

KARL BAIER

Der Magnetismus der Versenkung. Mesmeristisches Denken in Meditationsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts

Der bis tief ins 20. Jahrhundert reichende Einfluss des Mesmerismus auf Theorie und Praxis der Meditation ist einer der erstaunlichen Sachverhalte, die bei einem genaueren Blick auf die Geschichte der Meditation im euroamerikanischen Raum und in Indien zu Tage treten.¹ Anhand dieses Einflusses lässt sich beispielhaft zeigen, wie eine Bewegung, die unter dem Einfluss neuzeitlicher Naturwissenschaft und Aufklärung Denkfiguren, die früher in hermetisch-neuplatonischer Naturphilosophie, *magia naturalis* und Iatroastrologie geläufig waren, neu formulierte, verschiedene Transformationsstufen durchlaufend das Verständnis von Religion und spiritueller Praxis in der Moderne beeinflusste und dabei von einem europäischen Phänomen zu einem globalen religionsgeschichtlichen Faktor wurde.

Vor dem Gang in die Vergangenheit soll noch kurz darauf eingegangen werden, in welchem Sinn die Termini ‚Meditation‘ und ‚Meditationsbewegung‘ hier verwendet werden. Der Begriff der Meditation hat im Lauf seiner langen Geschichte ja unterschiedliche Bedeutungen angenommen. Gegenwärtig gibt es eine kaum mehr überblickbare Anzahl von Praktiken in religiösen und mehr oder weniger säkularen Zusammenhängen, die unter diesem Namen laufen. Ich kann an dieser Stelle nur einen weiten Vorbegriff geben, der ungefähr den Bereich umreißt, um den es im Folgenden gehen soll.²

Meditation bezeichnet eine bestimmte Gemütsverfassung, eine Weise des Inder-Welt-Seins („sich in tiefer Meditation befinden“, „in Meditation sein“), die es erlaubt, sich unabgelenkt und auf besonders intensive Weise in etwas zu vertiefen. „Meditation“ und „meditativ“ heißt des Weiteren alles, was eine solche Verfassung widerspiegelt bzw. bewirken kann („ein meditativer Film“, „eine meditative Beschäftigung“, „Zen-Meditation“). Im Bereich dessen, was Meditation hervorruft und habitualisiert, sind bestimmte Meditationsmethoden von besonderer Bedeutung. Es handelt sich dabei um Übungsweisen, d.h. eine Form von strukturiertem

¹ Siehe dazu Karl Baier: *Meditation und Moderne*. 2 Bde. Würzburg 2009. Ich ergreife gerne die Gelegenheit dieses Beitrags, um in kompakter Form darzustellen und in manchen Punkten zu ergänzen, was dazu in dieser Studie teils sehr ausführlich erörtert wird, teils über viele Kapitel verstreut, immer wieder aufscheint. Man möge mir nachsehen, dass ich manche Formulierungen von dort wörtlich übernehme.

² Vgl. dazu Frederic B. Underwood: *Meditation. An Overview*. In: *The Encyclopedia of Religion*. Hg. v. Mircea Eliade. Bd. 9. New York, London 1987, S. 324–331; Alois Payer: *Art. Meditation*. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hg. v. Hubert Cancik. Bd. 4. Stuttgart, Berlin u. Köln 1998, S. 127–131; Michael von Brück: *Meditation / Kontemplation I*. Religionswissenschaftlich. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 5. 4. Aufl. Tübingen 2001, S. 964f.

und regelmäßig wiederholtem Verhalten, das bewusst vollzogen wird, um die geübte Fähigkeit, hier also Meditation im ersten Sinn des Wortes, zu lernen, zu bewahren, zu steigern oder ohne weitere Absicht zu manifestieren.

Zur Meditation gehört ein Thema, ein Inhalt, der meditiert wird. Dieser Inhalt kann, muss aber nicht, ein bestimmter Gegenstand sein. Man hat deshalb zwischen gegenständlicher und ungegenständlicher Meditation unterschieden. Immer geht es darum, sich in das jeweilige Thema zu versenken, um eine partizipative Erkenntnis von ihm zu entwickeln, welche die Verbundenheit mit dem Meditierten vergrößert und den Meditierenden für besondere Erfahrungen öffnet, die v.a. im religiösen Kontext als Innesein einer unbedingten Wirklichkeit aufgefasst werden.

Dazu verändert die Praxis der Meditation mit Hilfe verschiedener Medien den Meditierenden. Unter anderem werden die Einbildungskraft in Gestalt des Erzeugens bestimmter Fantasien herangezogen, aber auch kognitive Überlegungen, Mantras, die Rezitation bzw. das Lesen von Texten, das Betrachten von Bildern, Gesänge und Musik, sowie leibliche Vollzüge wie bestimmte Weisen des Atmens und Sitzens, Bewegungsabläufe und Gebärden. Verspannungen werden gelöst, das vorstellende Denken und Gefühlsleben beruhigt, gesteigerte Wachheit und Gesamtheit treten ein, bisweilen auch Trance und Ekstase.

Bei Meditationsbewegungen handelt es sich um innerreligiöse Reformbewegungen und / oder kulturelle Strömungen, deren Vertreter nicht nur den Verlust von Meditation beklagen, sondern aktiv für ihre Verbreitung in der Gesellschaft bzw. im Rahmen bestimmter Religionsgemeinschaften eintreten. Zu diesem Zweck bedient man sich verschiedener Kommunikationsmedien und baut Übungssysteme, Schulen und Zentren auf. Dies ist mit der Hoffnung verbunden, dass die Etablierung von Meditation eine kulturelle bzw. religiöse Reform in Gang bringt.

Die letzte große Meditationsbewegung im euroamerikanischen Bereich geht auf die kulturelle Umbruchsphase in den späten 1960er und 1970er Jahren zurück und dauerte ungefähr bis zum Ende der 1980er Jahre.³ Man kann sagen, dass sie an ihrem Erfolg zugrunde ging, auch wenn sich die von vielen ihrer Protagonisten gehegte Erwartung des Anbruchs eines neuen, von Mystik geprägten Zeitalters als überzogen erwies. Heute ist Meditation ein gut etablierter Sektor innerhalb des globalen spirituellen Feldes, der keine Reformbewegung mehr braucht, um seinen Platz in der postsäkularen Gesellschaft zu erkämpfen. In meinem Beitrag geht es aber nicht um die heutige Situation bzw. die letzte Meditationsbewegung, sondern um deren Vorgeschichte, innerhalb derer der Mesmerismus eine signifikante Rolle spielt.

Der Mesmerismus wurde von dem deutschen Arzt Franz Anton Mesmer, der ihn in den 1770er Jahren erfand, der Öffentlichkeit zunächst als eine Krankheitslehre

und Heilmethode präsentiert.⁴ Der Name „animalischer“ oder „thierischer Magnetismus“, unter dem die Lehre Mesmers ebenfalls bekannt war, steht für das Konzept eines Lebensstoffs, der den Organismus als „Nervenfluidum“ durchströmt und belebt.⁵ Mesmer sah darin die Modifikation eines unsichtbaren kosmischen Agens, welches als ‚Allflut‘ das gesamte Universum durchdringt, und das in Gestalt von mineralischem Magnetismus, Schwerkraft und Elektrizität auch in der unbelebten Natur wirkt. Krankheiten wurden auf Stockungen des magnetischen Strömens und die daraus folgende unharmonische Verteilung des Fluidums im Organismus zurückgeführt, was durch verschiedene Methoden des ‚Magnetisierens‘ behoben werden sollte.

Mesmer und seine Anhänger versuchten ihre Therapieform – freilich ohne dauerhaften Erfolg – im Rahmen des sich herausbildenden Paradigmas moderner, naturwissenschaftlich arbeitender Medizin zu begründen und auf diesem Weg akademische Anerkennung zu erlangen. Es gibt eine Reihe von Gründen dafür, warum sie außerdem schon bald begannen, ihre Forschung in einen weiteren Horizont zu stellen und sich u.a. dem Thema Meditation zuwandten, woraus religionsgeschichtlich einflussreiche Konzepte hervorgingen. Darauf soll im ersten Teil dieses Beitrags eingegangen werden, bevor Hauptstationen der Wirkungsgeschichte des Mesmerismus im Bereich moderner Meditation behandelt werden.

⁴ Über das Leben Franz Anton Mesmers (1734–1815) ist relativ wenig bekannt. Das meiste davon kann man bereits in Justinus Kerner: Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus. Erinnerungen an denselben, nebst Nachrichten seines Lebens zu Meersburg am Bodensee. Frankfurt a.M. 1857, der ersten Biografie Mesmers, nachlesen. Neue Ergebnisse enthält Ernst Florey: Ars magnetica. Franz Anton Mesmer (1734–1815). Magier vom Bodensee. Konstanz 1995. Mesmer wurde in Iznang am Bodensee geboren. Er studierte unter dem berühmten Leibarzt Maria Theresias Gerald van Swieten Medizin in Wien, wo er nach Abschluss seines Studiums mit einer Dissertation über den Einfluss der Gestirne auf den Organismus (1766) seine Magnetkur entwickelte. Mesmers *Erstes Schreiben an einen auswärtigen Arzt*. In: Neuer gelehrter Mercurius. 26. Januar 1775, S. 25–30, machte die Grundzüge seiner Therapie erstmals öffentlich zugänglich.

⁵ Mesmer stellte sich dieses Fluidum als ultrafeinen Teilchenstrom vor. Im späteren Mesmerismus mehrten sich die Positionen, die den animalischen Magnetismus unstofflich dachten. So versteht ihn etwa Dietrich Georg Kieser: System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus. Ein Handbuch für Naturforscher und Ärzte. 2 Bde. Bd. 1. Leipzig 1822, S. 18, als „Kraft“ und damit „als die reine Thätigkeit eines Lebensprocesses“. Ebd., S. 21, zieht Kieser daraus den Schluss: „Mesmers *Allflut*, als das Agens des thierischen Magnetismus im Menschen, ist daher nur symbolisch zu verstehen, und, insofern *Flut* eine bewegte Materie bedeutet, ein unrichtig gewählter Ausdruck. Nach seiner näheren Erklärung [...] ist sie nur reine Thätigkeit, Bewegung, dem Feuer verwandt, obgleich er diese Begriffe nicht streng festhält, indem er an andern Stellen wieder von räumlichen Verhältnissen derselben redet [...]. Dasselbe gilt vom *Nervenfluidum*, *Nervenäther*, wenn man diese Ausdrücke zur Bezeichnung der magnetischen Kraft gebraucht.“ Vgl. dazu auch den Beitrag von Friedemann Stengel im vorliegenden Band.

³ Vgl. dazu Baier: Meditation und Moderne (wie Anm. 1), S. 905–940.

I Voraussetzungen der mesmeristischen Beschäftigung mit Meditation

Die mesmeristische Praxis besaß eine meditative Dimension, die sowohl bei den Therapeuten wie auf Seiten der Patienten zu Tage trat. Dies gilt insbesondere seit der im Jahr 1784 erfolgten Entdeckung des magnetischen Somnambulismus durch Armand Marie Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur (1751–1825), die der mesmeristischen Bewegung eine neue Richtung gab. Während Mesmer seine Patientinnen und Patienten in eine dramatische Krisis versetzte, die mit Schweißausbrüchen, Krämpfen, Zuckungen u.ä. verbunden war, führte das Magnetisieren bei Puységur zu einem ruhigen Trancezustand, was den Therapiesitzungen den Charakter meditativer Übungen verlieh. In einem Bericht von der Heilung eines etwa ein Jahr alten Kindes, das gewaltsame Krämpfe an den Rand des Todes gebracht hatten, kommt dies deutlich zum Ausdruck. Der Begriff „recueillement“ (lat. „recollectio“, span. „recogimiento“, dt. „Sammlung“), den Puységur an dieser Stelle verwendet, gehört zum Basisvokabular, das die europäische Spiritualitätsgeschichte seit der Antike für meditative Vollzüge entwickelte:⁶

La petite Honorine, les yeux ouverts et fixes, était roide et sans mouvement, et tous ses parens, mornes et silencieux autour d'elle, semblaient n'attendre que le moment de recueillir son dernier soupir. Sans leur adresser la parole, sans leur demander même un nouveau consentement, je prends la petite Honorine dans mes bras avec l'oreiller sur lequel elle était étendue, je m'assois et la pose ainsi sur mes genoux: alors, sans m'occuper ni songer à rien de ce qui se passait autour de moi, je me concentre entièrement en touchant ce petit enfant dans la seule volonté de produire sur elle l'effet qui lui fût le plus salutaire. Au bout de quelques minutes je crois m'apercevoir du retour de sa respiration. Je pose une main sur son cœur, et j'en sens les faibles battemens; 'annonçais à chaque seconde, sans me distraire, et comme si je ne l'eusse dit qu'à moi-même, chacune des remarques consolantes que je faisais. Mon profond recueillement imposait un silence que, dans la douloureuse attente où l'on était, personne n'était tenté de rompre, quand tout-à-coup le bruit rassurant d'une abondante évacuation se fait entendre: j'exprime la joie que j'en ressens, et sans découvrir encore ni regarder la petite, je n'en continue qu'avec plus d'énergie l'exercice de mon action magnétique [...].⁷

Nicht nur die Magnetiseure gerieten bei der Ausübung ihrer Kunst in eine meditative Verfassung. Mit den verschiedenen Praktiken des Mesmerisierens verfügte man über Methoden, die nach Ansicht der Mesmeristen und nach dem Zeugnis ihrer Patientinnen und Patienten tiefe Versenkungszustände, Visionen, religiöse Ekstase und paranormale Fähigkeiten hervorrufen konnten. Man entdeckte diese Dimensionen menschlicher Erfahrung im therapeutischen Rahmen neu als Möglichkeiten, die auch außerhalb eines konfessionellen, theologisch dominierten Kontextes erfahren und erforscht werden können. Aufgrund der Erfahrungen in der

⁶ Vgl. dazu Hermann J. Sieben, S. Lopez Santidrian: Art. Recueillement. In: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Fondé par Marcel Viller. Bd. 13. Paris 1988, S. 247–268; sowie Baier: Meditation und Moderne (wie Anm. 1), S. 695–707.

