

Friedemann Stengel

Aufgeklärte Dämonologie

Geister, Seelen und Fluida bei Swedenborg
und seinen Rezipienten

1 Der Geburtshelfer?

Wenn man sich Emanuel Swedenborg wirkungs- und nicht rezeptionsgeschichtlich betrachtet, käme man leicht und aufgrund der Orte und Häufigkeiten seiner Zitierung dahin, ihn als „Geburtshelfer“¹ des Okkultismus zu betrachten. Zweifellos: selbst wenn der seit geraumer Zeit aus dem Jetzt-Diskurs der hier Lebenden geschiedene Swedenborg von seinem Ort im *mundus spirituum* aus die für Spiritisten und magische Mesmeristen durchaus realistische Möglichkeit ergriffe, seine eigene Wirkungsgeschichte richtig zu stellen und seine späteren Leser hermeneutisch in die Schranken zu verweisen, so ist doch seine Rezeption eine faktische, und Swedenborg würde es trotz seiner übersinnlichen Fähigkeiten nicht fertigbringen, den Lauf des Historischen *post mortem* zu verändern. Dass Swedenborg über den *inner circle* seiner engsten Anhänger hinaus überhaupt rezipiert wurde, ging mit signifikanten Modifizierungen seiner Lehre einher. Wirkung und Rezeption sind sorgfältig voneinander zu unterscheiden: zunächst im Hinblick darauf, dass in der Rezeption der Referenzrahmen des Lesers in den Stoff eingetragen werden muss und auf diese Weise eine ursprüngliche Intention oder die ‚Eigentlichkeit‘ des Textes verschwindet. Auf die Wandlung der Bedeutung von Signifikanten, die aufgrund variierender Kontexte bei ihrer Iterierung unumgänglich ist, hat Derrida schon vor Jahren aus sprachphilosophischer, für den Historiker unhintergebar Perspektive aufmerksam gemacht.²

Mit diesem Hinweis soll auf den Hiatus aufmerksam gemacht werden, der zwischen dem ‚Neuoffenbarer‘, dem rationalistischen Naturphilosophen und dem Esoteriker Swedenborg aufgemacht ist. Es wird sorgsam zu trennen sein zwischen Swedenborgs Lehre und ihrem rezeptionellen Kontext auf der einen

1 So Hanegraaff: *New Age and Western Culture*, 424–429, und Boehinger: „New Age“ und moderne Religion, 272–275.

2 Vgl. zum Problem der Iterabilität und Performanz vor allem Derrida: *Signatur Ereignis Kontext*, 15–45. Zu dem problematischen Zusammenhang zwischen Autor, Text und Intention vgl. vor allem Foucault: *Was ist ein Autor?* 234–270.

und der Perspektive ihrer rezeptiven Wirkung auf der anderen Seite. Und diese Wirkung ist nicht beschreibbar ohne Folgendes zu berücksichtigen:

Erstens wurde Swedenborgs Offenbarungsexklusivität in der Rezeption nivelliert. Swedenborgs Lehre wurde von der Person Swedenborgs abgetrennt, denn dieser hatte behauptet, ihm persönlich habe der Herr durch göttliche Barmherzigkeit³ den inneren Sinn geöffnet, um die andere Seite, das Reich der Geister zu betreten, mit Geistern Kontakt zu pflegen und darüber hinaus den wahren Einblick in die Beschaffenheit der natürlichen und geistigen Welt, aber vor allem auch in den wahren und wirklichen Sinn der Heiligen Schrift zu erlangen. Wenn Swedenborgs Lehre rezipiert wurde, dann geschah dies bei der überwiegenden Zahl der Leser aber ohne die gleichzeitige Akzeptanz seines Offenbarungsanspruchs. Oftmals wurde Swedenborgs Lehre ohne Namensnennung bei gleichzeitiger Distanzierung von der göttlichen Sendung der Person adaptiert.⁴

Zweitens wurden Swedenborgs empirische Zugangsmöglichkeiten zum Übersinnlichen popularisiert, die dem Menschen für Swedenborg nur unbewusst, niemals bewusst sein und ausschließlich durch göttliche Offenbarung gewährt werden können.⁵

Drittens wurde Swedenborgs Geisterweltlehre mit einer therapeutischen Praxis, dem „thierischen Magnetismus“ und Somnambulismus, kombiniert und dadurch praktifiziert. Denn nicht Swedenborg selbst, sondern die Stockholmer Exegetische und Philanthropische Gesellschaft, in deren Gefolge die mesmeristische Magie und in Deutschland beispielsweise Johann Heinrich Jung-Stilling, schließlich in Amerika der New Yorker Hebräischprofessor und Swedenborgianer George Bush (1796–1859)⁶ und Andrew Jackson Davis (1826–1910) waren es, die Swedenborgs, Anton Mesmers und Marquis de Puységurs Konzepte (wieder) zusammengefügt, dabei erheblich modifiziert und mit spiritistischen und im engeren Sinne mesmeristisch-materialistischen Derivaten verbreitet haben. An die Stelle des inneren Sinnes, der Swedenborg für den jahrzehntelangen Eintritt

3 Vgl. Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 36; zum Wandel von Swedenborgs Selbstverständnis vgl. ebd., 191f., 195, 307–309, 392–400.

4 Zu den disparaten Rezeptionsmöglichkeiten Swedenborgs vgl. vor allem die Abschnitte über *Nettinger* und *Kant* des Kapitels 5 (Swedenborgs Theologie im Diskurs) in: Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, sowie ders.: *Prophetie? Wahnsinn? Betrug?* 334–355.

5 Vgl. Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*. 237–239, 307, 392.

6 Bush: *Mesmer and Swedenborg*. Vgl. auch Gabay: *The Covert Enlightenment. Eighteenth-Century Counterculture and his Aftermath*, 113, 193–195, 216–218, 222–233; Crabtree: *From Mesmer to Freud*, 229–231; Haller: *Swedenborg, Mesmer, and the Mind/Body Connection*, 134f.; zu Andrew Jackson Davis' Swedenborg-Rezeption vgl. ebd., 131–138.

in die Geisterwelt durch einen einseitigen Akt Gottes selbst geöffnet gewesen sein soll, trat bei Mesmer und Puysegur der Sechste Sinn.⁷ Der Straßburger Arzt Johann Friedrich Christian Pichler (1754–1807) setzte den Sechsten Sinn mit dem inneren Menschen gleich, den er als „materielle Seele“, als Geist, Instinkt oder inneres Gefühl auffasste.⁸ Jung-Stilling kannte als anthropologische Konstante das „Ahnungsvermögen“ über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg, das aber nicht mit der „Gabe der Weissagung“ verwechselt werden dürfe.⁹ Dabei ist natürlich einzuräumen, dass sich schon die Zeitgenossen bei der Lektüre Swedenborgs an den Sechsten Sinn bei Bernard Le Bovier de Fontenelle erinnert fühlten, der diesen Sinn aber bei den Bewohnern anderer Planeten vermutete.¹⁰ Diese Beispiele verdeutlichen die rezeptiven Brechungen, die eben nicht als direkte „Wirkungen“ Swedenborgs gelten können.

Nur durch die Verbreitung und Verbreiterung des Zugangs zu den unteren Bewusstseinschichten des fluidalen inneren Menschen blieb von Swedenborg mehr übrig als die recht überschaubaren Gruppierungen der Swedenborgianer in- und außerhalb der New Church of Jerusalem.¹¹ Denn der Offenbarungsempirist Swedenborg kennt keine höhere Erkenntnis, die allen zugänglich wäre, es sei denn, sie werde durch göttliche Gnade gleichsam ‚von oben‘ gewährt. Ja, er warnte vor dem Versuch, sozusagen unter Umgehung der Erlaubnis Gottes von sich aus und ‚von unten‘ Kontakt mit den Bewohnern der Geisterwelt aufzunehmen.¹² Noch frühe Swedenborgianer wandten sich dementsprechend gegen jede okkulte Praxis.¹³ Genau in diesem Sinne wäre Swedenborg, ganz ohne jede Qualifizierung, eher als ‚Neuoffenbarer‘ denn als ein Esoteriker zu betrachten, der höhere Erkenntnis mit geeigneten Instrumentarien für allgemein zugänglich erachtete.¹⁴

7 Vgl. Gabay: *The Covert Enlightenment*, 50; Crabtree: *From Mesmer to Freud*, 44f., 61–63; Baier: *Meditation und Moderne*, 183 u. 192; Ellenberger: *Die Entdeckung des Unbewußten*, 125f.

8 Vgl. *Doctor Pichlers System des Magnetismus, nebst Anmerkungen des Herausgebers*. In: *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*, 130; Pichler: *Der wahre Magnetist*.

9 Vgl. Stilling: *Theorie der Geister-Kunde*, §176f. (bes. 214f.), sowie 142, 144, 189f., 367–370.

10 Vgl. Oetinger: *Reflexiones über diß Buch*, 210f.

11 Vgl. dazu die Beiträge in Dole et al.: *Scribe of Heaven*; besonders: Williams-Hogan/Eller: *Swedenborgian Churches*, 245–310; Stengel: *Art. Swedenborgianismus*, 151–153.

12 Vgl. z. B. Gabay: *The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism*, 223.

13 Vgl. das von dem Swedenborg-Pfarrer Robert Hindmarsh (1759–1835) herausgegebene *New Magazine of Knowledge concerning Heaven and Hell, and the Universal World of Nature* (1790/91).

14 Zur Auseinandersetzung mit dem notwendigen Kriterium der Imagination für die Definition von Esoterik, die von Antoine Faivre versucht worden ist, vgl. Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 394, 724f.

