seelenschlaf wandte sich 1755 Gotthold Ephraim Lessing in der *Berlinischen Privilegierten Zeitung*, vgl. ders.: *Werke*. 8 Bde. In: *Zusammenarb. mit Karl Eibl hg. v. Herbert G. Göpfert*. Bd. 3: *Frühe kritische Schriften*. Hg. v. Karl S. Guthke. München 1972, S. 255–257. Demgegenüber war für Calvin das Leib-Seele-Thema weitaus zentraler als für Luther. Vgl. dazu: Wilhelm Schwendemann: *Leib und Seele bei Calvin*. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie. Stuttgart 1996, im Anhang die Übers. v. Calvins Frühschrift *Psychopannychia* (1534).