⁷ Armand Marie Jacques de Chastenet Marquis de Puységur: Recherches. Expériences et observations physiologiques sur l'homme dans l'état de somnambulisme naturel et dans le somnambulisme provoqué par l'acte magnétique. Paris 1811, S. 71f.

mesmeristischen Therapie kam man zu der Überzeugung, dass diese Phänomene nicht in dem Ausmaß auf „eingegossener Gnade“ bzw. auf dämonischen Einflüsterungen beruhen, wie es die damalige Theologie wollte, sondern zu einem großen Teil auf natürlichen Prinzipien.⁸ Man fand heraus, dass sie durch bestimmte Übungen unter relativ kontrollierten Bedingungen hervorgerufen werden können und humanwissenschaftlichen Erklärungen zugänglich sind. Die Lehre vom animalischen Magnetismus ist so gesehen eine Vorform der psychologischen und neurologischen *altered states of consciousness*-Forschung des 20. Jahrhunderts und bahnt die Entwicklung säkularer Meditationsformen an, die das Meditieren aus traditionellen religiösen Kontexten herauslösen.⁹

Mesmer hatte die verschiedenen, beim Magnetisieren auftretenden außergewöhnlichen Erfahrungen mittels eines „inneren“ oder „sechsten“ Sinnes erklärt, den er auch „Instinkt“ oder „Gemeinsinn“ nannte.¹⁰ Dieser Sinn war seiner Meinung nach nichts anderes als die Empfänglichkeit für Einwirkungen des kosmischen Fluidums, das die Harmonie des Weltalls bewirkt, indem es alles mit

⁸ Paradigmatisch für die Interpretation mystischer Erfahrungen in der katholischen Theologie des 18. Jahrhunderts ist Giovanni Baptista Scaramelli: *Il Direttorio Mistico, Indirizzato a' Direttori di quelle anime, che Iddio conduce per la via della Contemplazione*. Venedig 1757. Die Beziehung zwischen Dämonologie, Exorzismus und Mystik in der frühen Neuzeit untersucht Moshe Sluhovskiy: *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, London 2007. Hinsichtlich dämonologischer Erklärungsmuster überzeugte Mesmer 1775 die Bayerische Akademie der Wissenschaften davon, dass er die von dem damals berühmten Exorzisten Johann Joseph Gassner produzierten Heilungen mit Hilfe des animalischen Magnetismus bewirken könne, und dass seine Theorie in der Lage sei, die Besessenheiten und ihre Heilung auf natürliche Kräfte zurückzuführen. Vgl. zur Mesmer-Gasser-Kontroverse Anneliese Ego: *Animalischer Magnetismus oder Aufklärung. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert*. Würzburg 1991, S. 1–27.

⁹ Zur Ansetzung Mesmers als Vater der wissenschaftlichen Erforschung veränderter Bewusstseinszustände vgl. etwa Carlos S. Alvarado: *ESP and Altered States of Consciousness. An Overview of Conceptual and Research Trends*. In: *The Journal of Parapsychology* 62 (1998), S. 27–63 sowie Sakari Kallio, Antti Revonsuo: *Hypnotic Phenomena and Altered States of Consciousness. A Multilevel Framework of Description and Explanation*. In: *Contemporary Hypnosis* 20 (2003), S. 111–164.

¹⁰ Schon in Franz Anton Mesmer: *Kurze Geschichte des thierischen Magnetismus bis April 1781*. Aus dem Franz. übers. Karlsruhe 1783, konzipiert Mesmer den Magnetismus als sechsten Sinn: „Der thierische Magnetismus muß in meinen Händen als ein sechster künstlicher Sinn betrachtet werden. Sinne lassen sich weder erklären noch beschreiben – bloß fühlen – empfinden. Vergeblich würde man sich bemühen einem Blindgebohrnen die Theorie der Farben begreiflich zu machen. Man muss ihn sehend, das ist fühlen machen“ (ebd., S. 46). Im Spätwerk Friedrich [sic] Anton Mesmer: *Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen*. 2 Bde. Hg. v. Karl Christian Wolfart. Berlin 1814, S. 142, führt Mesmer aus: „Welches weite Feld von Nachforschungen und Erkenntnissen eröffnet sich durch eine unausgesetzte Untersuchung des inneren Sinnes! Endlich wird man einsehen, daß der Mensch durch dieses Vermögen mit der ganzen Natur in Berührung oder in Wechselwirkung steht [...]“ Zur Mesmerschen Lehre vom inneren Sinn und ihrer Weiterbildung bei verschiedenen Mesmeristen siehe Adam Crabtree: *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. New Haven, London 1993, S. 44f. u. 61f.

allem in einem System der Wechselwirkungen verbindet. Mit ihm verfügt, Mesmer zufolge, der Mensch über ein ihn mit dem All verbindendes Sensorium, das umso mehr in Erscheinung tritt, als die äußeren Sinne und die Verstandestätigkeit zur Ruhe kommen. Seine Reichweite ist wesentlich größer als die der anderen Sinne, weil man über das Fluidum unmittelbar mit dem gesamten Universum in Kontakt steht.¹¹ Selbst diese recht ‚esoterisch‘ klingende Theorie hatte eine aufklärerische Intention, wollte doch Mesmer mit ihr einen Beitrag dazu leisten, die rätselhaften Phänomene „des Somnambulismus, der Prophezeiungen, der Sybillen, der Orakel der Magie, der Zaubereien, der Dämonurgie“ wissenschaftlich zu ergründen.¹²

Nicht nur seine Lehre vom inneren Sinn, auch Mesmers persönliche Spiritualität war geprägt von einem Motiv, das in modernen Meditationslehren regelmäßig auftaucht: das heilsame Eins-Sein mit dem als kosmische Harmonie verstandenen Weltganzen. Krankheit war für ihn Abkapselung vom harmonischen Strömen der „Allflut“. Die Magnetkur sollte den Patienten dazu verhelfen, erneut in Einklang mit der Bewegung des Kosmos zu gelangen.¹³ Mesmers berühmte Beschreibung der Lebenskrise, die er aufgrund der Ablehnung seiner Lehre durchmachte, schildert seine Partizipation an der Natur als eine Art Initiationserfahrung, bei der sein diskursives Denken durch ein „Denken ohne Worte“ ersetzt wird, wie es für Versenkungszustände typisch ist und wie er es für den instinktiv erkennenden inneren Sinn annahm.

Ein verzehrendes Feuer erfüllte meine ganze Seele. Ich suchte die Wahrheit nicht mehr voll zärtlicher Neigung, ich suchte sie voll der äussersten Unruhe. [...] Zum Glück hatte meine Heftigkeit, in der Stille der Wälder, niemand als die Bäume zu Zeugen. Dann, warlich! ich muß einem Wahnsinnigen sehr ähnlich gesehen haben. Alle übrigen Beschäftigungen wurden mir verhaßt. [...] Ich bereute die Zeit, die ich anwandte, Ausdrücke für meine Gedanken zu suchen. [...] Und da faßt' ich den seltsamen Entschluß, mich von dieser Slavery los zu machen. [...] Drey Monate dacht' ich ohne Worte. Als sich diß tiefe Nachdenken endigte, sah ich mich voll Erstaunen um. Meine Sinnen betrogen mich nicht mehr, wie vorhin. Alle Gegenstände hatten für mich eine neue Gestalt. [...] Unmerklich kam wieder Ruhe in meine Seele, dann sie war nun von dem wirklichen Daseyn, der von mir bisher so hitzig verfolgten Wahrheit, völlig überzeugt.¹⁴

Wie andere im 18. Jahrhundert diskutierte Theorien der Imponderabilien, die sich den unwägbareren, strömenden und strahlenden Materien wie Licht, Nervengeist, Elektrizität, Schwerkraft und Magnetismus widmeten, hielt auch das mesmeristische Denken die Grenze zwischen Materie und Geist für durchlässig.¹⁵ Kosmolo-

¹¹ Vgl. dazu Mesmer: Mesmerismus (wie Anm. 10), S. 155–157, 204f. und zusammenfassend Jürgen Barkhoff: Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik. Stuttgart, Weimar 1995, S. 27–31.

¹² Vgl. Mesmer: Mesmerismus (wie Anm. 10), S. 142.

¹³ Vgl. zu Mesmers Verständnis von Krankheit und anderen Übeln als Störung der All-Harmonie ebd., S. 301–305.

¹⁴ Mesmer: Kurze Geschichte des thierischen Magnetismus (wie Anm. 10), S. 42–44.

¹⁵ „Ob von physikalischen Kräften wie Elektrizität und Magnetismus oder den anthropologisch-vitalistischen Mittlerstoffen wie dem Nervensaft, dem Nervengeist oder der Lebenskraft die

gisch erlaubte dieser Ansatz im Anschluss an hermetisch-neuplatonische Naturphilosophie die Himmelsmaschine zu beseelen und den Kosmos als lebendige, Geborgenheit vermittelnde, harmonische Einheit zu denken.¹⁶ Anthropologisch konnte man auf dieser Basis die Verbundenheit von Mensch und Natur ins Zentrum stellen und eine Sprache für meditative Leib-Erfahrungen entwickeln, während in der zeitgleichen christlichen Praxis diese Dimensionen weitgehend ausgeblendet blieben.

Mesmers heilsames Fluidum erfüllte mit seinem Strömen nicht nur den sichtbaren und unsichtbaren Kosmos. Es konnte und sollte am eigenen Leib erfahren werden. „Magnetisieren, Übertragen der fluidalen Kraft durch die ‚Manipulation‘ des Arztes einerseits, intensives Wahrnehmen des eigenen Leibes und Fühlen in die Ferne bis hin zur Geisterwelt andererseits, waren nur zwei Seiten ein und derselben Medaille.“¹⁷ Dadurch wurde die wichtige Rolle der Leiblichkeit in den modernen Meditationsformen antizipiert. Wie unten noch ausführlicher gezeigt werden wird, konnte der Mesmerismus nicht zuletzt deshalb als Verständnisschlüssel für bestimmte indische Traditionen fungieren.

Besondere Bedeutung hatte für die Mesmeristen die „Herzgrube“, worunter die auch als Hypochondrium bezeichnete Gegend des oberen Bauchraums verstanden wurde. Gewöhnlich fing eine Behandlung damit an, dass der Magnetiseur seine Hand auf diesen Bereich legte, um den sogenannten Rapport, die für die therapeutische Beziehung nötige persönliche Verbindung zwischen Arzt und Patient, herzustellen.¹⁸ Zur Erzeugung somnambuler Zustände wurde vom Kopf abwärts und zur Herzgrube hin gestrichen, damit sich das Fluidum dort konzentrierte.

Die Bedeutung dieser Körpergegend für die Gesundheit und das Kranksein des Menschen spielte bereits in der galenischen Medizin eine Rolle.¹⁹ Die paracelsische Tradition, die den Mesmeristen hauptsächlich durch Johann Baptist van Helmont (1579–1644) bekannt war, betonte sie und ihr Wechselspiel mit dem Gehirn noch stärker. Im oberen Bauchraum sitzt ihrer Meinung nach der zentrale Lebensgeist

Rede ist: sie alle waren zwischen Materie und Geist angesiedelt, hatten sowohl physikalische wie geistige Qualitäten, wechselten das Lager, wurden mal der einen, mal der anderen Seite zugeordnet. Philosophisch gesehen war dies der Hauptgewinn der imponderabilen Flutstoffe, daß sie die Grenze fortwährend unterspülten im doppelten Sinn: sie machten sie durchlässig, porös, und entzogen ihr damit das Fundament, machten sie unwesentlich, überflüssig“ (Barkhoff: Magnetische Fiktionen [wie Anm. 11], S. 41).

¹⁶ Dies wird von Barkhoff: Magnetische Fiktionen (wie Anm. 11), S. 41–43 hervorgehoben.

¹⁷ Heinz Schott: Der ‚Okkultismus‘ bei Justinus Kerner – Eine medizinhistorische Untersuchung. In: Justinus Kerner. Nur wenn man von Geistern spricht. Briefe und Klecksographien. Hg. v. Andrea Berger-Fix. Stuttgart, Wien 1986, S. 71–103, hier S. 74.

¹⁸ Vgl. Eberhard Gmelin: Neue Untersuchungen über den Thierischen Magnetismus. Tübingen 1789, S. 377, unter Bezugnahme auf Tardy de Montravel. Crabtree: From Mesmer to Freud (wie Anm. 10), S. 14 bestätigt die Herzgrube als Ausgangspunkt der Behandlung bei Mesmer.

¹⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden den aufschlussreichen Artikel von Heinz Schott: Geschichte der Medizin. ‚Lebensgeist‘ – Alchemist in unserem Bauch. In: Deutsches Ärzteblatt 98 (2001) A, S. 383–385.