Swedenborgs Person, sein Werk und das „Ereignis“ Swedenborg sind getrennt voneinander rezipiert worden sind. Aus dem exklusiven ‚Neuoffenbarer‘ wurde in der Rezeption der Theologe, Spiritist, Psychologe oder Naturphilosoph, indem die Exklusivität aus ihm herausgeschnitten wurde. Swedenborgs *Name* war mit der umstrittenen, zwischen Ridikülisierung, Psychopathologisierung und Fürwahrhalten changierenden Geisterseherei verbunden. Ohne diesen Aspekt war er namentlich nicht nennbar. Offenbar aus diesem Grund wurden Name und Lehre getrennt, wo positive Rezeptionen vorliegen. Das betraf auch die europaweit diskutierten, weder be- noch widerlegten visionären *Ereignisse*, die zuerst Kant in den Träumen eines Geistersehers kolportierte und die eine verbreitete Rezeptionsgeschichte bis weit ins 19. Jahrhundert, ja bis in die parapsychologischen Abteilungen jetzzeitiger Hochschulen¹⁵ gefunden haben. Gerade die Verwicklung hochstehender Personen wie der Schwester Friedrichs II. oder eben Kants selbst machte es schwierig, darüber unbeschwert zu reden. Denn Kant hatte nach dem Urteil fast aller zeitgenössischen Leser diesen Ereignissen die Glaubwürdigkeit gerade nicht abgesprochen und wurde daher beispielsweise von Friedrich Christoph Oetinger, Philipp Matthäus Hahn, Johann Caspar Lavater oder Justus Christian Hennings noch Jahre nach Swedenborgs Tod als Zeuge für deren Wahrscheinlichkeit angesehen.¹⁶ Ein weiteres repräsentatives Beispiel ist Johann Heinrich Jung-Stillings Theorie der Geisterkunde, die zu zentralen Teilen aus der von Swedenborg übernommenen Geisterwelt mit modifizierter Eschatologie und somnambulistisch aufgefrischter Praxis in einem spiritistischen Gewand besteht und gleichzeitig Swedenborg, den „Geisterseher“, nicht den Autor, als jemanden hinstellt, der zur psychopathologischen Deformation neigt.¹⁷ Zugleich war Jung-Stilling wie

15 Vgl. Haraldsson/Gerding: *Fire in Copenhagen and Stockholm*. 425–436. Vgl. aber schon die „pathographische Analyse“ Swedenborgs von Jaspers: *Strindberg und van Gogh*, 148–158.

16 Zur Auseinandersetzung um diese drei Ereignisse, insbesondere Kants Position sowie die Reaktion der zeitgenössischen Leser auf Kants Träume eines Geistersehers vgl. Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 48–50, 640–665.

17 Eine angemessene Analyse von JungStillings einflussreicher Schrift steht aus, vgl. vorläufig bloß Jung-Stilling: *Theorie der Geister-Kunde*, 90–98 (zu Swedenborg, mit einer noch nirgendwo anders berichteten Begebenheit). Jung Stilling legt es nahe, dass die Erfahrungen „vernünftige[r], rechtschaffene[r] fromme[r] Menschen“ im „Umgang mit Wesen aus der Geisterwelt“ die „Existenz der Geisterwelt, ihre Theilnahme an den Schicksalen der Menschen, und ihr Einfluß auf sie [...] eben so unwiderlegbar“ erweisen wie „die Existenz der elektrischen Materie, des Galvanismus, und des Magnetismus, und die Theilnahme, und der Einwirkung dieser Kräfte auf die körperliche Natur“. Wenn die mechanische Philosophie „durch ihre Aufklärung“ diesen Erfahrungen widerspreche, müssten deren Behauptungen „grundfalsch“ sein. Ebd., 185.

bereits Oetinger wesentlich an der Relativierung von Swedenborgs Exklusivität beteiligt: Wenn Menschen Erfahrungen mit dem „Geisterreich“ machen, dann schließen sich diese Erfahrungen an die „göttliche Offenbarung“ an und sind damit „gleichsam fortgesetzte Offenbarungen“, die die „Wahrheit der christlichen Religion, nach dem alten apostolischen System“ bestätigen.¹⁸ Die „Fähigkeit diesseits des Grabes, noch hier in der Sinnenwelt mit dem Geisterreich in Umgang und Verbindung zu kommen“, gehöre zur „menschlichen Natur“.¹⁹ Mit Jung-Stillings Theorie, die als Handbuch und Inspiration für Magnetismus und Spiritismus gelesen worden ist,²⁰ wird die Geisterwelt allgemein geöffnet; Swedenborgs Riegel wird weggeschoben. Die Bindung an eine Öffnung ‚von oben‘ bleibt aber erhalten, denn die Praxis des Magnetisierens ‚langt‘ nicht.

Nun einige Segmente zum Thema, die erst einmal wie Umwege erscheinen mögen, die aber ihr Ende in einer Liaison finden.

2 Der Ort des *Fluidum* im Aufklärungsdiskurs

Von Ernst Benz, Adam Crabtree und anderen wird zur Traditionsgeschichte des Mesmerismus die Behauptung vertreten, dieser bestehe vorwiegend aus Bezügen auf Magnetismus- und Fluidaltheorien bei Paracelsus, Athanasius Kircher, Jan Baptista van Helmont und anderen älteren Forschern des 16. und 17. Jahrhunderts.²¹ Jüngst ist diese Sicht in einem Artikel in der Enzyklopädie der Neuzeit erneut vertreten worden: Mit seiner unter anderem aus der Renaissance stammenden „hermetisch-magischen Tradition“ habe sich Mesmer im „mechanistischen Weltbild der Aufklärung“ verankern wollen, wodurch er „mit der Naturkunde der Zeit“ in Konflikt geraten musste. Der Mesmerismus habe sich „in Opposition zur etablierten Wissenschaft und Medizin“ befunden.²² Zutreffender scheint der Zusammenhang von Henri Ellenberger und partiell Robert Darnton erfasst worden zu sein: Mesmer sei durch den Vergleich mit Johann Joseph Gaßner, van Helmont, Robert Fludd, Paracelsus, Richard Mead, William Maxwell und anderen attackiert, sein System sei dadurch als veraltet, überholt und gewissermaßen als Plagiat diskreditiert worden.²³ Mesmers Ansatz habe

18 Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 185.

19 Ebd., 87 (Hervorhebung bei J.-St.).

20 So Crabtree: From Mesmer to Freud, 198.

21 Vgl. Benz: Franz Anton Mesmer, 12–14; Crabtree: From Mesmer to Freud, 67.

22 Hochadel: Mesmerismus, 387–390.

23 Ellenberger: Entdeckung, 108.

aber zahlreiche Parallelen und Anknüpfungspunkte zu den Theorien prominenter Naturforscher²⁴ und sollte in diesem Sinne eher als modern angesehen werden. Folgt man dieser Interpretation, dann ist Mesmer die paracelsische Tradition zugeschrieben worden, um ihn zu desavouieren und im übrigen Mesmers Berufung auf Newton zu unterlaufen und durch Kircher zu konterkarieren.²⁵ Immerhin, so wäre zu ergänzen, müsste der enorme akademische und soziale Erfolg der mesmeristischen Praxis als antimoderner Rückfall ins 16. und 17. Jahrhundert betrachtet werden. Und dies ließe sich nur mit Hilfe einer dialektischen Fortschrittsteleologie bewerkstelligen, die Mesmer höchstens als Moment der hegelschen „List der Vernunft“ anerkennen könnte, dessen Theorie im medizinisch-wissenschaftlichen Fortschritt lediglich die Funktion ihrer eigenen Überwindung gehabt hätte. Dann würde man aber ein normatives Telos des 21. Jahrhunderts in das 18. und 19. Jahrhundert zurückprojizieren, das seine eigenen Maßstäbe und seine eigenen epistemologischen Akzeptabilitätsbedingungen²⁶ hatte, die in ihrem eigenen Kontext betrachtet werden müssen.

Die Einordnung des Mesmerismus in eine übergeschichtliche esoterische Tradition aus der Renaissance, die gleichsam im 18. Jahrhundert unmodern war und deshalb mit der aktuell anerkannten mechanistischen Episteme kollidieren musste, geht nicht nur an den ambivalenten Debatten der Zeit vorbei und ignoriert etwa die gegensätzlichen Urteile der Pariser Kommissionen und die gerade auch gelehrte Anerkennung des Mesmerismus.²⁷ Sie entkontextualisiert bestimmte Momente dieser Tradition – Magnet, *fluidum*, „innerer Mensch“ – und verdeckt deren medizinisch-philosophisch-theologische Brisanz im Gelehrten-diskurs des 18. Jahrhunderts.²⁸ Alle diese Elemente sind für Swedenborgs anthropologische Dämonologie von hohem Belang; ihre Herkunft und die Art und Wei-

24 Damton: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, 22–27.

25 So lesbar bei dem von Johann Salomo Semler in Auftrag gegebenen Werk von Sprengel: Sendschreiben über den thierischen Magnetismus, siehe etwa 36, 62, 99, 104, 106f., 110–115, 131–140.

26 In diesem Sinne ist für die historische Perspektive die diskurstheoretische Einsicht grundlegend, dass Wissenschaften und Rationalität(en) selbst dem Diskurs subjugiert sind, der von den drei Achsen Wissen-Macht-Ethik bestimmt wird. Sie können nicht selbst als eine vermeintlich objektive Außenperspektive der Betrachtung gewählt werden oder dienen. Vgl. Foucault: Was ist Kritik? 21, 23, 32f. („Akzeptabilitätsbedingungen“). Zu den drei Achsen vgl. ders.: Was ist Aufklärung? 52.

27 Vgl. Damton: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, 4 2–49, 6 2–66; Crabtree: From Mesmer to Freud, 23–32; sowie Benz: Franz Anton Mesmer; Gabay: The Covert Enlightenment, 29–41.

28 Kritische Einwürfe gegen diese Perspektive habe ich erhoben in: Stengel: Lebensgeister – Nervensaft, 345–348.

se, wie Swedenborg sie miteinander kombinierte, weisen auf die zeitgenössischen Debatten zurück.