(*spiritus vitae*), den Paracelsus *archaeus* nennt, und strahlt sowohl nach oben ins Gehirn als auch nach unten zu den Unterleibsorganen, die von diesem Zentrum menschlicher Vitalität wie von einer Sonne erhellt und belebt werden.²⁰

In der Medizin des frühen 19. Jahrhunderts wurde daraus die für die Anthropologie der Romantiker insgesamt hoch bedeutsame Gegenüberstellung zweier Nervensysteme. Johann Christian Reil, Professor der Medizin in Halle und Leibarzt Goethes, veröffentlichte 1807 eine Abhandlung, in der die menschliche Nerventätigkeit auf das Cerebralsystem (Gehirn und Rückenmark) und das Gangliensystem (mit verschiedenen Zentren im Bauchraum) zurückgeführt wird, die als Organe des Bewusstseins bzw. des Unbewussten fungieren.²¹ Diese Theorie wird von führenden Vertretern des Mesmerismus in der deutschen Romantik übernommen und weiterentwickelt.²² Sie stellt damit, wie Barkhoff herausarbeitete, ein wichtiges Bindeglied zwischen der ersten, nervenphysiologisch geprägten und der zweiten, von romantischer Naturphilosophie bzw. romantischer Medizin getragenen Mesmerismuswelle im deutschen Sprachraum dar und „schafft als solches eine Kontinuität der Denk- und Argumentationsweisen, die der einseitigen Betonung des Trennenden zwischen den Magnetismuskursen des 18. und 19. Jahrhunderts entgegenzuhalten ist.“²³

Die romantischen Mesmeristen gehen davon aus, dass das Magnetisieren die Tätigkeit des Gangliensystems und insbesondere des Sonnengeflechts, das als dominierendes Ganglion auch *cerebrum abdominale*, „Bauchgehirn“, genannt wurde, verstärkt.²⁴ Es wird durch diese Aktivierung zum dominierenden Wahrneh-

²⁰ Vgl. zum *Archaeus* bei Paracelsus Wilhelm Kämmerer: *Das Leib-Seele-Problem bei Paracelsus und einigen Autoren des 17. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1971, S. 58f.

²¹ Johann Christian Reil: *Ueber die Eigenschaften des Ganglien-Systems und sein Verhältniß zum Cerebral-System*. In: *Archiv für die Physiologie* 7 (1807), S. 189–254.

²² Dem in mehrere Sprachen übersetzten und oft zitierten Meisterwerk des medizinisch orientierten Mesmerismus aus der Feder des Berliner Arztes Kluge kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. In Carl Alexander Ferdinand Kluge: *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*. Berlin 1811 wird S. 262 festgehalten, dass „die meisten der magnetischen Erscheinungen nur aus dem Verhältniße, worin das Ganglien- und Cerebralsystem zueinander stehen, erklärt werden können“. Kluge lässt dem eine Zusammenfassung der Reilschen Ideen folgen (ebd., S. 263–278). Direkt von Kluge übernimmt Gotthilf Heinrich Schubert: *Die Symbolik des Traums*. Bamberg 1814, S. 99–154, Reils Modell eines bipolaren Nervenapparates. Er versucht es bereits in den größeren Rahmen einer Anthropologie und Psychologie zu stellen, sowie mit ästhetischen, sprach- und naturphilosophischen, aber auch theologischen Überlegungen zu verknüpfen. Carl August von Eschenmayer: *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären*. Wien 1816, S. 82 interpretiert dann Reils Theorie ausdrücklich mit Hilfe eines naturphilosophischen Polaritätsprinzips. Mehr zu Reils Wirkungsgeschichte in Heinz Schott: *Zum Begriff des Seelenorgans bei Johann Christian Reil (1759–1813)*. In: *Gehirn – Nerven – Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerings*. Hg. v. Gunter Mann u. Franz Dumont. Stuttgart, New York 1988, S. 183–210.

²³ Jürgen Barkhoff: *Magnetische Fiktionen* (wie Anm. 11), S. 98.

²⁴ Vgl. zur Sonderstellung des Solarplexus Kluge: *Versuch einer Darstellung* (wie Anm. 22), S. 226f.

mungsorgan, das die Nachtseite des Lebens, das Unbewusste, erschließt. Letzteres fungiert sowohl als Ort der mit Ernährung, Erhaltung und Fortpflanzung verbundenen psychophysischen Kräfte, wie auch als Instanz der Mythen, Träume und innere Bilder produzierenden Fantasie sowie der kontemplativen Schau. Demgegenüber fungieren Gehirn und Zentralnervensystem als Organe der Tagseite des Lebens, des Bewusstseins und des durch äußere Sinne, Verstand und Willen geleiteten, aktiven Weltbezuges. Ziel der Therapie war es, die pathologische Trennung beider Systeme zu überwinden.²⁵ Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts kam man im mesmeristischen Diskurs von dieser Theorie ab. Die neuen Theorien verlegen auch den Ursprung des Traumlebens und Somnambulismus ins Gehirn, das damit zum unumschränkten Zentralorgan des gesamten Seelenlebens wird.²⁶

Für die Beschäftigung des Mesmerismus mit Meditation ist noch eine andere Entwicklung von Bedeutung. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts erfolgte eine Herauslösung des Magnetisierens aus der therapeutischen Beziehung. In den späten 1780er Jahren wurde der animalische Magnetismus nicht mehr als Phänomen verstanden, das nur bei Kranken auftritt und mit der Gesundung wieder verschwindet. Swedenborgianer, mystisch orientierte Freimaurer-Logen und andere Geheimgesellschaften experimentierten in ganz Europa mit dem Magnetisieren von Gesunden und benutzten es, um in Kontakt mit höheren Welten zu kommen.²⁷

Neben der vom Magnetiseur herbeigeführten Magnetisierung rechnete man schon relativ früh mit der Möglichkeit eines von sich aus entstehenden, natürlichen Magnetismus bzw. der willentlichen Selbstmagnetisierung.²⁸ Dieses Konzept wur-

²⁵ Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 1), S. 224–230, zeigt dies am Beispiel Carl Joseph H. Windischmanns.

²⁶ In Johann Carl Passavant: *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*. 2. umgearb. Aufl. Frankfurt a.M. 1837, S. 87f., wird noch unverändert an ihr festgehalten. Kritik an Reils Theorie üben dann Joseph Ennemoser: *Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion*. Stuttgart, Tübingen 1842, S. 325f. und Arthur Schopenhauer: *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*. In: Ders.: *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*. Berlin 1851, S. 213–219, hier S. 230–240. Carl Gustav Carus: *Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt* [1857]. Unveränd. hg. u. eingel. v. Christoph Bernoulli, Basel 1925, erwähnt Reil nicht mehr und geht vom Gehirn als einzigem Zentrum des Nervensystems aus, wobei dem Mittelhirn eine besondere Beziehung zum Unbewussten zugeschrieben wird (vgl. ebd., S. 34–37, 45–48).

²⁷ Ein Schlüsselereignis in der Entwicklung des Magnetisierens zur okkulten Trance- und Ekstase-Technik waren die mesmeristischen Experimente von Swedenborgianern im Jahr 1787, in denen eine Frau von verschiedenen Geistern kontrolliert wird, die u.a. Fragen zum Jenseits ganz im Sinn von Swedenborgs Anschauungen beantworten. Eine Folge davon war, dass die swedenborgianische Stockholmer *Société Exégétique et Philantropique* 1788 einen offenen Brief an die Straßburger mesmeristische Vereinigung *Société harmonique des amis réunis* schrieb, in dem sie das Mesmerisieren als Kontaktaufnahme mit der Geisterwelt interpretierte und die dabei auftretenden Phänomene auf den Einfluss der Geister zurückführte. Vgl. dazu Frank Podmore: *Modern Spiritualism. A History and a Criticism*. Bd. 1. London 1902, S. 76f. Vgl. zur Okkultisierung des Mesmerismus in diesen Jahren auch Robert Darnton: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*. Frankfurt a.M. 1986, S. 66–69.

²⁸ Die nach heutigem Kenntnisstand früheste Erwähnung der Möglichkeit eines selbstinduzierten Somnambulismus erfolgte 1787 in einer Schrift des stellvertretenden Sekretärs der Straßburger

de zur Interpretation religiöser Übungen und Erfahrungen herangezogen. Für Johann Heinrich Jung-Stilling rufen „lange Übungen im Wandel vor Gott“ eine Selbstmagnetisierung hervor, durch die wahrhaft gottergebene Menschen in Entzückungen und magnetischen Schlaf geraten können.²⁹ In seiner mesmeristischen Anthropologie findet sich auch bereits die für das Meditationsverständnis des späteren Okkultismus wichtige Vorstellung, dass der aus dem magnetischen Fluidum gebildete „ätherische Lichtkörper“ sich durch die Magnetisierung partiell und temporär vom grobstofflichen Körper ablöse, und dass damit teilweise vorweggenommen werde, was im Tod geschehe. Dadurch war es möglich, die in der mesmeristischen Therapie durch religiöse Praktiken oder auch spontan auftretenden Trance- und Ekstasezustände zu erklären, von denen man glaubte, dass sie den Kontakt mit jenseitigen Sphären ermöglichen, die während des irdischen Lebens sonst unzugänglich bleiben.³⁰

II Die mesmeristische Rezeption europäischer und indischer Meditationstraditionen

Auf der Basis der geschilderten Entwicklungen interpretieren deutsche Mesmeristen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts Meditationspraktiken aus Europa und Indien. Johann Carl Passavant (1790–1857), einer der bedeutendsten Ärzte der Romantik, widmet in seinen *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen* aus dem Jahr 1821 sowohl dem Thema Kontemplation als auch Indien jeweils ein ganzes Kapitel.³¹ Er führt aus, dass das „innere Schauen“, die *Clairvoyance*, nicht nur durch den Einfluss eines Magnetiseurs angeregt wird, sondern durch jedes Verfahren, bei dem man sich der Einwirkung der Sinnenwelt entzieht und die Seele zu ihrem „Centralleben“ zurückführt. Darunter fällt „ernste Sammlung, jede Aufmerksamkeit auf das Innere, jedes Nachdenken über die ewigen Dinge [...]“.³² Kontemplation sei zwar eine schwierige Sache, doch das Bemühen um sie lohne sich, denn

Société, M. de Mouillesaux. Vgl. dazu Alan Gauld: *A History of Hypnotism*. Cambridge 1992, S. 59f. und Crabtree: *From Mesmer to Freud* (wie Anm. 10), S. 104.

²⁹ Johann Heinrich Jung-Stilling: *Theorie der Geisterkunde, in einer Natur-, Vernunft- und Bibelmaßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse*. Nürnberg 1808, S. 72.

³⁰ Vgl. zur Wirkungsgeschichte dieser Idee im Okkultismus John Patrick Deveney: *Astral Projection or Liberation of the Double and the Work of the Early Theosophical Society*, *Theosophical History*. Occasional Papers. Bd. 6. Santa Fe 1997.

³¹ Vgl. zu Passavant Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 1), S. 210–218.

³² Johann Carl Passavant: *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*. Frankfurt a.M. 1821, S. 259.

nicht in den Erfahrungen des Weltlebens, nicht in den Schätzen der Gelehrsamkeit schöpft der Geist die befruchtenden Wasser. Die heilige Quelle, aus der wir Begeisterung, umfassende Ideen, große Vorsätze schöpfen, rinnt verborgen in unserer inneren Welt.³³

Passavant verbindet seinen Ruf nach Einkehr mit einer Kritik am Aktivismus des bürgerlichen Zeitalters. In den letzten Jahrzehnten seien oft Charakterstärke und die anderen aus der Beschauung fließenden Seelenkräfte unentwickelt geblieben,

durch den Mangel an würdiger Einsamkeit, und durch das ewige Treiben des äußeren Lebens, in welchem die Menschen, wie in einer Drehschaukel im Kreise bewegt, zu keinem festen Anschauen, zu keiner ruhigen Besonnenheit gelangen, und endlich von Ekel ergriffen werden.³⁴

Als Beispiele für Kontemplationspraxis zieht er recht ausführlich den Bericht des französischen Arztes François Bernier (1625–1688) von der Meditationspraxis und Ekstase indischer Fakire sowie den *Pseudosymeonischen Methodos*, den wirkmächtigen ältesten Text des Hesychasmus heran, die seiner Meinung nach in Bezug auf die Übungsanleitung und auf die religiöse Erfahrung, zu der die Praxis einführen soll, signifikante Parallelen aufweisen.³⁵

Passavants Text enthält mehrere Topoi, die später zum Standardprogramm moderner Meditationsbewegungen zählen werden:

1. Die Rezeption monastischer Praxis im säkularen Kontext: Der monastisch-eremitische Lebensstil wird als der Vergangenheit zugehörig empfunden. Passavant schreibt mit protestantischem Hintergrund für ein gebildetes bürgerliches Publikum. Gleichwohl nimmt er die im monastischen oder asketischen Umfeld entstandenen Meditations-Praktiken zum Vorbild.
2. Öffnung für Praktiken aus Asien: Der Horizont, innerhalb dessen man sich mit Meditation auseinandersetzt, ist nicht mehr auf das Christentum beschränkt. Indische Übungsweisen werden studiert und mit christlicher Tradition verglichen,

³³ Ebd., S. 260.

³⁴ Ebd., S. 261.

³⁵ Hesychasmus (von altgr. ἡσυχία „Ruhe, Stille, Einsamkeit“) ist eine Form altkirchlicher mystischer Spiritualität, die auf das frühchristliche Mönchtum zurückgeht, und die zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert ihre Blütezeit hatte. Die beiden von Passavant herangezogenen Quellen wurden zuerst von Edward Gibbon: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* III. Bd. 5 u. 6 [1788]. London 1994, S. 783f. (Kap. LXIII) miteinander verglichen. Gibbons Vergleich fand in die Welt des deutschen Mesmerismus Eingang durch den kleinen Beitrag von Karl Christian Wolfart: *Verzückung der Mönche in der orient. Kirche und der Fakirs in Indien*. In: *Wolfarts Jahrbücher für den Lebensmagnetismus* 1/2 (1819), S. 255f. Wolfart zitiert dort Gibbon, deutet die indische und christlich-orthodoxe Versenkungspraxis als Selbstmagnetisierung und weist auf die Übereinstimmung mit dem somnambulen Zustand mesmerisierter Personen hin. Der Verweis auf Berniers Reisebericht und hesychastisches Gebet wird in der Folge im deutschen Mesmerismus üblich. Die möglichen Beziehungen zwischen hesychastischem Gebet und indischem Yoga werden bis heute diskutiert. Vgl. dazu und in Bezug auf den *Methodos* Karl Baier: *Yoga auf dem Weg nach Westen*. Studien zur Rezeptionsgeschichte. Würzburg 1998, S. 32–72.

wobei die Ähnlichkeit der Praktiken und der in der Übung auftretenden Erfahrungen hervorgehoben wird.

3. Kultur- und Gesellschaftskritik: Der Verlust meditativen Lebens durch die wachsende Betriebsamkeit und das Schwinden der Möglichkeiten zur Zurückgezogenheit und Ruhe werden beklagt. Das Interesse für Meditation verbindet sich mit einer Kritik an den negativen Seiten der Modernisierung der Gesellschaft.
4. Verinnerlichung: Es wird eine spirituelle Grundhaltung propagiert, für die es wichtiger ist, den ‚Tempel in der Seele‘ aufzusuchen, als in die Kirche zu gehen.

Die Empfehlung, Meditation in einer dem modernen bürgerlichen Leben angepassten Form zu praktizieren, wird noch nicht ausgesprochen, ist aber eine Konsequenz, die zu ziehen der Text nahe legt.

Einige Jahre nach Passavant, 1832, behandelt der mesmeristische Arzt und Philosoph Carl Joseph Hieronymus Windischmann (1775–1839) in seinem Werk *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* die indische Philosophie in einer Ausführlichkeit, wie vor ihm kein anderer deutscher Denker.³⁶ Er interpretiert aus einer mesmeristischen Perspektive: Das „magnetische Leben der Seele“ wird zum „Prinzip der indischen Denkart“ erhoben.³⁷

Das umfangreiche neunte Kapitel im zweiten Indienband dieses Werks expliziert Windischmanns Verständnis des magnetischen Heilungsprozesses.³⁸ Um das krankhaft in die Welt verstrickte, egozentrische Bewusstsein zu verlassen, wird das Fluidum in der Herzgrube konzentriert, was die Tätigkeit der unbewussten Seele aktiviert. Sie produziert heilsame Visionen und intuitive Einsichten, die dem Patienten einen Ausweg aus seiner Verstrickung weisen. Der dadurch hergestellte Ausgleich von Bewusstsein und Unbewusstem reicht für eine gewöhnliche Therapie aus. Aber bei manchen Menschen geht, so Windischmann, der Heilungsprozess noch weiter und gewinnt einen „contemplativen Charakter“.³⁹ Bei diesen Patienten steigt das Fluidum schließlich aus der Herzgrube hinauf zum Scheitel, und sie erfahren eine religiöse Ekstase, in der das „göttliche Licht“ geschaut wird. Die Integration dieser Erfahrung ins *Alltagsleben* ist der letzte Schritt im Heilungsprozess. Er ist damit verbunden, dass das Fluidum von der Gegend zwischen den

³⁶ Carl Joseph Hieronymus Windischmann: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*. Erster Theil: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*. 2. Abt. Bonn 1829; sowie ders.: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*. Erster Theil: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*. 3. Abt.: *Indien II*. Bonn 1832. Windischmann war sowohl Professor für Philosophie als auch für Medizin an der Universität Bonn, wo er gemeinsam mit Joseph Ennemoser auch tierischen Magnetismus lehrte. In Bezug auf die indische Philosophie arbeitete er mit den Bonner Indologen zusammen und griff auf deren Übersetzungen zurück.

³⁷ Windischmann: *Indien II* (wie Anm. 36), S. 1042f.

³⁸ Ebd., S. 989–1140.

³⁹ Ebd., S. 1053.

Augen zum Scheitel aufsteigt und sich dort zu einem leuchtenden Punkt oder Flämmchen zusammenzieht.⁴⁰

Im Yoga, der für ihn den Kern indischer Religion und Philosophie bildet, findet er diese Stadien der Heilung (mit Ausnahme der letzten Phase) und ihre körperliche Seite wieder. Wie vor ihm schon Abraham H. Anquetil-Duperron (1731–1805) in der mesmeristisch beeinflussten Einleitung zu seiner berühmten Übersetzung der Upanišaden identifiziert Windischmann das Fluidum, das er auch „Lebenshauch“, „Lebensgeist“ oder „Pneuma“ nennt, mit dem Sanskrit-Terminus *prāṇa*.⁴¹ Die Herzgrube wird der „Höhle des Herzens“ (*hrdaya guha*), von der die Upanišaden sprechen, gleichgesetzt. Den zur Ekstase führenden Aufstieg des Fluidums zum Scheitel sieht er in der Maitrī-Upanišad vorweggenommen, wo vom Aufsteigen eines *udāna* genannten Lebenshauches in einer als *suṣumnā* bezeichneten zentralen Ader die Rede ist, ein Aufstieg, der vom Herzen seinen Ausgang nimmt und zum Scheitel führt.⁴²

Quellen des tantrischen Yoga, in denen diese Konzepte zum so genannten Kuṇḍalinī-Yoga ausgearbeitet wurden, waren Windischmann noch nicht bekannt. Aber er greift die in den Upanišaden enthaltenen Vorstufen auf und erkennt darin die ihm aus der mesmeristischen Praxis bekannten kontemplativen Stufen des Heilungsprozesses wieder.

Besonders über die englische Übersetzung von Joseph Ennemosers *Geschichte der Magie* (1854), einer der Hauptquellen von Helena Blavatskys *Isis Unveiled* (1877), dem ersten Hauptwerk der Begründerin der *Theosophischen Gesellschaft*, und durch John Campbell Colquhouns *A History of Magic* (1851) wurde die Beschäftigung des deutschen romantischen Mesmerismus mit indischer Meditation in groben Zügen dem englischsprachigen Mesmerismus und Okkultismus bekannt.⁴³ Sie prägt die Rezeption yogischer Meditationsformen durch die Theosophie des 19. Jahrhunderts.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 1053f.

⁴¹ Vgl. zu *prāṇa* bei Abraham H. Anquetil-Duperron: OUPNEK'HAT (id est SECRETUM TEGENDUM). Bd. 1. Paris 1801, S. XCIV: „Lucidus intercedens vector spiritus, ton Pran universalem librorum Indicorum, in multiples Pranha, entia cujusvis generis animantes, divisum, satis commode repraesentat.“ Oupnek'hat. Bd. 1, S. 9 definiert *prāṇa* als „respiratio (halitus, anima, to phren)“. Vgl. dazu auch den Beitrag von Franz Winter im vorliegenden Band.

⁴² Vgl. dazu Windischmann: *Indien II* (wie Anm. 36), S. 1351.

⁴³ John Campbell Colquhoun: *A History of Magic, Witchcraft, and Animal Magnetism*. 2 Bde. London 1851; Joseph Ennemoser: *The History of Magic*. London 1854 (dt. Ausg.: *Geschichte der Magie*. Leipzig 1844).

III Die mesmeristische Interpretation des Yoga in der modernen Theosophie

Man kann nicht sagen, dass die Theosophie, die von der 1875 in New York gegründeten *Theosophical Society* vertreten wurde, von Beginn an eine Meditationsbewegung war. Aber sie wurde sukzessive zu einer solchen und zwar unter dem Druck der theosophischen Basis, die das Training zum Erwerb okkultur Kräfte, das ihr von den Leitern der *Theosophischen Gesellschaft* versprochen worden war, einforderte.⁴⁴ Die paranormalen Kräfte traten dabei zunehmend als Ziel der Meditationspraxis in den Hintergrund, und die mystische Vereinigung mit dem Weltengrund wurde vorrangig.

In *Isis Unveiled* bezeichnet Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) die Schau des Göttlichen und die Vereinigung mit dem göttlichen Licht als höchste Verwirklichung des inneren Sinnes. Sie beruft sich dafür auf neuplatonische Quellen, aber auch auf indische Fakire und Yogis. In Bezug auf die Meditations-Methode erwähnt sie die im Mesmerismus übliche Konzentration auf das Sonnengeflecht bzw. die Herzgrube. Wie sie es bei Ennemoser nachlesen konnte, wird die mesmeristische Praxis mit im Yoga entwickelten Meditationsmethoden und bisweilen auch mit dem hesychastischen Gebet identifiziert.

The modern fakirs, as well as the ancient gymnosophists, unite themselves with their Âtman and the Deity by remaining motionless in contemplation and concentrating their whole thought on their navel. As in modern somnambulatory phenomena, the navel was regarded as 'the circle of the sun', the seat of internal divine light. Is the fact that a number of modern somnambulists being enabled to read letters, hear, smell, and see, through that part of their body to be regarded again as a simple 'coincidence', or shall we admit at last that the old sages knew something more of physiological and psychological mysteries than our modern Academicians?⁴⁵

Nach der Verlagerung des Hauptsitzes der *Theosophical Society* nach Indien werden Blavatsky und der mit ihr seit 1874 kooperierende Henry Steel Olcott (1832–1907) nicht müde, dort die frohe Botschaft zu verkünden, dass die neueste westliche Wissenschaft in Gestalt des Mesmerismus die Wahrheit der alten indischen Lehren und vor allem des Yoga unter Beweis stellt. Blavatsky schreibt 1879 in der von ihr in Bombay (heute Mumbai) herausgegebenen Zeitschrift *The Theosophist*:

Mesmerism is the very key to the mystery of man's interior nature; and enables one familiar with its laws to understand not only the phenomena of Western spiritualism, but also that vast subject [...] of Eastern Magic. The whole object of the Hindu *Yogi* is to bring into activity his interior power to make himself ruler over the physical self and over everything else besides. That the developed *Yogi* can influence, sometimes control, the operations of vegetable and

⁴⁴ Vgl. zur Geschichte der Meditation in der *Theosophical Society* Baier: Meditation und Moderne (wie Anm. 1), S. 291–428.

⁴⁵ Helena P. Blavatsky: *Isis Unveiled*. Bd. I: Science. Pasadena 1998 [ND der Ausg. New York 1877], S. XXXIX.

animal life, proves that the soul within the body has an intimate relationship with the soul of all other things. Mesmerism goes far toward teaching us how to read this occult secret.⁴⁶

Olcott lehrte nicht nur mesmeristische Theorie, sondern gab in Indien auch praktische Einführungen in die Grundlagen des Magnetisierens für die neu hinzugewonnenen Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft.⁴⁷ „In attempting to teach our young Indian members the meaning of Indian philosophers we have begun by showing theoretically and experimentally what Magnetism is.“⁴⁸

Der Mesmerismus wurde in der Folge besonders für die Rezeption des tantrischen Yoga fruchtbar gemacht. Im Juli 1880 erschien im *Theosophist* ein Artikel aus der Feder des indischen Theosophen Bharada Kanta, in dem ausführlich aus Purnananda Swamis *Sat Cakra Narupa* (um 1577) zitiert wird, einem Werk, das später von Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) in seinem berühmten Buch *The Serpent Power* (1919) übersetzt und kommentiert wurde.⁴⁹ Die dort dargestellte Lehre von den Chakren und die durch sie zum Scheitel aufsteigende mysteriöse Schlangenkraft *kuṇḍalinī*, die in Bharada Kantas Artikel wohl zum ersten Mal einem westlichen Publikum unterbreitet wird, wurde durch Woodroffes Buch zum Vorbild für die meisten der populären Chakrenlehren, die das Meditationsverständnis des 20. Jahrhunderts mitprägten. In einer Fußnote kommentiert Olcott:

The significant feature of the present essay is that the Tantric Yogi from whose work the extracts are translated, knew the great and mysterious law that there are within the human body a series of centres of force-evolution, the location of which becomes known to the ascetic in the course of his physical self-development, as well as the means which must be resorted to bring the activities of these centres under the control of the will. To employ the Oriental figurative method, these points are so many outworks to be captured in succession before the very citadel can be taken.⁵⁰

Mit diesem Statement wird die Lehre von den Chakren und dem stufenweisen Aufstieg von Zentrum zu Zentrum bis zur Erleuchtung in die von der Theosophie offiziell anerkannten okkulten Wahrheiten aufgenommen.

In seinem Vorwort zur theosophischen Ausgabe der *Yogasūtras* aus dem Jahr 1882 interpretiert Olcott den Aufstieg durch die Chakren als Selbstmesmerisierung, die zur Befreiung des Astralkörpers vom grobstofflichen Körper und zur Erkenntnis der Einheit mit ‚Brahm‘ führt. Er beruft sich für seine Beschreibung der Medi-

⁴⁶ Helena P. Blavatsky: *The Magnetic Chain*. In: *The Theosophist*. October 1879, S. 29f., hier S. 29.

⁴⁷ In den 1850er Jahren war Olcott Mitglied eines spiritistischen Zirkels in Amherst, Ohio. Einige Mitglieder dieses Zirkels praktizierten Heilung durch Handauflegen. Olcott, der davon fasziniert war, stieß auf der Suche nach Erklärungen für diese Fähigkeit auf mesmeristische Literatur und erkannte bald, dass er selbst die Fähigkeit des Magnetisierens besaß. In Indien revitalisierte er seine frühe Beschäftigung mit dem Mesmerismus.