An anderer Stelle²⁹ habe ich ausführlich dargelegt, dass die Existenz eines sowohl korporalen als auch kosmischen *fluidum*, eines „fluide animal“, das den Menschen mit dem „esprit vivifiant & universel“ verbinde und es zugleich ermögliche, dass der Mensch durch seinen Willen seine Muskeln bewegen könne, durch den Ausgang des Preisausschreibens der Preußischen Akademie der Wissenschaften von 1753 akademisch geadelt worden ist und in den Debatten des 18. Jahrhunderts einen nachhaltigen Platz erhielt – Jahre vor Mesmer. Claude-Nicolas Le Cat, ein Chirurg aus Rouën, der den Ersten Preis gewann, hatte nach eigener Auskunft auf Basis medizinischer Experimente die Theorie aufgestellt, dass dieses „amphibium“, das weder Geist noch Materie sei, nicht nur in der „l'economie animale“, der Ökonomie des Seelenreiches, zwischen Seele und Körper vermittele, sondern auch zwischen Einzelseele und Weltseele.

Le Cat bezog sich mit seinem akademisch nun ausgezeichneten Modell auf zeitgenössische und ältere Naturforscher, aber die Vorstellung von subtil- oder quasimateriellen Mittlerstoffen zwischen Seele und Körper war auch in den philosophisch diskutierten Entwürfen der Zeit hochaktuell. Bereits Descartes hatte sich einen quasimateriellen *spiritus animalis* vorgestellt, der zwischen der immateriellen Seele und dem Körper vermittelt – ganz im Gegensatz zu einem scharfen Leib-Seele-Dualismus, der ihm gewöhnlich unterstellt wird. Und auch für Leibniz konnten Seelenmonaden nicht immateriell sein, er sah sogar die präexistente Seele mit einem *corpusculum* ausgestattet. Namhafte Theologen und Philosophen des 18. Jahrhunderts wie Israel Gottlob Canz, Gottfried Ploucquet, Justus Christian Hennings oder Erik Pontoppidan beriefen sich mit ihren Seelentheorien explizit auf Leibniz und auch im medizinischen Diskurs der Zeitgenossen vor Mesmer war die Annahme von quasimateriellen Mittlerinstanzen selbstverständlich. Albrecht von Haller, Johann August Unzer und viele andere nahmen sie an, von Haller lehrte sie in seinen Physiologievorlesungen. Für den lutherischen Theosophen Friedrich Christoph Oetinger war Le Cats kosmisch-korporale Nervenfeuchtigkeit der Beleg für Gottes alles durchdringende Lebenskraft, für die Interpenetrabilität aller Materie, für die Existenz von Jakob Böhmes Tinktur, des *spiritus rector, ens penetrabile*, des geistleiblichen Grundes allen Lebens und der materieunabhängigen Wirksamkeit der sieben göttlichen Sefirot.³⁰ Oetinger war es, der die esoterische Tradition schmiedete

29 Zu den folgenden Ausführungen über das Preisausschreiben der Akademie, Le Cats Mémoire und die weitere Debatte in Kap. 2 vgl. insgesamt Stengel: Lebensgeister – Nervensaft.

30 Vgl. zu Oetinger auch Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 548-550, 631.

te: Le Cats Amphibium-Fluid ist ihm Beleg für Böhmes Tinktur und für Newtons kosmischen Äther.³¹ Noch Jung-Stilling, dessen Kenntnis Oetingers hier und an vielen anderen Stellen unübersehbar ist, bezog sich in den ‚naturwissenschaftlichen‘ Grundlagen seiner Theorie der Geisterkunde ausdrücklich auf den Äther, den Newton „Gottes Empfindungs-Organ (Sensorium Dei)“ genannt habe, um gegen Eulers Lichttheorie zu belegen, dass es eine „Himmelsluft“ gebe, die als ein „Lichtwesen“ auch durch feste Körper dringen könne und „Mittler“ zwischen der Geisterwelt und der Sinnenwelt sei.³² Böhmes Theosophie und die Kabbala wurden hier mitten und kurz nach dem Jahrhundert der sogenannten Aufklärung unter Berufung auf die berühmtesten aufgeklärten Ärzte und vor allem auf das Phänomen der Elektrizität, das von Haller zur Irritabilitätstheorie benutzt hatte, als böhmistische Alternative zwischen Materialismus und Idealismus aufgeföhren.³³

In diesem Kontext ist zudem auf Charles Bonnet zu verweisen, bei dem der Nervensaft nun auch *psychologisiert* wurde. Für Bonnet ist das *fluidum* Träger des Gedächtnisses. Es enthält die Seele selbst und bleibt postmortal zusammen mit der seelischen Person bestehen, um sich mit gesteigerten Sprachfähigkeiten, Erkenntnis und Empfindungsvermögen in höheren Sphären oder auf anderen Planeten zu vervollkommen.³⁴ Bonnet erscheint als zentraler medizinischer Transporteur der fluidalen Unsterblichkeitslehre, der gleichsam nur noch die mesmeristisch-somnambulistische Praxis fehlte.

Zugleich ist in diesem Zusammenhang an die leibniz-wolffsche Rationale Psychologie zu erinnern, die wesentlich auf die Unsterblichkeit und Nicht-Annihilierbarkeit der Seelensubstanz hinausläuft, die dereinst mit dem irdisch gewonnenen Gedächtnis ausgestattet sei.³⁵ Dies kombinierten Bonnet und andere wie etwa der Jenaer Philosoph Justus Christian Hennings nun mit der Fluidaltheorie. Hennings hielt es 1774 in seiner Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere wie Bonnet, der Bonnet-Propagator Lavater und übrigens auch Kant in den Träumen eines Geistersehers für eine denkbare und mögliche Theorie, die er zwar nicht für beweisbar, aber auch nicht für „überflüssig“ hielt, nämlich „*daß es einen ganzen inwendigen seelischen Menschen gebe, der alle Gliedmassen des äussern habe*“ und dass „dieser seelische Leib der Sitz der Empfindung [und] ein *Mittelding* zwischen dem geistlichen und irrdischen Leib

31 Ebd., 545f.

32 Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 57 u. 59.

33 Zum Böhmissmus Oetingers Stengel: Theosophie in der Aufklärung, 514–547.

34 Vgl. Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs, 429–455.

35 Vgl. ausführlich Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, Kap. 4.2.2., besonders 352f.

der Offenbarung“ sei.³⁶ Und Hennings ergänzte seine Erwägung mit der Überlegung, Lavaters inneren Menschen mit dem elektrischen Feuer oder auch einem Äther in Verbindung zu bringen, das durch den ganzen menschlichen Leib und durch alle Nerven ausgedehnt und wohl mit den Lebensgeistern identisch sei, die zwischen Körper und Seele vermittelten.³⁷ Die berühmten Klopfgeräusche im Pfarrhaus von Hydesville bei New York am 31. März 1848, der vermeintliche Auslöser des modernen Spiritismus, wurden von manchen für elektrische Vibrationen gehalten.³⁸ Und bei Justinus Kerner ist diese Figur zu finden. In der Seherin von Prevorst, die wie Jung-Stilling eine geradezu unübersehbare swedenborgische Agenda besitzt, ist es der Nervengeist, der wie die Seele unzerstörbar ist und eine ätherische Hülle um den Geist bildet, die zwischen Geist und Materie angesiedelt wird, so dass Seelen – allerdings nur Unerlöster – sinnlich spürbar werden können.³⁹ Das *fluidum* ist das Instrument und Medium, durch das der innere Mensch (Swedenborgs) existiert und wirkt – zu Lebzeiten auf den Körper, *post mortem* als Substanz.

Nicht nur durch Bonnet und seine Rezipienten, die bis auf wenige nachweislich zu Swedenborgs Lesern zählten, am aufsehenerregendsten unter den Zeitgenossen: Lavater,⁴⁰ wurden vier Elemente zusammengefügt, die alle in Bestandteile von Swedenborgs Werk sind:

- *erstens* ein kosmisches-korporales *fluidum*, das
- *zweitens* den inneren Menschen ausmacht oder an ihm haftet – der Tübinger Philosoph und Lehrer Hölderlins Gottfried Ploucquet⁴¹ sprach 1766 vom

36 Hennings: Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, 286f. [Hervorhebungen bei Hennings, sie beziehen sich auf eine Anmerkung Lavaters zu Bonnets Palingenesie]. Zu Hennings vgl. Stengel: Lebensgeister – Nervensaft, 351, 366-369; Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 122, 164, 167, 656-659.

37 Vgl. Hennings: Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, 280f., 287; vgl. ders.: Von den Träumen und Nachtwandlern, 95f. u. 101 (hier wird der Nervengeist mit elektrischer Materie verglichen).

38 Vgl. Sawicki: Leben mit den Toren, 231.

39 Kerner: Die Seherin von Prevorst, 187f.; Stengel: Lebensgeister – Nervensaft, 342-345; zu Kerner: Crabtree: From Mesmer to Freud, 198-203; Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten, 127-131 passim.

40 Aus der Sicht Kurt Sprengels von 1788 (Sendschreiben über den thierischen Magnetismus, 117) ist der Magnetismus in Deutschland nach 1786 vor allem durch Lavater ausgebreitet worden.

41 Man besitze auch nach dem Tod weiterhin Gedächtnis, könne mithilfe der äußeren und inneren Sinne fühlen und werde auch postmortal einen Leib besitzen, zu dem aber nicht das Fleisch (*caro*) gehöre. Vgl. Ploucquet/Faber: Problemata de natura hominis, 14-16.

„typus primitivus“ oder „schematismus“ des Menschen, von einem unbewussten Urspeicher, dem eigentlichen Menschen,

- *drittens* die Unsterblichkeit dieses inneren Menschen und
- *viertens* der *progressus infinitus* dieses Seelenmenschen nach dem Tod seines Körpers in der Lesart Swedenborgs und der leibniz-wolffschen Philosophie: dualistisch zum Bösen oder Guten ohne Allversöhnung, als kontinuierliche Folge des irdisch erworbenen moralischen Zustands. Der freie Mensch ist vollständig für seinen postmortalen Zustand selbst verantwortlich.⁴²

3 „Aufgeklärte“ Dämonen. Spiritistische Neologie

Was haben diese zwischen Medizin, Naturphilosophie und Theologie entwickelten „Fluidaltheorien“ mit Swedenborg und seiner aufgeklärten Dämonologie zu tun? Um diesem Zusammenhang nachzuspüren, werden zunächst Schwerpunkte von Swedenborgs Theologie und Anthropologie⁴³ skizziert. Swedenborgs Dämonologie kommt man nur auf die Spur, wenn man sich auch dem Gesamtrahmen und dem Kontext widmet, in dem er seine Lehre entwickelt hat.

Ferner ist folgende Bemerkung nötig: Wenn der Titel dieses Beitrags und Swedenborgs Dämonen mit dem Attribut „aufgeklärt“ versehen sind, dann wird „aufgeklärt“ hier kontextuell und deskriptiv in seiner Bezogenheit auf den Gelehrtendiskurs des 18. Jahrhunderts verstanden, nicht normativ im Sinne dessen, was heute für „aufgeklärt“ gehalten werden soll. Diese Unterscheidung wird getroffen, zumal auch in Teilen der aktuellen Aufklärungsforschung normative Verständnisse von Aufklärung zuweilen in den Referenzrahmen des 18. Jahrhunderts zurückgespiegelt werden und ein heutiges Verständnis von dem, was als „aufgeklärt“ gelten soll, als normative Agenda dem „Sehe-

⁴² Die Zurechnung irgendeines fremden Erlösungswerks, etwa Christi, widerstreitet dem autonomen Menschen. In seiner nur rudimentär untersuchten Eschatologie ist Kant Swedenborg an diesem Punkt gefolgt. Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 273–277, 666–673, 692–694, 706–710, 712, 716.

⁴³ Im Folgenden werden im Wesentlichen Ergebnisse von Stengel: Aufklärung bis zum Himmel präsentiert. Auf eine detaillierte Untermauerung dieser Zusammenfassung mit Zitaten aus Swedenborgs Werken muss aus Platzgründen verzichtet werden.

Punkt“⁴⁴ zur Selektion und Reduktion des historischen Stoffs zugrunde gelegt wird. Damit ist nicht nur an Aufklärungsverständnisse gedacht, die wie Jonathan Israel den Pantheismus oder wie Winfried Schröder den Atheismus als Kern und als geheimes Telos der historisch im 18. Jahrhundert kulminierenden Aufklärung⁴⁵ oder die Säkularisierung als ihr zentrales Anliegen betrachten. Auch wenn man meint, die aufklärerische *Community* habe die Geisterwelt, die intelligible Welt des Über- oder Nichtsinnlichen oder etwa die biblisch abgeleitete Eschatologie *in toto* durch deren Liquidierung ‚aufgeklärt‘, würden radikale Atheismen oder Materialismen zum eigentlichen Kern von Aufklärung erhoben, um den herum sich lediglich unaufgeklärte Rudimente dogmatischer Orthodoxien und superstitiöser Gestrigkeiten gruppieren. Das geht an den historischen Befunden vorbei; die aufklärerischen Debatten erscheinen vielschichtiger, ergebnisoffener und pluriformer, und was als „aufgeklärt“ zu gelten hat, ist Gegenstand, nicht Ergebnis von Debatten.

Swedenborg ist ein Beispiel für die manchem heutigen Geschmack möglicherweise unerwartet erscheinenden Horizonte, in denen aufklärerische Diskurse im *Siècle des Lumières* geführt worden sind. „Aufgeklärt“ bezieht sich einerseits auf Swedenborgs Selbstanspruch, der knapp so zu beschreiben wäre: die rationale Durchdringung beider Reiche, des Reiches der Natur und des Reiches des Geistes, mit dem Ziel der Demonstration vernünftiger und universal gültiger Gesetze.⁴⁶ Das berühmt gewordene „Nunc licet“, das Swedenborg in der Geisterwelt erblickt haben will, bezieht sich auf eben dieses holistische Rationalisierungsprojekt, das aus Swedenborgs Perspektive widerrationale Bekenntnisinhalte attackiert, zugleich aber die Geister, das Leben *post mortem* und die jenseitige Welt nicht liquidiert, sondern sie unter die Knute des Vernünftigen zwingt, sie also gewissermaßen rationalisiert und damit „aufklärt“. Nunc licet: nun ist es erlaubt, in die Geheimnisse des Glaubens „intellectualiter“ einzudringen, ist Swedenborgs allerdings erst spät so geäußertes Programm.⁴⁷ Inwieweit das den Aufklärungsbildern der Zeitgenossen widerspricht oder entgegenstand, steht auf einem anderen Blatt.

44 „Sehe-Punkt“ im Sinne von Johann Martin Chladenius, der in seiner 1742 in Leipzig publizierten Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (§ 309) mit dem „Sehe-Punkt“ die Subjektivität des Betrachters – und des Historikers – bezeichnet.

45 Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*.

46 Vgl. insgesamt meine Habilitationsschrift Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, zusammenfassend etwa 185–187, 324–327, 400–404, 728–730, 740f.

47 Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 258, 403, 752.

„Aufgeklärt“ bezieht sich zweitens auf die Konfessionskritik, in der sich Swedenborg mit vielen sogenannten Aufklärungstheologen überschneidet, so dass man im gewissen Sinne von einer „spiritistischen Neologie“⁴⁸ sprechen kann.

Swedenborgs Anthropologie ist inmitten der aufklärerischen Debatten entwickelt worden, auch wenn sie sich auf den ersten Blick an der Begrifflichkeit der neuplatonischen Seelenlehre orientiert. Er unterscheidet die dreifach in *anima*, *mens* und *animus* gegliederte Seele auf der einen vom Körper auf der anderen Seite. Seele ist für ihn nicht Materie, sondern „Substanz“. Nach dem innersten Seelenkern, der gottähnlichen *anima*, ist der innere Mensch schon immer in Gemeinschaft mit anderen geistigen Substanzen, das sind Seelen Lebender und Verstorbener, im *mundus spiritualis*. Nach seiner natürlichen Dimension lebt der Mensch im *mundus naturalis*, ohne sich seiner Verbindung zum *mundus spiritualis* bewusst zu sein. Jede menschliche Seele gelangt nach dem Tod vollends dorthin und besitzt menschliche Gestalt und Form. Der Mensch ist also „spiritus corpore amictus“⁴⁹ und die Seele ist kein Äther oder Hauch, sondern der Mensch selbst.

Die Seele des Menschen ist Ort seiner Freiheit. An diesem Punkt befindet sich wohl Swedenborgs anthropologisches Zentrum, Freiheit ist wie bei Leibniz und Malebranche geradezu „kardinal“ in seiner Lehre.⁵⁰ Die Freiheit zum Guten oder Bösen besitzt gewissermaßen übermenschliche Dimensionen. Denn die freie Entscheidung für den lebensbeberrschenden *amor regnans* kann bis zur Todesstunde korrigiert werden, aber *post mortem* nicht mehr. Bis in alle Ewigkeit wird die einmal getroffene Entscheidung Leben und Entwicklung des postmortalen Menschen bestimmen, niemand kann dann noch gegen seinen Willen vom einmal gewählten Weg abgebracht werden. Eine dualistische Eschatologie – mit Himmel und Hölle, aber ohne einen Richter- oder Erlösergott – ist die Folge.

Die stärkste Parallele zu anderen aufklärerischen Ansätzen weist Swedenborgs Begründung der Herkunft der menschlichen Freiheit auf. Dieses Problem war Leibniz' Thema in der Theodizee gewesen und Kant verzichtete schließlich darauf, Freiheit und Vernunft überhaupt beweisen zu wollen, sondern hatte in der zweiten Kritik schlicht das apriorische Bewusstsein des moralischen Gesetzes zum „Factum der Vernunft“ erklärt, das berechtigte, Freiheit gewissermaßen ebenfalls als Faktum der Vernunft anzunehmen.⁵¹ Dass mit dem Freiheitprob-

48 Kurzdarstellung der „spiritistischen Neologie“ bei Stengel: Prophetie? 138–141; vgl. die ausführliche Darstellung der Theologie Swedenborgs in Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 190–306, zusammengefasst in: 324–332.

49 Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 238.

50 Jonsson: Visionary Scientist, 190.

51 Kant: Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 47f.

lem im mechanischen Weltbild empirische Begründungsschwierigkeiten verbunden sind, die kaum über eine theologische Behauptung oder ein Postulat hinauskommen, trifft auch auf Swedenborg zu. Denn Freiheit ist auch bei ihm nur intelligibel begründbar, niemals innerhalb des natürlichen Teils der Welt, aber doch mit einer eigenen Akzentuierung, die seine „aufgeklärte Dämonologie“ nach sich zieht: Die menschliche Seele steht zu Lebzeiten stets mit anderen Seelensubstanzen in Verbindung, und diese Seelen betrachtet Swedenborg als die Seelen der Verstorbenen, die nun im gesamten *mundus spiritualis* angesiedelt sind, in selbstgeschaffenen Himmeln und Höllen als Folgen ihrer irdisch praktizierten Freiheit, deren Konsequenzen dieses und das andere Leben sind. Ohne dass der Mensch es sinnlich merken könnte, sind sein Wille und sein Verstand von je zwei höllischen und himmlischen Genien beziehungsweise Geistern umgeben. Diese befinden sich im Gleichgewicht, und dieses Gleichgewicht ist Grundlage für die menschliche Freiheit. Geister und Genien sind nicht Schutzgeister oder fühlbare Einflüsse und Stimmen; es sind keine in Seancen herbeizitierbaren Wesen, sondern ausschließlich im Innersten des inneren Menschen vorhandene Kräfte, zwar menschlich-substantieller Natur, aber im älteren Sinne des Wortes keine Dämonen mehr. Swedenborg beharrt also *erstens* auf der ausschließlich intelligibel begründbaren Freiheit, versetzt diese Freiheit *zweitens* in einen innersten Bereich des Menschen, der *drittens* dem Bewusstsein entzogen ist, und macht *viertens* als Lebensquelle einströmende Lebenskraft aus, ohne sich festzulegen, ob dieser Strom fluidal aufzufassen ist – Swedenborgs vitalistische Auffassung schlägt sich im Modell einer „konstabilisierten Harmonie“⁵² nieder. Freiheit ist zugleich von intelligiblen Substanzen gefiltert, die aber nur im Unbewussten wirken. *Fünftens* ist Herkunftsort dieser Substanzen der *sensus communis*, der durch die Geisterwelt ermöglicht wird und der die universale intelligible Verbindung und Kommunikation überhaupt möglich macht – ein gigantisches kollektives Unbewusstes sozusagen.