⁴⁸ Henry Steel Olcott: *The Baron du Potet*, Hon. F.T.S. In: *The Theosophist*. February 1880, S. 116f., hier S. 116.

⁴⁹ Bharada Kanta: *A Glimpse of Tantric Occultism*. In: *The Theosophist*. July 1880, S. 244f. Ebd., S. 244 Anm.

tation verschiedener Körperzentren auf eine Schrift zum Kuṇḍalinī-Yoga aus der Feder des Englisch sprechenden Yogi Sabhapatty Swami und erwähnt, dass er mit ihm außerdem ein Gespräch über diese Form der Meditation geführt habe.⁵¹ Auf diesen Yogi wird unten noch zurückzukommen sein.

Auch die im Yoga üblichen Meditations-Sitzhaltungen und Atemübungen verstand man vor einem mesmeristischen Hintergrund. Kaler Mohun Dass, ein Rechtsanwalt aus Kalkutta, erläutert, diese Haltungen hätten den Sinn

to retain and converge the forces of electricity and magnetism existing in the human body with a view to concentrate the mind. The legs and the hands are in almost all these Asans required to be placed in positions most favourable to the retention of those forces. [...] They are of considerable use to beginners, as the body is thereby rendered impervious to external atmospheric influences of cold and heat, chiefly by reason of the magnetism generated and retained in the system, and the regulation of the acts of inhalation and exhalation which they necessitate.⁵²

Praktische Meditationsanleitungen von indischstämmigen Theosophen, die von 1879 an im *Theosophist* veröffentlicht wurden, griffen Elemente aus der Yogatradition auf, die ja nun mit Hilfe des Mesmerismus als wissenschaftlich fundiert erschien.⁵³ Nach der Trennung der *Theosophischen Gesellschaft* von Dayananda Saraswati wurden diese Experimente mit Yoga aber zunächst weitgehend unterbunden. Dayananda war der Anführer der Hindu-Reformbewegung Arya Samaj, mit der die *Theosophische Gesellschaft* in ihren frühen indischen Jahren zusammenarbeitete. Blavatsky und Olcott hielten ihn für einen Yoga-Adepten und hofften, dass er die Mitglieder der Gesellschaft in die Geheimnisse des Yoga einweihen würde, was aber nicht geschah. Das endgültige Zerwürfnis zwischen der *Theosophischen Gesellschaft* und Dayananda im Jahr 1882 führte dazu, dass die Leitung der Theosophie hinsichtlich der Rezeption von Yogapraxis auf die Bremse trat. Meditation hieß nun – mindestens für die Mitglieder der *Theosophischen Gesellschaft*, die nicht Blavatskys innerem Kreis angehörten –, Prinzipien der theosophischen Weltanschauung zu durchdenken und auf das eigene Leben zu beziehen, was die Sehnsucht nach dem Unendlichen erwecken und eine allmähliche Versenkung in es herbeiführen sollte. Doch der Wunsch nach einer weniger diskursiven Medi-

⁵¹ Col. Henry Steel Olcott: Introduction. In: *The Yoga Philosophy: Being the Text of Patañjali, with Bhojarajah's Commentary*. A reprint of the English translation of the above, by the late Dr. Ballantyne and Govind Shāstri Deva, to which are added extracts from various authors. With an introduction by Colonel Henry S. Olcott, President of the Theosophical Society. The whole ed. by Tukārām Tātīā, F.T.S. Bombay 1882, S. I–VII, hier S. V–VI. Bei der Schrift, auf die sich Olcott bezieht, handelt es sich um Sabhapatty Swami: *Om. A treatise on Vedantic Raj Yoga Philosophy*. Hg. v. Babu Siris Chandra Basu F.T.S. Lahore 1880. Eine von Franz Hartmann angefertigte deutsche Übersetzung davon erschien zunächst in: *Neue Lotusblüten 1* (1908) Ausg. 7–8, S. 259–282; Ausg. 9–10, S. 319–353 sowie Ausg. 11–12, S. 377–403 und vermutlich in den 1920er Jahren als Buch im Theosophischen Verlagshaus unter dem Titel *Sabhapatty Svami: Die Philosophie und Wissenschaft des Vedānta und Rāja-Yoga oder Das Eingehen in Gott*. Aus dem Engl. übers. v. Franz Hartmann. Leipzig o.J.

⁵² Kaler Mohun Dass: *The Utility of Asans*. In: *The Theosophist*. December 1882, S. 75.

⁵³ Mehr dazu in Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 1), S. 324–329.

tationsmethode, den viele theosophische Publikationen zu diesem Thema geweckt hatten, ließ sich auf die Dauer nicht unterdrücken.

Ende der 1880er Jahre wird in einem Brief von William Q. Judge, der zuerst in der Zeitschrift *The Path* erschien und später in seinen *Letters that have helped me* veröffentlicht wurde, eine praktische Meditationsanleitung gegeben, die Termini aus Patañjalis *Yogasūtra*, Mesmerismus und tantrische Vorstellungen verbindet. Als Beispiel für die zu praktizierenden Methoden wählt Judge eine Meditation, die Patañjalis Anwendung von *śamyama* (dt. etwa „Gesamtbändigung“, der Begriff meint die im Rahmen des achtgliedrigen Yoga beschriebenen drei Stadien der Meditation als einen zusammenhängenden Vollzug) auf die Halsgrube und auf den Scheitel kombiniert. Man solle zuerst die Halsgrube als Gegenstand wählen, sie im Geist festhalten und meditieren. Dies bewirke Festigkeit des Geistes.⁵⁴ Dann solle man den Punkt am Kopf auswählen, zu dem der Suṣumnā-Nerv führe, und genauso verfahren, was die Erkenntnis von Geistwesen (*insight into spiritual minds*) zur Folge habe.⁵⁵ Man solle sich nicht viel Gedanken machen, wo dieser Punkt genau liege, sondern sich einfach auf den Scheitel konzentrieren.

Julia Keightley, die Adressatin der Briefe von Judge, die dessen *Letters that have helped me* unter dem Pseudonym Jasper Niemand herausgab, ergänzt diese Übung durch eine mesmeristische Erklärung. Die von Judge vorgeschlagene Methode habe physiologischen Wert, heißt es da, denn die für die Meditation vorgesehenen Stellen seien besondere vitale Zentren:

Excitation of these centers, and of the magnetic residue of breath always found in them, strengthens and arouses the faculties of the inner man, the magnetic vehicle of the soul and the link between matter and spirit. This is a form of words necessary for clearness, because in reality matter and spirit are one. We may better imagine an infinite series of force correlations which extend from pure Spirit to its grossest vehicle, and we may say that the magnetic inner vehicle, or astral man, stands at the half-way point of the scale. The secret of the circulation of the nervous fluid is hidden in these vital centers, and he who discovers it can use the body at will.⁵⁶

Blavatsky selbst lehrte in ihren letzten Lebensjahren in der *Esoteric Section* der *Theosophischen Gesellschaft* bzw. in deren *Inner Circle* ihre eigene Form des

⁵⁴ Vgl.: „III, 31: *kūrma-nāḍyām sthairyam*. [Durch die Anwendung des *Śamyama*] auf die *Kūrma-Nāḍī*, Festigkeit“ (*Yogasūtra*. Der Yogaleitfaden des Patañjali. Aus dem Sanskrit übers. u. mit Anm. versehen v. Helmuth Maldoner. 5. Aufl. Stuttgart 2011, S. 52). *Kūrma-Nāḍī* wurde in Kommentaren zum *Yogasūtra* als Halsgrube interpretiert.

⁵⁵ Diese Übung ist angelehnt an Patañjali: *Yogasūtras* III, 32. Vgl.: „III, 32: *mūrdha-jyotiṣi siddha-darśanam*. [Durch die Anwendung des *Śamyama*] auf das Licht im Kopf, die Schau der Vollkommenen“ (ebd., S. 53). Das „Licht im Kopf“ wird traditionell als Lichtschein am Scheitel interpretiert. Die *siddhas*, von Judge als „spiritual minds“ interpretiert, werden als Wesen vorgestellt, die sich frei zwischen Himmel und Erde bewegen können. Mit der Erwähnung der *susumnā* bringt Judge einen Begriff ins Spiel, der zuerst in *Maitrī Upaniṣad* 6, 21 auftaucht (vgl. oben) und später im *Kuṇḍalinī-Yoga* von großer Bedeutung ist, im *Yogasūtra* aber nicht vorkommt.

⁵⁶ William Q. Judge: *Letters that have helped me*. Bombay 1930 [zuerst 1891], S. 34.

meditativen Aufstiegs durch die Chakren. Dabei kam ein mesmeristischer Zugang zu dieser Praxis allerdings nur mehr selten zum Vorschein.⁵⁷

IV Indisierter Mesmerismus als Quelle des modernen Yoga

Sabhapatty Swami, der Yogi, mit dem sich Olcott über den Aufstieg durch die Chakren unterhalten hatte und von dem eine Schrift über dieses Thema von der *Theosophischen Gesellschaft* veröffentlicht worden war, plante unter dem Einfluss der Theosophie eine weltweite Meditationsbewegung. Wie aus einem weiteren Werk, das er im Jahr 1884 veröffentlichte, hervorgeht, war er dabei, eine neohinduistische Gemeinschaft zur Verbreitung seiner Lehren und vor allem seiner Meditations-Methode zu gründen.⁵⁸ Er verfolgte das Ziel, Vedānta als alle Religionen umfassende Wahrheit und universale Kirche, die durch Meditation zur Erlösung führt, zu verbreiten.⁵⁹ Offenbar inspiriert von der Theosophie, hegte er die Vision einer weltweiten Bewegung, die, mit dem Hauptquartier in Madras, Gesellschaften in allen Ländern der Erde unterhalten sollte.

Den Mittelpunkt dieser Gesellschaften sollten Meditationszentren bilden, die als Orte theoretischen und praktischen Unterrichts, aber auch individueller Meditation gedacht waren. Es sollten die am Kuṇḍalinī-Yoga orientierte Meditationsform des Swami, aber auch "Blessing Deetcha or Mesmerism" genannte Methoden praktiziert werden. Sabhapatty Swami zufolge besitzt Indien einen höher entwickelten Mesmerismus als der Westen. Was er als indischen Mesmerismus beschreibt, ist in erster Linie eine Mischung aus genuin mesmeristischen Praktiken, eigenen Elementen und Formen des Kontakts zwischen Guru und Schüler, wie sie im Rahmen einer *dīkṣā* (Initiation) und bei anderen tantrischen Ritualen stattfinden. Befähigte Lehrer sollten das göttliche Bewusstsein in sich erwecken und durch verschiedene Weisen der Berührung und andere Formen des Mesmerisierens auf die Schüler übertragen.

Hätte er etwas mehr literarisches und rednerisches Talent gehabt, und wäre es ihm vergönnt gewesen, nach Amerika zu reisen und einen Auftritt bei einer Großveranstaltung wie dem *World Congress of Religions* zu haben, wäre er mit diesem Programm wohl zum Anführer der ersten internationalen neohinduistischen Meditationsbewegung geworden. Doch scheint sein Unternehmen nie über die Gegend

⁵⁷ Vgl. dazu Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 1), S. 385–395.

⁵⁸ Sabhapatty Swamy: *The Cosmic Psychological Spiritual Philosophy and Science of Communion with and Absorption in the Holy and Divine Infinite Spirit or Vedhanta Siva RajaYoga Samadhi Brumha Gnyana Anubhati*. Madras 1884.

⁵⁹ Die Philosophie und Theologie des Vedānta, insb. in Gestalt des Advaita Vedānta Śaṅkaras (etwa 788–820 n. Chr.), der eine Nichtdualität zwischen Welt und absoluter Wirklichkeit lehrt, wurde im universalreligiös auftretenden Neohinduisismus vielfach als Kern aller Religionen propagiert. Vgl. dazu Johann Figl: *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*. Darmstadt 1993, S. 32–58.

von Madras hinausgelangt zu sein, und auch dort geriet er anscheinend bald in Vergessenheit.

Was er vorgedacht hatte, konnte erst Swami Vivekananda in die Tat umsetzen.⁶⁰ Als der Neohinduisismus Vivekanandas während seiner Arbeit als Redner in Amerika von 1893–1897 Gestalt annahm, bewegte er sich in einem Milieu, das von den Geistesheilern des New Thought, von Spiritismus und Okkultismus geprägt war. Mesmeristisches Gedankengut war in diesen Kreisen weit verbreitet und dürfte ihm schon aus dem indischen okkulten Milieu, mit dem er in seiner Jugend in Bengalen Kontakt hatte, bekannt gewesen sein.⁶¹ Ohne den Mesmerismus als Inspirationsquelle beim Namen zu nennen, stimmen seine Naturphilosophie und Anthropologie sowie sein alternatives Heilungskonzept in vielen Punkten mit ihm überein. Es ist dies ein Beispiel für die zunehmende Anonymisierung des Mesmerismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Mesmeristisches Denken ist nicht mehr nur unter den Etiketten „Mesmerismus“ bzw. „Heilmagnetismus“ etc. in Umlauf, sondern tritt ohne Kennzeichnung seiner geschichtlichen Herkunft in verschiedenen Kontexten der alternativreligiösen Szene und bei Vertretern devianter Heilmethoden in Erscheinung.