Als zentraler Punkt des anthropologisch-dämonologisch-theologischen Projekts Swedenborgs erscheint die Anthropozentrierung des „Himmels“ und der „Hölle“. Denn Engel und Dämonen und der Teufel selbst entfallen als eigene Geistgattung. Dabei ist Swedenborgs Jenseits, der *mundus spiritualis* insgesamt, voller Himmel und Höllen. Hier befinden sich aber ausschließlich die Seelen Verstorbener, die alle eine Menschenform besitzen. Sie sehen zuweilen aus wie die alten Dämonen, manche auch wie Tiere und Bestien, und zwar ganz so, wie ihr innerer „Charakter“, ihre Seelenphysiognomie nun ohne körperliches Hindernis substantiell erscheint. Es gibt also keine Dämonen im älteren Sinne

⁵² Vgl. dazu Stengel: Aufklärung bis zum Himmel. 131, 134f., 139, 152–154, 240–242.

mehr. Swedenborgs Geistwesen können darüber hinaus weder physisch noch psychisch insofern erscheinen oder wirken, dass es dem Menschen sinnlich bewusst werden könnte. Sie wirken mittels eines kosmischen Gleichgewichts, das Freiheit intelligibel begründet. Der Wirkort der Kräfte ist immer unbewusst. Und diese polaren Energien wirken gerade nicht situativ, sondern ständig, und sie wirken nur innerlich und ausschließlich nicht sensibel.

Diese fünf dämonologischen Neuakzentuierungen Swedenborgs wären zusammenzufassen:

- *Internalisierung* statt Wirkung äußerer Dämonen,
- *Psychisierung* statt physikalische Wirkungen,
- *Anthropologisierung* statt Wirkung diabolischer oder eudämonischer Mächte eigener Geistgattung,
- *Kontinuierung* des inneren, ‚moralischen‘ Einflusses statt situativer, kontingenter Besessenheit.

Zugleich bleibt als Konsequenz der Unsterblichkeitslehre und der universalen Verkettung des natürlichen und geistigen Bereichs die Ursache alles Geistigen auch in einer intelligiblen oder spirituellen Welt bestehen, die allerdings von menschlichen Seelen belebt ist. Nur können diese Personenseelen, die identisch sind mit den Seelen der ehemals Lebenden, selbst nicht wirken, weder als gute noch als böse „Geister“ oder Gespenster. Aber auch wirkfähige Schutzengel, eine leibliche Auferstehung oder unmittelbare Offenbarungen sind für Swedenborg Aberglaube. Ein effizienter Wirk-Konnex zwischen beiden Welten ist scharf abgeschnitten. Das Gleichgewicht der Geister und Genien wirkt kollektiv, daher handelt es sich als fünften Aspekt um eine

- *Entpersonalisierung* der Dämonologie in Swedenborgs Konzeption, wenigstens auf der Ebene der Wirkfähigkeit der verstorbenen menschlichen Seelen im Bereich der natürlichen Welt.

4 Interludium: Die Aufklärung des Teufels⁵³

Eine erste Auswirkung der ‚Abschaffung‘ des Teufels und wirkfähiger, nicht-menschlicher Dämonen bei Swedenborg scheint um 1760 beim Streit um die Lohmannsche Besessenheit sichtbar zu werden, der oft als sogenannter Erster Teufelsstreit bezeichnet wird. Denn während die einen in den vier Stimmen der

⁵³ Dieser Abschnitt ist ausführlich und quellengestützt dargestellt in Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 487–495.

Elisabeth Lohmann teuflische Ursprünge zu erkennen glaubten und zum Mittel des Exorzismus griffen, mischte sich Johann Salomo Semler mit einer Lesart ein, mit der er in die Geschichte der Dämonologie als Pionier eingegangen ist.⁵⁴ Gegen traditionelle dämonologisch-exorzistische Position behauptete er nun, dass Lohmann eine hysterische Person, die nicht zu exorzieren, sondern medizinisch zu behandeln oder noch besser: zu verheiraten sei, vollzog diese augenscheinliche Bewegung hin zu einer psychosomatischen Perspektive jedoch nur halbherzig. Denn zweitens seien schon die Dämonen des Neuen Testaments keine bösen, physikalisch wirkfähigen Wesen, sondern immer Seelen von Verstorbenen. Das steht im merkwürdigen Kontrast zu seiner Auffassung, Teufel und Dämonen seien doch eigentlich nicht Glaubensgegenstände der neutestamentlichen Autoren, sondern der jüdischen Adressaten. Die Apostel hätten sich nur ihren Hörern akkomodiert, um die Botschaft Jesu zu dolmetschen.⁵⁵

Semlers auffällige und nicht weiter begründete Behauptung, die Dämonen seien Seelen verstorbener Menschen und keine eigene Geistgattung, stammt von 1762, zwei Jahre nachdem sein Leipziger Kollege und Freund Johann August Ernesti die erste große Besprechung der 1749 bis 1756 erschienenen achtbändigen *Himmlischen Geheimnisse Swedenborgs* vorgelegt hatte, ohne Swedenborgs Namen zu nennen. Ernesti hatte ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es in Swedenborgs Jenseits keine Engel und Geister mehr gebe, sondern dort nur noch menschliche Seelen fortlebten, und seine Lehre insgesamt geradezu an allen Punkten heterodox und womöglich eine Erdichtung sei.⁵⁶ Semler brachte eben dieses Argument, dass Dämonen Seelengeister seien, mitten in der Lohmann-Debatte, um die Wirkfähigkeit teuflischer Dämonen für unmöglich zu erklären. Mit Semlers Psychopathologisierung der Besessenheit, nicht der Dämonen und des Teufels selbst (!), war nun auch die oben genannte fünfgliedrige aufklärerische Dämonologie verbunden. Jahre später, im sogenannten Zweiten Teufelsstreit, den Swedenborg nicht leibhaftig mitverfolgen konnte, erschien eine ganze Serie von anti- oder neudämonologischen Streitschriften unter dem Pseudonym Swedenborgs wie etwa das *Demüthige Dankschreiben an den großen Mann, der die Non-Existenz des Teufels demonstriert hat*.⁵⁷ Hier wurden

54 Für den Theologiehistoriker Karl Aner war Semler „der erste Deutsche [...], der die Dämonischen des Neuen Testaments für natürlich Kranke“ erklärt hatte, vgl. Aner: *Die Theologie der Lessingzeit*, 241 u. 236. Zu Semlers ambivalenter Position vgl. Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 487–490, 492f.

55 Die Semler immer wieder unterstellte gänzliche Abweisung der Existenz des Teufels lässt sich nicht klar belegen. Vgl. Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 492.

56 Vgl. ebd., 457–463, zu den weiteren Rezensionen vgl. ebd., 464–466, 474f.

57 Vgl. ebd., 494f.

nicht Bekker, Thomasius oder Semler, sondern Swedenborg als derjenige zentrale Autor proklamiert, der die diabolische Dämonologie anthropologisiert und den Teufel selbst aus Kosmologie und Theologie vertrieben hatte. Ohne dass sein Name offen genannt wurde, scheint Swedenborgs Dämonologie jedoch seit 1760 in der Besessenheitsdebatte – denn so müsste der Erste Teufelsstreit angemessener bezeichnet werden – effektiv rezipiert worden zu sein, womöglich zunächst in erster Linie über Ernestis Rezensionen.

5 Wie wirkt Swedenborgs „innerer Mensch“ für alle? – Die Leser

Es war, wie erwähnt, zuerst Immanuel Kant, der in den Träumen eines Geistersehers zwar negativ auf den Geisterseher, aber positiv auf Swedenborgs Grundmodell eingegangen war: dass der Mensch in seiner physisch-intelligiblen Doppelnatur schon immer – und dann ganz nach dem Tod des Körpers – in einem *mundus intelligibilis*, einer „immateriellen Welt“ lebt als in einem „Ganzen denkender Wesen“ und einer „Art von Vernunfteinheit“, dessen „Theile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen“ und dem alle geschaffenen Intelligenzen angehören. Von hier stammen die „Regel des allgemeinen Willens“, die moralische Einheit „aller denkenden Naturen“, die Regeln der Sittlichkeit und die „sittlichen Antriebe“, die zu den „mächtigsten“ Kräften gehören, „die das menschliche Herz bewegen“, aber „außerhalb demselben“ liegen. Der Privatwille und der allgemeine Wille, „d.i. der Einheit des Ganzen der Geisterwelt“, sind miteinander verknüpft.⁵⁸ Noch Carl Gustav Jung hat Kant für seine Theorie vom kollektiven Unbewussten genauso verstanden, als würde er nicht eine symbolische Welt, sondern eine gewissermaßen modifizierte, aber swedenborgische Geisterwelt meinen.⁵⁹

58 Vgl. Kant: Träume eines Geistersehers, 334f.; Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 642–648.

59 Dieses Verständnis wäre kein Missverständnis, sondern ein faktisches Verständnis Kants durch Jung, der Kant offenbar wie manche seiner Zeitgenossen im 18. Jahrhundert als Anhänger Swedenborgs ansah und ihn in eben diesem Sinne nicht missverstand, so die Grundthese der angesichts ihres Materialreichtums verdienstvollen Studie von Bishop: Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung, sowie Ders.: Schwärmerei und Geisterseherei, 133–155.

Der innere Mensch bei Lavater, bei Hennings und dann vor allem bei Bonnet⁶⁰ wird dann mit der Fluidal- und schließlich Magnettheorie verbunden. Er erhält statt des leibnizschen *corpusculum* eine ätherische Hülle, wie beispielsweise bei Kerner. Bei Hennings schlägt sich jeder Gedanke, jede Empfindung, jeder Traum in den Bewegungen dieses *fluidum* nieder. Als „materielle Ideen“⁶¹ werden sie in den eigentlichen innersten Menschen gespeichert. Wo bei Swedenborg Substanz war, tritt Le Cats *amphibium* zwischen Welt-Geist und Materie: Seele kann nicht reiner Geist sein, reiner Geist ist nur Gott, und als pure Materie darf sie nicht gedacht werden, weil sonst ihre Unsterblichkeit und ihre Freiheit verloren geht.

6 Das *fluidum spirituosum* im *Regnum animalis*

Das kosmisch-korporale *fluidum* Le Cats ist im Diskurs nicht vom Himmel gefallen, sondern war einige Jahre vor dem Gewinn des Preises der Preußischen Akademie Bestandteil des zeitgenössischen Gelehrten Diskurses geworden. Swedenborg hatte 1740/41, kurz vor seiner visionären Wende zum Geisterseher, zwei Bände einer medizinisch-psychologischen Arbeit unter dem Titel *Oeconomia regni animalis* vorgelegt.⁶² Hierbei ist keinesfalls an die Ökonomie des Tierreichs gedacht, sondern an die Ökonomie des seelischen Reichs. Es wäre noch genauer zu untersuchen, ob der „thierische“ oder animalische Magnetismus ebenfalls im Zusammenhang mit der seelischen Ökonomie steht und der ‚zoologische‘ Akzent durch eine einseitige Übersetzung des Adjektivs *animalis* entstanden ist. Swedenborgs *Oeconomia* wurde in der *Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe* mit zwei insgesamt 35 Seiten umfassenden Rezension geradezu begeistert dem Gelehrtenpublikum vorgestellt.⁶³ Nichts Besseres sei zum Thema Gehirn, Nerven und Seele bislang geschrieben worden. Swedenborg stelle eine den Körper und die Seele umfassende menschliche Anatomie vor, die die Seele – sehr kurzgefasst – sowohl für materiell als auch für immateriell, aber als Bestandteil des Körpers für unsterblich hielt. Mittler zwi-

60 Gerade das literarische Verhältnis zwischen Bonnet und Swedenborg harrt noch weiterer Aufklärung.

61 Vgl. Hennings: *Von den Träumen und Nachtwandlern*, 104.

62 Vgl. dazu ausführlich Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 127–170.

63 Vgl. *Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe* 1741, Oktober-Dezember (zu Bd. 1), 411–433; 1742, Februar/März (zu Bd. 2), 134–147; Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 145–150.

schen Seele und Körper sei der subtilste Teil des Blutes, ein *sanguis supereminens*, das mit gewaltiger Geschwindigkeit durch die Nerven und Fibern jage und das zwischen Körper und Seele vermittele: das *fluidum spirituosum*.⁶⁴ Dieses Fluidum stamme zu einem Teil aus dem Blut, zum anderen aber aus der *aura prima*.⁶⁵ Die Seele sei nichts anderes als das Produkt dieser *aura* oder des universellen *fluidum*, dann handele es sich für den anonymen Rezensenten der *Bibliothèque Raisonnée* um die „edelste Modifikation“ und das „schönste Erbe“ des *Esprit Universel*, den alle Philosophen kennen würden, und dessen, was Mose den Geist Gottes und Plato *anima mundi* nannte.⁶⁶

Swedenborgs *Oeconomia regni animalis* behauptete also ein korporales und zugleich kosmisches *fluidum*, das ebenso der mesmeristischen Praxis zugrundelag. Bei Le Cat war es der „esprit vivifiant & universel“, der in der „economie animal“ wirkt, und sich im Körper wie bei Swedenborg mit einer Lymphflüssigkeit mischt. Wie sich diese Autoren zueinander verhalten, ist angesichts der völlig dunklen Rezeptionsgeschichte der *Oeconomia regni animalis* offen, zumal Swedenborg vier Jahre nach ihr Geisterseher wurde und von etwa 1760 an auch als solcher, nicht mehr oder kaum noch als Naturphilosoph, gelesen wurde.⁶⁷ Der Visionär Swedenborg setzte an die Stelle des von ihm selbst einst propagierten geistkörperlichen *fluidum* einen geradezu schroffen Dualismus: lediglich durch Analogie, nicht durch vitalen Influxus der Seelenkräfte sind die Reiche der Seele und des Körpers miteinander verbunden. Das Leben strömt durch Gott ein, nicht durch ein kosmisches *fluidum*, das partiell aus der Weltseele käme wie bei Le Cat; Erkenntnis aus der anderen Welt wird nicht von ‚unten‘, sondern nur durch Offenbarung zuteil.

Die erhebliche sprachliche und inhaltliche Parallelität zwischen Le Cat und der *Oeconomia regni animalis*, wie sie der frankophonen Gelehrtenschaft vorgestellt wurde, legt aber die Vermutung nahe, dass Le Cat durch den vorvisionären Swedenborg zu seinen Ergebnissen gelangt ist. Entscheidend jedoch ist, dass ohne das *fluidum* oder, anders gewichtet, *spiritus animales*, Le Cats und Swedenborgs der Kontakt – das *commercium* – zwischen Leib und Seele in weiten Teilen der Gelehrtenschaft im 18. Jahrhundert unerklärlich blieb. Dass dieses *fluidum* zur Basis des Mesmerismus gehört, liegt auf der Hand. Es kann nun gezeigt werden, dass es auch zu den epistemologischen Grundlagen der mesmeristischen Magie und des Spiritismus zu zählen ist.

64 Vgl. Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 137f.

65 Vgl. ebd., 135 u. 141.

66 Vgl. *Bibliothèque Raisonnée*, 1742, Februar/März (zu Bd. 2), 146: „la plus modification, la plus belle portion“.

67 Vgl. dazu Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel*, 74–77, 84–88, 105–111, 145–170, 175–180.

7 Die Swedenborgianisierung und Spiritisierung des Mesmerismus

Denn es lässt sich anhand der literarischen Rezeptionen ans Licht bringen, dass die mesmeristisch-magnetische Fluidal-Theorie und Swedenborgs Dämonologie am Ende der 1780er (vielleicht: wieder) zusammengeführt wurden: durch die 1786 von Carl Bernhard Wadström und Carl Frederick Nordenskjöld gegründete Stockholmer Exegetische und Philanthropische Gesellschaft, die mit ihrem an Gelehrte in ganz Europa verschickten „Sendschreiben“ vom 18. Juli 1787 um eine swedenborgische Erklärung für die Phänomene des „thierischen Magnetismus“ warb.⁶⁸ Es erscheint angemessen, von einer „spiritistischen Interpretation“ der Phänomene des Magnetismus und Somnambulismus durch die Stockholmer Gesellschaft zu sprechen, die dadurch die mächtige spiritistische Strömung in der magnetischen Tradition begründete.⁶⁹ Für die Stockholmer war es nicht mehr der innere Mensch, es waren nicht mehr die nüchtern als materiell angesehenen fluidalen Ströme zwischen Mensch und Kosmos, die der Arzt zu heilen vermochte und die den magnetischen Schlaf und schließlich somnolique Fähigkeiten hervorbrachten. Es waren jetzt Swedenborgs Geister, die hier wirkten und nun – übrigens im Gegensatz zu Swedenborg – auch physische Ursache von Krankheiten waren, die der quasi-apostolische Magnetiseur durch Handauflegung heilen konnte.

Es ist bekannt, wie scharf die von Puysegur gegründete Straßburger Harmonische Gesellschaft die Interpretation der Schweden am 18. Oktober 1787 als obskur zurückwies und die magnetischen Phänomene als rein physikalische Kräfte behauptete.⁷⁰ Eine ganze Flut von Gegenschriften erschien, in denen das

⁶⁸ Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zu Straßburg über die einzig genügliche Erklärung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus. An mehreren Orten abgedruckt, u. a. im Teutschen Merkur, 153–192. Vgl. Gabay: *The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism*; sowie Gabay: *The Covert Enlightenment*, 17 u. 85f. Folgen und Resonanz auf die Exegetische und Philanthropische Gesellschaft in Europa sind bislang nicht ansatzweise untersucht worden.

⁶⁹ So Crabtree: *From Mesmer to Freud*, 71f. u. 197.

⁷⁰ Antwortschreiben der harmonischen Gesellschaft zu Straßburg: Die Straßburger mißbilligten hier indiskrete Fragen an Somnambule. Die von den Stockholmern behaupteten metaphysischen und theologischen Aspekte hätten nichts mit dem Gesundheitszustand zu tun. Die Straßburger wagten es aber nicht, eine bestimmte Theorie des Somnambulismus „zu entwerfen“, obwohl die meisten Mitglieder glaubten, der Magnetismus beruhe auf einer Naturkraft, die den Gesetzen des Gleichgewichts, der Gravitation, der Elastizität und Ausdehnung folge.