Entschiedener als in der Theosophie wird bei Vivekananda die Meditationspraxis als wichtigste religiöse Übung ins Zentrum gestellt. „Practice is absolutely necessary. You may sit down and listen to me by the hour every day, but if you do not practice you will not get one step further. It all depends on practice.“⁶² Alle Meditationswege beruhen nach ihm auf demselben Prinzip. Es geht darum, den Geist beherrschen zu lernen und sich vom Körperlichen zu distanzieren.⁶³ Obwohl er Meditation in ziemlich radikaler Weise als Praxis zunehmender Trennung von Körper und Geist denkt, geht Vivekananda davon aus, dass das Geiststraining am erfolgreichsten ist, wenn man mit Übungen beginnt, die bei einer korrekten Körperhaltung und Atemübungen ansetzen.⁶⁴

Genauer gesagt nimmt er einen Zwischenbereich zwischen grobstofflicher Materie und reinem Geist zum Ansatzpunkt für den meditativen Vergeistigungsweg. Vivekananda denkt diesen Bereich auf eine Weise, die dem Mesmerismus nahe steht, die aber zugleich mit Begriffen aus dem Vedānta und der Philosophie

⁶⁰ Narendranath Datta (1863–1902), bekannt unter seinem Mönchsamen Swami Vivekananda, ist einer der bekanntesten Vertreter des Neohinduisismus und des erwachenden indischen Nationalismus. Auf ihn geht die weltweite neohinduistische Missionstätigkeit zurück. Seine Ramakrishna-Mission und die in Amerika und England installierten *Vedanta Societies* wurden zum Vorbild vieler anderer vergleichbarer Gemeinschaften und Zentren. Vivekananda ist außerdem einer der Väter des modernen, transnationalen Yoga.

⁶¹ Vgl. zum geistigen Hintergrund Vivekanandas Elizabeth De Michelis: *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. London, New York 2004.

⁶² Swami Vivekananda: *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Bd. I. 19. Aufl. Calcutta 1992, S. 139.

⁶³ Vgl. ebd., IV, S. 248; ebd., I, S. 463.

⁶⁴ Vgl. ebd., VI, S. 40.

des Sāṃkhya operiert. An der Stelle, die im Mesmerismus das Fluidum bzw. der animalische Magnetismus als Grundkraft einnimmt, steht bei ihm der Begriff des *prāṇa*, der, wie gezeigt, zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa bereits als indische Parallele zum mesmeristischen Fluidum betrachtet wurde. Vivekananda übersetzt ihn mit Begriffen wie „life principle“, „(life) force“ oder „energy“ und versteht darunter die Summe der im Universum verbreiteten Energie. Äther, Magnetismus und Elektrizität sind seiner Meinung nach Erscheinungsformen des *prāṇa*. Er bringt *ākāśa*, das Prinzip der Materie bzw. der räumlichen Ausgedehtheit zum Schwingen und erzeugt je nach Schwingungsgrad daraus festere und weniger feste Körper. Je schneller die Vibration, desto feiner die Materie. Die feinste Schwingungsform von *prāṇa* sind die Gedanken.⁶⁵

Wie in der mesmeristischen Anthropologie Jung-Stillings und bei der frühen Blavatsky konstituieren bei Vivekananda drei Prinzipien den Menschen. Zuhöchst steht *ātman* als unsterblicher, reiner Geist. Dann folgt der Lichtkörper (*bright body*), in dem sich der Geist verkörpert und der aus feinerer Materie besteht als der grobstoffliche Körper, der durch die feinstofflichen Nervenströme des Lichtkörpers belebt wird. Krankheiten entstehen dem mesmeristischen Krankheitskonzept entsprechend durch ein Ungleichgewicht des *prāṇa* im Körper, wenn es sich in bestimmten Bereichen anstaut und andere unversorgt bleiben. Alle alternativen Heilmethoden beruhen laut Vivekananda darauf, den *prāṇa* zu regulieren.⁶⁶ Seine Beherrschung liegt aber auch der Meditation zugrunde. „When a man has concentrated his energies, he masters the Prana that is in his body. When a man is meditating, he is also concentrating the Prana.“⁶⁷ Das entspricht der Auffassung des Mesmerismus der deutschen Romantik.

Die Atemübungen des Yoga dienen der Bündelung von *prāṇa* und sollen dazu führen, dass die Lebenskraft in Gestalt der *kuṇḍalinī* durch die Wirbelsäule aufsteigt, um sich mit ihrem göttlichen Ursprung zu vereinen. Dieser Aufstieg wird als Voraussetzung für die Meisterung tiefer Meditation bezeichnet. „Thus the rousing of the Kundalini is the one and only way to attaining Divine Wisdom, superconscious perception, realisation of the spirit.“⁶⁸ Erst durch die Erweckung der *kuṇḍalinī* wird die im engeren Sinn religiöse Dimension der Meditation erreicht:

As this power of Kundalini rises from one centre to the other in the spine, it changes the senses and you begin to see this world another. It is heaven. You cannot talk. Then the Kundalini goes down to the lower centres. You are again man until the Kundalini reaches the brain, all the

⁶⁵ Vgl. ebd., II, S. 30.

⁶⁶ „In this country there are Mind-healers, Faith-healers, Spiritualists, Christian Scientists, Hypnotists, etc., and if we examine these different bodies, we shall find at the back of each this control of Prana, wether they know it or not“ (ebd., I, S. 149f.).

⁶⁷ Ebd., S. 156.

⁶⁸ Ebd., S. 165.

centres have been passed, and the whole vision vanishes and you [perceive] [...] nothing but the one existence. You are God.⁶⁹

Diese Beschreibung entspricht der mesmeristischen Interpretation des Aufstiegs durch die Chakren in der Theosophie und (vielleicht mit Ausnahme der die Einheit von Gott und Mensch stark hervorhebenden Schlüsselaussage) der Interpretation von Ekstase, die wir bei Windischmann kennengelernt haben. Wie im Mesmerismus wird hier mystische Erfahrung mit einem physikalisch-physiologischen Prozess verknüpft, wobei Vivekananda auf traditionelle indische Formen von Meditation zurückgreift und sie in moderner Weise deutet.

Die wachsende Praxisorientiertheit des Meditationsschrifttums dieser Zeit spiegelt sich auch in seinen Schriften. Zur Erweckung der *kundalinī* beschreibt er im Detail eine bestimmte, aus dem Haṭha-Yoga stammende Atemübung, die *nāḍī śodhana* genannt wird. Man soll sich, während man abwechselnd durch das linke und rechte Nasenloch atmet, zugleich auf den damit verbundenen „Nervenstrom“ links und rechts der Wirbelsäule konzentrieren und das unterste Zentrum in der Gegend des Sakralplexus aktivieren, um zu bewirken, dass sich die Kundalinī-Kraft erhebt.

Es ist vor allem Vivekananda zu verdanken, dass Atemübungen und Meditation nach Art seines neohinduistischen Yoga um 1900 im *New Thought* zu einer Mode wurden. Der *New Thought*, der von Schülerinnen und Schülern des vom Mesmerismus herkommenden Heilers Phineas P. Quimby (1802–1866) gegründet worden war, bildete damals in Amerika eine Massenbewegung, die nebst Formen des geistigen Heilens und der gesunden Lebensführung verschiedene Formen der Meditation propagierte und damit wohl die erste große moderne Meditationsbewegung im Westen darstellt. In den Meditationslehren des *New Thought* mischen sich Elemente wie man sie aus dem Mesmerismus kennt, wie etwa die Konzentration auf die Gegend des Sonnengeflechts und die Vorstellung von Nervenströmen mit Übungsweisen aus der christlichen Tradition sowie mit der Anwendung von Affirmationen d.h. positiven Aussagen wie „Ich bin gesund“, „Ich bin göttlicher Geist“ etc.⁷⁰ Die Konzentration auf den Solarplexus war damals v.a. deshalb eine beliebte Praxis, weil das „Bauchgehirn“ gerade mal wieder eine Renaissance erlebte, die v.a. auf der Popularisierung der Ansichten des Mediziners Frederick B. Robinson basierte, und die in gewisser Weise eine Rückkehr zu Johann Christian Reils bipolarem Modell des Nervensystems darstellt.⁷¹

⁶⁹ Ebd., IV, S. 237.

⁷⁰ Ein typisches Beispiel dafür sind die Meditationsübungen in Elizabeth Towne: *Practical Methods of Self-Development. Spiritual, Mental, Physical.* Holyoke 1904. Vgl. dazu Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 1), S. 501–508.

⁷¹ Vgl. Frederick B. Robinson: *The Abdominal Brain and Automatic Visceral Ganglia.* Chicago 1899. Zur Rolle des Solarplexus in der *New Thought*-Praxis der Jahrhundertwende siehe auch Elizabeth Towne: *Practical Methods* (wie Anm. 70), S. 7, 12–21, 81f., 101, 141. Für sie ist der Solarplexus die Pforte, durch die die göttlichen Vollkommenheiten in die körperliche Sphäre

Ein Beispiel für die Beliebtheit mesmeristisch angehauchten Yogas in den Jahren nach der Jahrhundertwende sind die Yoga-Bücher des *New Thought*-Autors William Walker Atkinson, die er unter dem Namen Yogi Ramacharaka herausgab. Seine Atemlehre ist zum größten Teil eine als Yoga bezeichnete Form des Heil-Magnetismus, bei der Atemübungen zur Unterstützung des Magnetisierens eingesetzt werden.⁷² Es dürften wohl kommerzielle Gründe gewesen sein, die Atkinson dazu bewegten, seine Atemlehre als Yogi-Wissenschaft unter einem indischen Pseudonym vorzutragen. Er ergänzt damit die von indischer Seite vollzogene „Mesmerifizierung“ des Yoga, indem er mesmeristisch interpretierte westliche Atem-Praktiken „yogifiziert“. Der Umstand, dass die Chicagoer *Yogi Publication Society*, die Atkinsons Yoga-Schriften herausgab, mit einem Institut und Verlag namens *Latent Light Culture* im südindischen Tinnevely zusammenarbeitete, hat in einer noch näher zu erforschenden Weise dazu beigetragen, dass sich der mesmeristisch getönte *New Thought*-Yoga auch in Indien verbreitete.⁷³ Viele berühmte indische Schulgründer des modernen Yoga sind davon beeinflusst.⁷⁴

Atkinson unterscheidet auf eine Weise, die sehr an den romantischen Mesmerismus erinnert, cerebro-spinales und sympathisches Nervensystem, wobei das erste den bewussten und willkürlichen Bewegungen und Wahrnehmungen zugeordnet wird, letzteres unwillkürlichen und unbewussten Vorgängen. Die Kraft, die durch die Nerven fließt, ähnele der Elektrizität und werde im Westen „Nervenkraft“ genannt, während die Yogis darin eine Manifestation von *prāṇa* sähen. Dem Sonnengeflecht kommt in Ramacharaka / Atkinsons Yoga zentrale Bedeutung zu:

Yogi Science teaches that this Solar Plexus is really a most important part of the Nervous System, and that it is a form of brain, playing one of the principal parts in the human economy. Western science seems to be moving gradually towards a recognition of this fact which has

einströmen, wenn sie nicht durch negatives Denken und damit verbundene Verspannungen daran gehindert werden.

⁷² Yogi Ramacharaka: *The Hindu Yogi Science of Breath. A Complete Manual of the Oriental Breathing Philosophy of Physical, Mental, Psychic and Spiritual Development*. Chicago 1904.

⁷³ Eine Schrift, die dem Anschein nach von einem wirklichen Inder verfasst wurde, inhaltlich auf der Linie Atkinsons liegt und offenbar nicht bloß in Amerika, sondern auch in Indien erschien, ist Swami Mukerji: *Yoga Lessons for Developing Spiritual Consciousness*. Chicago, Tinnevely 1911. Die Existenz einer Gesellschaft namens *Latent Light Culture* belegt ein Antwortbrief Mahatma Gandhis vom 28.11.1928 an den (namentlich ungenannt bleibenden) Präsidenten der *Latent Light Culture*, der ihm ein Buch von sich geschickt hatte. Vgl. *The Collected Works of Mahatma Gandhi (Electronic Book)*. New Delhi 1999, 98 Bde. Bd. 43: 10. September 1928–14. Januar 1929, S. 280. Das *Latent Light Culture Institute* besteht bis heute. Laut Homepage des Instituts wurde es 1905 von Dr. T. R. Sanjivi in Tinnevely gegründet. Vgl. URL: <http://www.latent.in/> [15.04.11]. Ein als Präsident von *Latent Light Culture* titulierter T. R. Sanjivi schrieb das Vorwort zu dem oben erwähnten Buch von Swami Mukerji. Das alles spricht dafür, dass hier wirklich eine amerikanisch-indische Zusammenarbeit stattfand.

⁷⁴ Vgl. zum *New Thought*-Einfluss auf den neohinduistischen Yoga Baier: *Meditation und Moderne* (wie Anm. 1), S. 497f.

been known to the Yogis of the East for centuries, and some recent Western writers have termed the Solar Plexus the „Abdominal Brain“.⁷⁵

Der Name ‚Solar plexus‘ sei sehr passend für dieses Nervenzentrum, weil es Energie in alle Teile des Körpers ausstrahle, sodass sogar das Gehirn von diesem Prāṇa-Speicher abhängig sei.⁷⁶ Die vom romantischen Mesmerismus in den modernen Meditationsdiskurs eingespeiste Lehre von der Bauchgegend als Sitz des zentralen Lebensgeistes tritt nun im Gewand einer „uralten“ Yoga-Lehre auf, von der nach bekanntem Muster angenommen wird, dass sie durch neueste wissenschaftliche Erkenntnisse bestätigt wird.