Stockholmer „Sendschreiben“ zugleich aber mehrmals abgedruckt und popularisiert wurde. Der halesche Naturforscher und Mediziner Kurt Sprengel⁷¹ schrieb im Auftrag Semlers, der Leipziger Theologe Johann Georg Rosenmüller,⁷² der Eisenacher Superintendent Christian Wilhelm Schneider,⁷³ Wieland⁷⁴ und Klopstock⁷⁵ protestierten öffentlich und die Berliner Popularaufklärer um Nicolai, Gedicke und Biester starteten nun, 15 Jahre nach seinem Tod, in ihren Gelehrtenzeitschriften eine gewaltige Pressekampagne gegen Swedenborg, mit neuen Betrugshypothesen⁷⁶ und so zugespitzt, dass sich jetzt, am Vorabend des Wöllnerschen Religionsedikts die Gelehrtschaft noch einmal spaltete und sich beispielsweise Johann Salomo Semler alle Angriffe auf den Ehrenmann und Gelehrten Swedenborg verbat,⁷⁷ der sehr wohl über übersinnliche Fähigkeiten verfügt haben könnte. Nun ist ganz offiziell die Rede vom „Swedenborgianismus“ als einer dem religionskritisch aufgefassten „Kantianismus“ gegenüberstehenden Formation.⁷⁸ Semler selbst lobte 1788 allerdings die Straßburger Harmonische Gesellschaft dafür, dass sie sich „edel, wohlänständig, und ohne alle Zurückhaltung von allem sogenannten Swedenborgianismus, geradehin losgesagt“ und die von den Stockholmer Swedenborgianern geschilderten

Der Zweck des Magnetismus ziele auf der Entwicklung eines heilsamen Instinkts ab, die „Erleichterung der leidenden Menschheit und die Wiederherstellung der Gesundheit“ nämlich. Da müsse alle Neugierde und „gewagtes Raisonement“ ausgeschlossen werden. Der Sekretär der Straßburger Gesellschaft ergänzte, die Gesellschaft entsage jeder „theologischen Reform des menschlichen Geschlechts“ und halte sich an die Erfahrung: „Worinn besteht das Uebel? und welches sind die Heilungs-Mittel?“ (ebd., 83). Die Straßburger hätten daher beschlossen, die zwei Schriftpakete nach Stockholm zurückzuschicken und nicht zu deren Bekanntmachung beizutragen (ebd., 84f.). Zu den Harmonischen Gesellschaften vgl. Crabtree: From Mesmer to Freud, 33–37, 6–72.

71 Sprengel: Sendschreiben. Anregung durch Semler: Rez. zu J.G. Rosenmüller, IVf.

72 Rosenmüller: Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus..

73 Schneider: Nachricht von der so genannten neuen Kirche.

74 Siehe Fußnote 67: Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 514–517.

75 Klopstock: Antwort an die Société Exégétique –517. Klopstock versuchte allerdings zugleich, mit Hilfe von Swedenborg in Kontakt mit verstorbenen Freunden zu gelangen, was Swedenborg – wie bei allen solchen Anfragen – verweigerte, vgl. ebd., 516.

76 Vgl. Stengel: Prophetie? 148–150.

77 Vgl. ebd., 150–152; Stengel: Mit wem sprach Semler?

78 Vgl. dazu Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 662f. Ohne diese Gegenüberstellung ist vom „Swedenborgianismus“ ausdrücklich die Rede in: Das Neue Jerusalem auf Erden, 36. Oetinger nennt den Ausdruck bereits in: Oetinger: Beurtheilungen der wichtigen Lehre, 18f., 38.

„magnetischen Begebenheiten, (wol an 300 Personen)“ allgemein physisch erklärt habe.⁷⁹

Die frühen Swedenborgianer suchten, hielten aber nur zum Teil den Konnex mit dem mesmeristischen Somnambulismus, mit der Theosophie Jakob Böhmes oder mit magischen und hermetischen Lehren. Die seit 1787 gegründeten Gemeinden der New Church⁸⁰ vollzogen diese Verbindung im Gegensatz zu den Logen und Gesellschaften wie der 1783 ebenfalls in London gegründeten Theosophical Society, der Stockholmer Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft, der Société des Illuminés d'Avignon oder der kabbalistischen und mystisch-katholischen Loge Élus Coëns nicht.⁸¹ Diese Differenz ist trotz der Attacke des Eisenacher Superintendenten Christian Wilhelm Schneider von 1789 zu beachten, die er nicht nur gegen die 1788 in London englisch gedruckte Liturgie der neukirchlichen Gemeinde in East Cheap richtete, sondern auch gegen den mesmeristischen Swedenborgianismus, gegen die Londoner und die Stockholmer Gesellschaft und gegen Swedenborgs Lehre insgesamt.⁸² Doch dieser Rundumschlag darf nicht mit den sonstigen differenzierten Rezeptionen Swedenborgs gleichgesetzt werden.

79 Semler: Rez. zu J.G. Rosenmüller, 383f.

80 Vgl. Fußnote 11. 1789 trat die Generalkonferenz der New Church in England zusammen, die bei aller Distanz zu den christlichen Konfessionen doch ihre wesentlichen Merkmale teilte. In den USA schlossen sich die ersten Gemeinden 1817 in der General Convention of the New Jerusalem zusammen. In den deutschsprachigen Ländern kam es mit der Generalversammlung der Neuen Christlichen Kirche in Deutschland und in der Schweiz 1848 zur ersten Kirchengründung. Vgl. dazu Stengel: Art. Swedenborgianismus, 152f.

81 Vgl. dazu Gabay: *The Covert Enlightenment*, 43–73; Gabay: *Society*; Baier: *Meditation und Moderne*, Bd. 1, 192–196 u. 261–265; Darnton: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*, 40 u. 66–68, vgl. auch 119–126 u. 133–135.

82 Vgl. Schneider: *Nachricht von der so genannten neuen Kirche*. Schneiders Schrift, in der angesichts der Ausbreitung der Swedenborgianer die Einschränkung der Pressefreiheit ange-regt wurde (55), dürfte zugleich die erste deutschsprachige Auseinandersetzung mit dem Kul-tus der neukirchlichen Gemeinden gewesen sein. Immerhin ist hierin die Liturgie, wenn auch mit polemisch-kritischer Kommentierung, vollständig vorgestellt worden, mit Sündenbekennt-nis, Gebeten und Glaubenssymbol.

8 Schluss: Diskursive Schnittstelle

In der gegen Mesmeristen und Swedenborgianer gerichteten Medienkampagne wurde, so scheint es, ein Phänomen attackiert, das sich trotz und vielleicht auch gerade angesichts der anfangs so brüsken Zurückweisung der Stockholmer mit einigem Zeitverzug in der mesmeristischen Magie und in der somnambulistischen⁸³ Praxis als überaus fruchtbar erwies und zu den entscheidenden Impulsen für die okkultistisch-spiritistische Episteme des 19. Jahrhunderts gezählt werden kann: Die mesmeristische Praxis, das swedenborgisch-le-cat'sche *fluidum* und schließlich Swedenborgs *mundus spiritualis* wurden zu einer diskursiven Schnittstelle mit erheblicher Öffentlichkeitswirkung weit über die gelehrten Diskurse hinaus vernäht. Und das ist nicht nur eine These, sondern es ist auch die Konstruktion der Berliner Popularaufklärer, die seit den späten 1780er Jahren ebenfalls Swedenborgianismus, puységurschen Somnambulismus,⁸⁴ mesmeristischen Magnetismus, mit konfessionspolemischer Absicht dazu noch Rosenkruzertum sowie jesuitischen und zugleich lavaterischen Kryptokatholizismus als Verschwörung gegen dasjenige konnotieren, was sie für aufgeklärt in einem preußisch-protestantischen Sinne hielten.⁸⁵ Nach „Swedenborgs Tode schlossen sich die Rosenkreuzer, Geisterseher, Swedenborgianer und Magnetisten aneinander“, vermerkte ein anonymes Rezensent in Nicolaï's Allgemeiner deutscher Bibliothek 1790. Und er nannte ausdrücklich den Versuch der Stockholmer Gesellschaft, für den Ausbruch von Krankheiten böse Geister verantwortlich zu machen, die magnetische Kuren durch Handauflegen des Magnetiseurs austreiben könnten. Man sehe, meinte er, „wie genau die Lavaterischen Wundergrillen hiemit zusammenhängen“, und auch Cagliostro fiel ihm als weiterer Gewährsmann ein.⁸⁶ Diese von den Berlinern attackierte

83 Vgl. Stengel: Art. Okkultismus, 376–378; Ders., Art. Swedenborgianismus; dazu Baier: Meditation und Moderne. Bd. I, 179–200 u. 257–277.

84 Vgl. dazu Crabtree: From Mesmer to Freud, 38–53; Gabay: The Covert Enlightenment, 43–79.

85 Vgl. dazu ausführlich Stengel: Semler.

86 Rez. zu Schneider: Nachricht von der so genannten neuen Kirche, 608f. Hinter den Londoner Swedenborgianern, die die Einheit „alle[r] Religionspartheyen“ anstrebten, stehe offenbar ein „altes Projekt [...], nämlich die sämtlichen Religionsparteyen in den Schoos der sogenannten alleinseligmachenden Kirche zurückzuführen. Man weiß, wie sehr Schwärmerereyen allerley Art, die nun fast häufiger, als je, hervorgehen, die Vernunft verkrüppeln und lahmen. Spaltungen müssen nothwendig schwächen. Erstere bereiten vor, letztere erleichtern das Unternehmen. Gewisse Leute wissen alles recht gut zu ihrem Zweck zu benutzen. Divide et impera!“

Kombination trifft insofern zu, als nun in der Tat eine spiritistisch-rationalistische und therapeutisch praktizierte Variante von ‚Aufklärung‘ hervortrat, die den „vernünftigen“ Geistern und dem inneren Menschen – im Gegensatz zu dem Geisterseher Swedenborg: wieder – Materie zuschrieb und dann sogar – wie im Falle Jung-Stillings⁸⁷ – die Frage nicht ganz eindeutig beantwortete, ob es noch andere als menschliche Intelligenzen gibt. Überwiegend ist aber die jenseitig-geistige Sphäre nur noch von Menschenseelen bevölkert, der ‚Himmel‘ ist im Gefolge Swedenborgs anthropologisiert.