V Mesmeristische Meditationen im Neugeist

Für die Verbreitung des *New Thought*-Ideenguts in Deutschland sorgten in den Jahren nach 1900 der Engelhorn Verlag in Stuttgart und der Psychologische Verlag Van Tuyl Daniels in Berlin, der neben einschlägigen Büchern 1904–1907 das Periodikum *Neue Gedanken* herausbrachte, das hauptsächlich Artikel von William Walker Atkinson enthielt.⁷⁷ Auch Übersetzungen von Atkinsons Yoga-Schriften wurden dort herausgegeben.⁷⁸ Die Hochblüte des „Neugeist“, wie sich die deutsche *New Thought*-Bewegung nannte, reichte vom Ende des Ersten Weltkriegs bis zum Beginn der nationalsozialistischen Diktatur, die die Bewegung schließlich verbot. Zwischen 1919 und 1923 entstand der Neugeist-Bund als eine der *International New Thought Alliance* angegliederte Vereinigung. Als offizielles Publikationsorgan fungierte die Monatszeitschrift *Die Weiße Fahne*.⁷⁹ Diese Zeitschrift und das meiste Neugeist-Schrifttum erschienen in dem ganz vom Neugeist geprägten Johannes-Baum-Verlag. Das von Neugeistlern geführte Prana-Haus in Pfullingen war ein Lebensreform-Versandhaus, bei dem man gesundheitsfördernde Öle, Pflanzen-

⁷⁵ Yogi Ramacharaka: *The Hindu Yogi Science of Breath* (wie Anm. 72), S. 25. Ramacharaka / Atkinson bezieht sich hier offensichtlich vor allem auf Frederick B. Robinson: *The Abdominal Brain* (vgl. Anm. 71). Unter dem Pseudonym Theron Q. Dumont, mit dem Atkinson in die Rolle eines französischen Mesmeristen schlüpfte, veröffentlichte er später eine Studie, in der er Robinson als Erfinder des Begriffs „abdominal brain“ erwähnt. Vgl. Theron Q. Dumont: *The Solar Plexus or Abdominal Brain*. Chicago 1918, S. 7. Mit der Wahl des Pseudonyms wird auf den geschichtlichen Zusammenhang zwischen modernem „abdominal brain“ und Mesmerismus verwiesen, der Atkinson offenbar irgendwie bewusst war.

⁷⁶ Vgl. Yogi Ramacharaka: *The Hindu Yogi Science of Breath* (wie Anm. 72), S. 26.

⁷⁷ Vgl. zur Neugeist-Bewegung in Deutschland Charles S. Braden: *Spirits in Rebellion. The Rise and Development of New Thought*. Dallas 1963, S. 468–480 und Bernd Wedemeyer-Kolwe: *„Der Neue Mensch“. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Würzburg 2004, S. 164–174.

⁷⁸ Vgl. Yogi Ramacharaka: *Die Philosophie der Yogi*. Zwei Teile. Berlin o.J. [ungef. 1904–1910].

⁷⁹ 1970 ging *Die Weiße Fahne* in *Esotera* über, den Klassiker unter Deutschlands Esoterik-Magazinen.

säfte und Kräutertinkturen, aber auch indisches Räucherwerk bestellen konnte. Auch ein ‚Konzentrator‘ genanntes Stirmband, das zur Verbesserung von Entspannung und Konzentrationsfähigkeit bei den Autosuggestionen dienen sollte, war im Angebot. An ihm waren u.a. mit einem „elektrolytischen Stoff“ imprägnierte „Empfangsplatten“ befestigt, „die den Zweck haben, bestimmte Gehirnparten sowie das Sonnengeflecht (Plexus Solaris) in einen passiv-harmonischen Gleichgewichtszustand zu versetzen“ und „spirituelle Energien“ anzuziehen.⁸⁰

In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg boomte das Geschäft mit alternativen Heilmethoden und Lebenslehren, und so kam es auch zu neuen Publikationen über den Mesmerismus, von denen einige im Baum-Verlag erschienen. Der Mesmerismus (jetzt auch Magnetopathie bzw. Heilmagnetismus genannt) stellte im Deutschland der Zwischenkriegszeit besonders in dem von Lebensreform und Okkultismus geprägten Milieu, in dem auch der Neugeist seine Anhängerschaft fand, eine immer noch wohlbekannte Therapieform dar. Er war damals in der *Vereinigung Deutscher Magnetopathen* organisiert und hatte die *Zeitschrift für Heilmagnetismus* als offizielles Organ. Während einige Neugeistler sich voll mit dem Mesmerismus identifizierten, sahen andere auch seine Schwächen und thematisierten den historischen Abstand, den man mittlerweile von ihm hatte.

Hans Freimark, der in der *Weißer Fahne* in mehreren Folgen Auszüge aus Mesmers *Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen* veröffentlichte, resümiert in seiner Einleitung zu dieser Serie, was seiner Meinung nach von Mesmer geblieben ist.⁸¹ Ein großer Teil der mesmeristischen Heilungen könne durch Suggestion erklärt werden. Die Annahme eines Fluidums sei dafür nicht notwendig. Auch sei der Anspruch des Mesmerismus, das heilkundliche System schlechthin zu sein, überzogen gewesen. Doch würden neuere Untersuchungen nahelegen, dass das fluidale Einwirken durch die Hände auf die Patienten möglicherweise nicht nur auf Einbildung beruhe. Das Wesentliche der Mesmerschen Entdeckung sieht Freimark

⁸⁰ Vgl. die Beschreibung des Konzentrators in der Schrift seines Erfinders, des Heilmagnetopathen Ph[ilipp] Mühl: Coué in der Westentasche! Durch Konzentration (Kraftdenken) und dynamische Autosuggestion zum Lebens-Erfolg. Praktische Anleitungen zur Ueberwindung innerer und äußerer Hemmungen. Prana Bücher Nr. 6, Pfullingen o.J. [um 1927], S. 35–37.

⁸¹ Vgl. Friedrich [sic] Anton Mesmer: Über den natürlichen und den tierischen Magnetismus, den inneren Sinn und den Somnambulismus. Neu hg. u. eingel. v. Hans Freimark. In: Die Weiße Fahne IV/7 (1923), S. 17–20. Hans Freimark (1881–1945) war ein Verlagsbuchhändler und Autor, der sich intensiv mit Spiritismus, Theosophie, Anthroposophie und anderen alternativreligiösen Strömungen seiner Zeit auseinandersetzte. Zu Freimark vgl. Hans Thomas Hakl: Hans Freimark, ein Beobachter der okkultistischen Szene. In: Hans Freimark: Okkultismus und Sexualität. Beiträge zur Kulturgeschichte der Vergangenheit und Gegenwart [1909]. Sinzheim 2003, S. 17–25. Was Freimark, der sich vor dem Ersten Weltkrieg durchaus kritisch zum *New Thought* geäußert hatte, mit dem Neugeist der 1920er Jahre verband, müsste noch näher erforscht werden.

aber in „ersten experimentellen Einblicke[n] in die seelische Welt“, die sich von der kirchlichen Dogmatik befreit hätten.⁸²

Die Verbreitung von Meditationsübungen war eines der Hauptziele des Neugeist, sodass man ihn wie den *New Thought* als Meditationsbewegung bezeichnen kann. Bei den Sitzungen der Neugeist-Vereinigungen wurden Gruppenmeditationen durchgeführt; außerdem gab es eine Vielzahl von Anleitungen zu privaten Meditationen. Der Mesmerismus war längst nicht mehr die einzige Theorie zum Verständnis der Meditation, sondern eine Option unter mehreren, Seite an Seite mit jüngeren *New Thought*-Theorien, Hypnose- und Suggestionen-Lehren sowie Gedanken aus verschiedenen religiösen und philosophischen Richtungen. Für bestimmte Bereiche, insbesondere, wo es um die Körperwahrnehmung, Atmung und leibbezogene Meditationsübungen geht, bietet der Mesmerismus aber offenbar immer noch die attraktivsten Artikulations- und Interpretationsmöglichkeiten.

Heinrich Jürgens, ein theosophisch beeinflusster überzeugter Mesmerist und Neugeistler, befürwortet, sich auf Blavatsky und den Mesmerismus berufend, die Existenz des Astrallichts, das er auch Feinstoff, Lebensenergie, Od bzw. nach dem indischen *prāṇa* nennt.⁸³ Er versteht es als „Wellenäther“, aus dem alle anderen Naturkräfte entspringen.⁸⁴ Der Astralleib als ätherischer Doppelgänger des physischen Körpers teilt letzterem die Lebensenergie mit, die vor allem durch das Atmen aufgenommen wird. Diese Energie „ist der Magnetismus der Magnetiseure, der Lebensodem, den Gott Adam einblies“.⁸⁵

Auffassungen dieser Art gehen unmittelbar in Meditationsanweisungen ein. In einer auf Jürgens zurückgehenden Meditation, die am Morgen nach einer unruhig vollbrachten Nacht geübt werden soll, wird das mesmeristische Fluidum unter dem von Karl von Reichenbach stammenden Namen Od und – an Mesmer erinnernd – als „kosmische Flut“ angerufen.⁸⁶

⁸² Ueber den natürlichen und den tierischen Magnetismus, den inneren Sinn und den Somnambulismus. Von Dr. Friedrich [sic] Anton Mesmer. Neu hg. u. eingel. v. Hans Freimark. In: Die Weiße Fahne IV, Heft 7 (1923), S. 17–19, hier S. 19.

⁸³ Heinrich Jürgens (1880–1966) gehörte zu den überregional bekannten Neugeist-Aktivisten. Er trat als Autor zahlreicher Bücher, Broschüren und Artikel hervor und setzte sich im Rahmen des Neugeist für Meditation und Yogapraxis ein. In Bad Godesberg unterhielt er ein „Neugeist-Regeneratorium“, in dem u.a. Yogakurse für erholungsbedürftige Neugeistler angeboten wurden. Vgl. dazu Wedemeyer-Kolwe: ‚Der Neue Mensch‘ (wie Anm. 77), S. 142, 168 u. 170.

⁸⁴ Vgl. Heinrich Jürgens: Deutsche Yoga-Schule. Praktischer Lehrgang zur Erziehung von Seele und Geist und zur Erkenntnis höherer Welten mit Leitsätzen zu einem Neugeistkatechismus. Pfullingen o.J. [um 1924], S. 19 und ders.: Das Geheimnis Coué's. Coué-Formeln aus der Praxis für die Praxis. Pfullingen o.J. [um 1925] (Bücher der Weißen Fahne 32): „Der Stoff, der bisher als ‚Feinstoff‘ bezeichnet wurde, ist das Prāṇa der Inder; die moderne Forschung nennt ihn *das Od*“ (ebd., S. 9).

⁸⁵ Jürgens: Deutsche Yoga-Schule (wie Anm. 83), S. 16.

⁸⁶ Der Industrielle Karl von Reichenbach (1788–1869) war als Metallurge und Chemiker ein angesehener Wissenschaftler. Die letzten 20 Jahre seines Lebens widmete er dem Nachweis einer Lebenskraft namens Od (von dem Gott Odin), die weitgehend mit dem mesmeristischen Konzept des animalischen Magnetismus identisch ist. Er gilt in der Forschung als der letzte

Meine feinstofflichen Kräfte sammeln sich! Alles in der Unruhe und qualerfüllten Stunden dieser Nacht vergeudete und verflüchtigte Od kehre zurück in das Zentralsystem meiner Nerven. Kosmische Flut, allgegenwärtiges Licht geben meinen Nerven neue Spannkraft!⁸⁷

Auch für Karl Otto Schmidt (1904–1977), den bedeutendsten und bis in die Gegenwart immer wieder neu aufgelegten Autor des Neugeist, ist die Luft von dem „ätherischen Kraftstoff“ *prāṇa* erfüllt.⁸⁸ Um möglichst viel davon aufzunehmen, solle man in der Meditation auf folgende Weise denken und fühlen: „Die Luft enthält gewaltige Kräfte, die ich beim Einatmen in mich hineinsauge! Ich halte diese Kräfte *bewußt zurück*; sie durchfluten meinen ganzen Körper und machen mich gesund, frisch und frei!“⁸⁹

Andere Neugeistler ließen es nicht bei der Aufladung mit der feinstofflichen Lebenskraft durch rhythmische Atmung allein bewenden, sondern experimentierten mit der Verbindung von Atem, Bewegung, Konzentration auf Körperzentren und Meditationsformeln. Ähnliche Übungsformen waren bereits im amerikanischen *New Thought-Yoga* entstanden. Ein Beispiel, das Fritz Eberspächer gibt, schillert zwischen einer Suggestionübung und der Annahme wirklicher ätherischer Kraftströme:

Bewußtes Tiefatmen kann auch mit Selbstmagnetisation verbunden werden. Stelle dich morgens in der Richtung gegen Osten. Strecke die Arme aus gegen die Sonne, atme tief aus, bis die Lunge vollkommen entleert ist. Dann atme ein und verbinde die Einatmung mit einer Meditationsformel, z.B. ‚Schöpferische Urkraft, durchdringe mich‘ [...] Spüre den Kraftstrom, wie er einströmt durch die Hände. Bei richtig ausgeführter Übung ist es, wie wenn ein leichter elektrischer Strom dir den ganzen Körper mit einem angenehmen Gefühl durchrieseln würde. Dann halte den Atem und kreuze die Hände über der Stirn und fahre während der Ausatmung den Körper entlang mit gekreuzten Händen so weit man kommt. Halte während dieser Phase der Übung die Vorstellung [...] aufrecht, daß göttliche Kraft dich durchflutet und daß dadurch alle Störungen in deinem Organismus ausgeglichen werden.⁹⁰

Mesmerist, der sich (erfolglos) bemühte, seine Lehre auf dem Niveau der Naturwissenschaft seiner Zeit experimentell unter Beweis zu stellen. Zu Karl von Reichenbach und zum „Od“ vgl. Robert Matthias Erdbeer: Epistemisches Prekariat. Die *qualitas occulta* Reichenbachs und Fechners Traum vom Od. In: Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte. Hg. v. Dirk Rupnow u.a. Frankfurt a.M. 2008, S. 127–162.