Schon für den prominenten Arzt, Dichter, Swedenborgkenner und Goethefreund Jung-Stilling war die Feststellung selbstverständlich, dass der „thierische Magnetismus“ wohl eine „höchstgefährliche Sache“ sei: Wenn er für die Heilung von Krankheiten eingesetzt werde, dann sei „nichts dagegen einzuwenden“. Wenn er aber benutzt werde, um „Geheimnisse zu erforschen, auf die wir in diesem Leben nicht angewiesen sind“, begehe man eine „Zaubereysünde. Ein Laster der beleidigten Majestät Gottes.“ Immerhin stiegen viele im magnetischen Schlaf durch die „Erhöhung des innern Menschen“ bis ins „Geisterreich“ hinauf und entdeckten dort „Geheimnisse, auch Merkwürdigkeiten [...], die in der Ferne vorgehen, oder in der Zukunft geschehen werden“.⁸⁸ Der Mesmerismus ist bei Jung-Stilling bis ins Vokabular hinein spiritistisch umgedeutet: Durch den Magnetismus, aber auch durch Krankheiten und eigene „Anstrengungen der Seelen“ komme man mit der Geisterwelt in „Berührung (Rapport)“, die durch das „Ahnungsvermögen“ oder „Ahnungsorgan“ empfunden werde; die Seele brauche den Körper nicht, sie stehe in dem durch den „thierischen Magnetismus“ hervorgerufenen Zustand „mit der Geisterwelt in näherer Beziehung [...] als mit der Körperwelt“.⁸⁹

Da war die Liaison vollzogen.

⁸⁷ Vgl. z.B. Jung Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 25, 88 (neben den Menschenseelen werden gute und böse Engel erwähnt), 211, 261, 361 u. 363. Auf Seite 375: vertritt Jung Stilling die weit verbreitete Ansicht, jeder Mensch habe „Schutzgeister“ um sich, das seien „gute Engel, vielleicht auch fromme abgeschiedene Menschenseelen“.

⁸⁸ Vgl. Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 47f.

⁸⁹ Vgl. z.B. Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 364f. u. 367. Zur Verbindung von Mesmerismus und Somnambulismus vgl. auch 45–62.

9 Bibliographie

- Aner, Karl: Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929.
- Antwortschreiben der harmonischen Gesellschaft zu Straßburg auf die beyden ersten Zusendungen der Stockholmer exegetisch-philanthropischen Gesellschaft, 18.10.1787, in: Archiv für Magnetismus und Somnambulismus 8/1788, hg. von Johann Lorenz Boeckmann, Strasburg 1787–1788.
- Baier, Karl: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, 2 Bde., Würzburg 2009.
- Benz, Ernst: 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, 1–47.
- Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe, Februar–März, Amsterdam 1742.
- , Oktober–Dezember, Amsterdam 1741.
- Bishop, Paul: Schwärmerei und Geisterseherei, Aufklärung und analytische Psychologie. Kant und Swedenborg aus der Sicht von C.G. Jung, in: Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, hg. v. Friedemann Stengel, Tübingen 2008.
- : Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung, Lewiston et al. 2000.
- Bochinger, Christoph: „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, 2. Aufl. Gütersloh 1995.
- Bush, George: Mesmer and Swedenborg, or the Relation of the Developments of Mesmerism to the Doctrines and Disclosures of Swedenborg, New York 1847.
- Chladenius, Johann Martin: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, Leipzig 1742.
- Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, New Haven/London 1993.
- Cyranka, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G.E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005.
- Darnton, Robert: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich. Mit einem Essay von Martin Blankenburg, Frankfurt a. M./Berlin 1986.
- Das Neue Jerusalem auf Erden, in: Berlinische Monatsschrift 1788, 4–37.
- Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext, in: Jaques Derrida, Limited Inc., Wien 2001, 15–45.
- Doctor Pichlers System des Magnetismus, nebst Anmerkungen des Herausgebers, in: Archiv der Schwärmerey und Aufklärung, Bd.1, Altona 1788, 129–134.
- Doie, George F./Jonathan Rose/Stuart Shotwell/Mary Lou Bertucci (Hgg.): Scribe of Heaven. Swedenborg's Life, Work, and Impact, West Chester 2005.
- Ellenberger, Henri F.: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, Zürich 2011.
- Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? in: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, hg. v. Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth, Frankfurt a. M./New York 1990, 35–54.
- : Was ist Kritik? Berlin 1992.
- : Was ist ein Autor? [1969], in: Ders.: Schriften zur Literatur, Frankfurt a. M. 2003, 234–270.
- Gabay, Alfred J.: The Covert Enlightenment. Eighteenth-Century Counterculture and his Aftermath, West Chester 2005.

- : The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism, in: *The New Philosophy* 110 (2007), 219–253.
- Haller Jr., John S: *Swedenborg, Mesmer, and the Mind/Body Connection. The Roots of Complementary Medicine*, West Chester 2010.
- Hanegraaff, Wouter J.: *New Age and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996, 424–429.
- Haraldsson, Erlendur/Gerding, Johan L. F.: Fire in Copenhagen and Stockholm. Indridason's and Swedenborg's „Remote Viewing“ Experiences, in: *Journal of Scientific Exploration* 24/2010, 425–436.
- Hennings, Justus Christian: *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere*, Halle 1774.
- : *Anthropologische und pneumatologische Aphorismen*, Halle 1777.
- : *Von den Träumen und Nachtwandlern*, Weimar 1784.
- Hindmarsh, Robert (Hg.): *New Magazine of Knowledge concerning Heaven and Hell, and the Universal World of Nature*, 1790/91.
- Hochadel, Oliver: Art. Mesmerismus, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 8/2008, 387–390.
- Israel, Jonathan: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford et al. 2003.
- Jaspers, Karl: *Strindberg und van Gogh. Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse. Mit einem Essay von Maurice Blanchot*, Berlin 1998 [1922].
- Jonsson, Inge: *Visionary Scientist. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology*, West Chester 1999.
- Jung-Stilling, Johann Heinrich: *Theorie der Geister-Kunde. in einer Natur- Vernunft- und Bibel-mässigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichtern und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse*, Nürnberg 1808 [Reprint Leipzig 1987].
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bde., Berlin 1902ff. [Akademie-Ausgabe=AA].
- Kerner, Justinus: *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in unsere*, 3. Aufl., Stuttgart/Tübingen [1829] 1838.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Antwort an die Société Exégétique & Philanthropique zu Stockholm*, in: *Berlinische Monatsschrift* 1788.
- Oetinger, Friedrich Christoph: *Beurtheilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod und der damit verbundenen Lehren des berühmten Emanuel Swedenborgs theils aus Urkunden von Stockholm theils aus sehr wichtigen Anmerkungen verschiedener Gelehrten*, o. O. 1771.
- : *Reflexiones über diß Buch*, in: *Emanuel Swedenborg: Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern [...]*, Anspach 1771.
- Pichler, Johann Friedrich Christian: *Der wahre Magnetist*, in: *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1787.
- Ploucquet, Gottfried (praes.)/Johannes Christian Faber (resp.): *Problemata de natura hominis ante et post mortem*, Tubingae 1766, 14–16.
- Rezension zu Schneider, Christian Wilhelm: *Nachricht von der so genannten neuen Kirche, oder dem neuen Jerusalem der Anhänger Emanuel Swedenborgs, und von ihren gottesdienstlichen Versammlungen in England. Dem Herrn Superintendent, Doctor [Johann Georg] Rosenmüller in Leipzig zugeeignet*, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 93/1790, 608–611.
- Rosenmüller, Johann Georg: *Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus*, Leipzig 1788.

- Sawicki, Diethard: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn et al. 2002.
- Schneider, Christian Wilhelm: *Nachricht von der so genannten neuen Kirche, oder dem neuen Jerusalem der Anhänger Emanuel Swedenborgs, und von ihren gottesdienstlichen Versammlungen in England. Dem Herrn Superintendent, Doctor [Johann Georg] Rosenmüller in Leipzig zugeeignet*, Weimar 1789.
- Schröder, Winfried: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Stuttgart 2011.
- Semler, Johann Salomo: Rezension zu J.G. Rosenmüller: *Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus*. Leipzig 1788, in: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen* 12. Juni/1788.
- Sendschreiben an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zur Straßburg, über die einzige genügliche Erklärung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, in: *Der Teutsche Merkur* 4/1787, 153–192.
- Sprengel, Kurt: *Sendschreiben über den thierischen Magnetismus. Aus dem Schwedischen und Französischen mit Zusätzen von Kurt Sprengel*, Halle 1788.
- Stengel, Friedemann: Art. *Okkultismus*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 9/2009, 376–378.
- : *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2011.
- : *Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs*. In: *PuN* 37/2011.
- : Art. *Swedenborgianismus*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 13/2011, 151–153.
- : *Theosophie in der Aufklärung*. Friedrich Christoph Oetinger, in: *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, hg. v. Wilhelm Kühlmann/Friedrich Vollhardt, Berlin/Boston 2012, 514–547.
- : *Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten*, in: *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk/Renke Geffarth/Markus Meumann, Berlin/Boston 2013, 340–377.
- : *Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's*, in: *Emanuel Swedenborg – Exploring a „World Memory“*. Context, Content, Contribution (Contributions to the History of the Royal Swedish Academy of Sciences, 43), hg. v. Karl Grandin, Stockholm/West Chester 2013, 334–355.
- : *Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder: Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung*, in: *Renke Geffarth/Markus Meumann/Holger Zaunstöck (Hgg.): Kampf um die Aufklärung?*, Berlin/Boston 2015.
- Williams-Hogan, Jane/Eller, David B.: *Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada*, in: *Scribe of Heaven. Swedenborg's Life, Work, and Impact*, hg. v. George F. Dole/Jonathan Rose/Stuart Shotwell/Mary Lou Bertucci, West Chester 2005.