⁸⁷ Siehe Heinrich Jürgens: Zwei praktische Schweige- und Meditations-Übungen. In: Die Weiße Fahne VI (1925), S. 195–200.

⁸⁸ Mehr zu Karl Otto Schmidt und seinem Werk bei Wolfgang Heller: Art. Karl Otto Schmidt. In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 9. Herzberg 1995, Sp. 463–468.

⁸⁹ Karl Otto Schmidt: Wie konzentriere ich mich? Eine praktische Anleitung zur Ausbildung der Denkkraft und zur Ausübung des Kraftdenkens. Pfullingen o.J. [um 1925], S. 38.

⁹⁰ Fritz Eberspächer: Bewußtes Atmen. In: Die Weiße Fahne VI (1925), S. 168–171, hier S. 170. Eberspächer (Lebensdaten unbekannt) war regelmäßig mit Beiträgen in der *Weißer Fahne* vertreten. Außerdem veröffentlichte er mehrere Kleinschriften, darunter: Die Goldene Regel. Neugeist im Wirtschaftsleben und die Lösung der sozialen Frage. Ein Wegführer zur praktischen Anwendung der Goldenen Regel im täglichen Leben. Pfullingen o.J. [um 1927].

In dieser wie in anderen Meditationsanweisungen des *Neugeist* lässt sich die Tendenz beobachten, nicht mehr geradewegs die Wirklichkeit des mesmerischen Fluidums zu behaupten, sondern es als Hilfsvorstellung zu behandeln, deren Wirksamkeit mit invokativem Sprachgebrauch unterstützt wird. Ein weiteres Beispiel dafür:

Nach erfolgter Einatmung halte kurz den Atem an und verbinde damit die Vorstellung, daß in dir das Innere Licht aufglüht. Hierauf atme aus und sprich dabei die Worte ‚*Inneres Licht*‘ erst in die *Hände*, und zwar in die Mitte der Handflächen, eine nach der anderen; dann in beide zugleich. Schließlich in die *Herzgrube*. Suche das Gefühl des ‚Inneren Lichtes‘ in den betreffenden Körperteilen zu erwecken. Stelle dir vor, daß es vom Körperzentrum aus in die einzelnen Teile strömt und dort lebendig bleibt, vibriert. Laß es dir sozusagen in den einzelnen Gliedern bewußt werden. Eine Art *neues, besonderes Bewußtsein* soll erwachen.⁹¹

In dieser Übungsbeschreibung geht es mehr um die Erweckung von Gefühlen und eines besonderen Bewusstseins, nicht so sehr um die Lenkung einer physischen Kraft. Doch hängen diese Dinge im *Neugeist* nach wie vor eng zusammen. Das Sich-Vorstellen des inneren Lichtes, die entsprechende Empfindung im Inneren des eigenen Leibes und die Konzentration von feinstofflicher Lebenskraft gehen Hand in Hand. Bei Jürgens ist wie auch bei Vivekananda (und auch schon bei Mesmer) jedes Denken mit feinstofflichen Bewegungen verbunden. Gedankliche Konzentration ist zugleich ein „Zusammenballen feinstofflicher Strahlungen“. Bei der Suggestion werden dergestalt konzentrierte Strahlungen mittels des Gehirns in den eigenen Körper oder in den Körper anderer Menschen gesandt.⁹²

Auch die Übungen zur „Transmutation der Sexualenergie“, die der *Neugeist* um der Vergeistigung des Menschen willen propagierte, und die nebenbei arbeitslosen Junggesellen, die keine Frau finden konnten, das Leben erleichtern sollten, waren von einer mesmeristischen Denkweise geprägt und wurden gerne im Gewand des Yoga präsentiert.

Durch Yoga-Schulung sollte die ganze menschliche Natur sozusagen unpolariert werden. Beim ‚Profanen‘, der gewohnheitsmäßig dem Sexualverkehr huldige, würden die Nervenkräfte vom Gehirn nach den Genitalien (Zeugungsorganen) strömen. Beim Yogapraktiker trete das umgekehrte Verhältnis ein. Das Gehirn gleiche alsdann einem Saugapparat, der alle überschüssige Nervenkraft an sich ziehe.⁹³

Max Wilke rät, die Übung der ‚Transmutation‘ mindestens ein- bis zweimal pro Woche zu praktizieren.⁹⁴ Man soll dabei tief und langsam atmen und sich auf das

⁹¹ Bruder Ekkehard: Die Schule der Seele. Geistige Übungen. Neu bearb. v. Dr. Georg Heinrich Lomer. Pfullingen o.J. [um 1931], S. 32.

⁹² Vgl. Jürgens: Das Geheimnis Coué's (wie Anm. 83), S. 6f.

⁹³ Arya Parthika: Das Sexualproblem im Lichte der esoterischen Philosophie. Ein vertraulicher Yoga-Brief. Pfullingen o.J. [um 1922] (Bücher der Weißen Fahne 12), S. 13.

⁹⁴ Max Wilke (Lebensdaten unbekannt) wurde durch die Schrift Hatha-Yoga. Die indische Fakirlehre zur Entwicklung magischer Gewalten im Menschen. 4. Aufl. Dresden o.J. [um 1922, zuerst 1919] bekannt, die ein Bestseller unter den magisch-okkult orientierten und praktische Anweisungen im Stil des *New Thought* bzw. magischer Ratgeber enthaltenden Yoga-Büchern

„geistige Bild des Hinaufziehens der Zeugungskraft“ konzentrieren. Unter Zeugungskraft versteht er die „ätherische Prana-Energie“, die in den Geschlechtsorganen ein mächtiges Zentrum hat. Wenn sie aufzusteigen beginnt, geht sie ihren Weg durch das Rückenmark, durchstreicht Solarplexus, Herz und Kehlkopf, bevor sie schließlich das Gehirn erreicht. Um die „feineren Vibrationen“ in den entsprechenden Körperteilen empfinden zu lernen, soll man den aufsteigenden Strom als unendlich subtile, quecksilbrige oder gasartige Substanz imaginieren.⁹⁵ Die Übung zielt nicht wie bei Vivekananda auf eine mystische Vereinigung mit dem Absoluten, sondern verfolgt v.a. säkulare Zwecke. Der Prozess der Transmutation schenkt außerordentliche Lebenskraft, persönlichen Magnetismus und geistige Kreativität.

VI Das Autogene Training

Das von dem deutschen Psychiater und Psychotherapeuten Johannes Heinrich Schultz (1884–1970) entwickelte Autogene Training ist eine in der verwissenschaftlichten Sprache experimenteller Psychologie präsentierte Kombination von Entspannungsübung, Autosuggestion und Meditation, die in den 1920er Jahren entstand.⁹⁶ Mit ihrem szientistischen Gewand ähnelt sie Meditationsformen, die ab den 1970er Jahren im klinischen Rahmen konzipiert wurden. Schultz entwickelte sein Training im Anschluss an die Hypnoseforschung des beginnenden 20. Jahrhunderts und vor allem an das Konzept der „Autohypnose“ von Oscar Vogt, das im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts entstand.⁹⁷ Weniger bekannt ist, dass Schultz außerdem bewusst auf Einsichten des Mesmerismus zurückgreift, die im Zuge der Kritik an ihm im 19. Jahrhundert unter den Tisch gefallen waren. Er führt aus, dass die Hypnose-Forschung sich in „begreiflicher Ablehnung magnetistischer Phantastereien“ rein psychologischen Erklärungen zugewandt hätte, um den Eindruck zu vermeiden, dass okkulte Kräfte oder mystische Fähigkeiten des Hypnotiseurs die Ursache für die Hypnose seien. Mittlerweile seien aber die Trennung von Seele und Körper und die daraus folgende Trennung von Medizin und Psychologie nicht mehr zeitgemäß. „Wir wissen jetzt, daß hier wie dort nur die Erfassung des Gan-

dieser Zeit war. Vgl. dazu Christian Fuchs: *Yoga in Deutschland. Rezeption – Organisation – Typologie*. Stuttgart, Berlin u. Köln 1990, S. 65.

⁹⁵ Wilke: *Hatha-Yoga* (wie Anm. 93), S. 24.

⁹⁶ Vgl. zu Schultz Eberhard J. Wormer: Art. Schultz, Johannes. In: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 23. Berlin 2007, S. 700 und Jürgen Brunner, Florian Steger: Johannes Heinrich Schultz (1884–1970). Begründer des Autogenen Trainings. Ein biographischer Rekonstruktionsversuch im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik. In: *Bios. Zeitschrift für Biographieforschung, oral history und Lebensverlaufsanalysen* 19/1 (2006), S. 16–25. Die letztere Arbeit diskutiert die unrühmliche Rolle Schultzens im Dritten Reich, insb. seine Unterstützung der Euthanasie- und der Homosexuellen-Politik des Regimes.

⁹⁷ Johannes Heinrich Schultz: *Das Autogene Training*. 8. verm. u. verb. Ausg. Stuttgart 1953, S. 1.

zen, Lebendigen dem wirklichen Tatbestand gerecht wird.“⁹⁸ In seiner Methode rekurriert er auf leibliche Erfahrungen, die den Mesmeristen vertraut gewesen waren, die aber durch die einseitig psychologische Sichtweise der Hypnoseforschung verloren gingen:

Im Zusammenhang mit meinen Untersuchungen über die Schichtenbildung im hypnotischen Selbstbeobachten drängte sich mir die alte, schon in der magnetischen Literatur des 18. Jahrhunderts hervorgehobene Tatsache auf, daß die Selbstschilderung der Versuchspersonen immer bestimmte Erlebnisse in den Vordergrund stellte. Sie schilderten unabhängig von der Art der Hypnotisierung ein eigentümliches Schwere- und Wärmegefühl des ganzen Körpers.⁹⁹

Die Übung der Wärmeempfindung im Sonnengeflecht, die der mesmeristischen Aktivierung der Herzgrube entspricht, wird von ihm mit Verweis auf „Erfahrungen der Hypnose und des Nachtschlafes sowie der Gesamttenenz allgemeiner Entspannung“ eingeführt. In *Das autogene Training* lässt Schultz den Arzt in mesmeristischer Manier zur Aktivierung dieser Gegend die Hand zwischen Nabel und Brustbein auflegen.¹⁰⁰ In späteren Auflagen gibt er außerdem zum Hervorrufen der Wärme im Sonnengeflecht eine Anweisung, die vermutlich aus dem *New Thought*- bzw. Neugeist-Yoga übernommen wurde, den er im Yoga-Unterricht von Boris Sacharow kennen gelernt haben könnte, der sich zur Sivananda-Tradition bekannte und bei dem Schultz in den 1930er Jahren Yogaunterricht genommen haben soll.¹⁰¹ „Nicht selten kann die Erwerbung dieser Einstellung der V. P. [Versuchsperson] dadurch erleichtert werden, daß man sie anleitet zu ‚phantasieren‘, als ströme die Ausatmung nach unten in den Oberbauch („Prana“ – Mystik!).“¹⁰² Schultz verbindet mit dieser Anleitung keine Theorie des magnetischen Fluidums mehr, sondern behandelt den Prāṇa-Strom als nützliche Fantasie, die nachweisbare physiologische Veränderungen hervorbringt.

VII Von der Herzgrube zum Hara. Mesmerismus und Zen bei Graf Dürckheim

Karlfried Graf Dürckheim (1896–1988) war ein habilitierter Psychologe aus der Schule der Leipziger Ganzheitspsychologie.¹⁰³ Im Dritten Reich wechselte er in den diplomatischen Dienst und hielt sich während der Kriegsjahre hauptsächlich in

⁹⁸ Johannes Heinrich Schultz: *Über Autogenes Training* [1928]. In: *Der Weg des Autogenen Trainings*. Hg. v. Dietrich Langen. 2. erw. Aufl. Darmstadt 1976, S. 70–73, hier S. 71.

⁹⁹ Ebd., S. 70.

¹⁰⁰ Johann Heinrich Schultz: *Das Autogene Training* (wie Anm. 96), S. 80.

¹⁰¹ Vgl. dazu Christian Fuchs: *Yoga und verwandte Übungsweisen*. In: *Der Weg des Yoga. Handbuch für Übende*. Hg. v. Berufsverband Deutscher Yogalehrer. Petersberg 1991, S. 351–353, hier S. 352.

¹⁰² Schultz: *Das Autogene Training* (wie Anm. 96), S. 81.

¹⁰³ Zur Biographie Dürckheims vgl. Gerhard Wehr: *Karlfried Graf Dürckheim. Leben im Zeichen der Wandlung*. Aktualisierte u. gekürzte Neuaufl. Freiburg i.Br. 1996.

Japan auf, wo er die Prinzipien der japanischen Volkserziehung erforschte und als Propagandist der NS-Ideologie aktiv war.¹⁰⁴ Nach dem Krieg wurde er Psychotherapeut und baute mit Maria Hippus die ‚existential-psychologische Bildungs- und Begegnungsstätte‘ in Todtmoos-Rütte auf. Er gilt als einer der Wegbereiter der Zenpraxis im Westen. Seine Verbindung von Therapie und Meditation in der sog. initiatischen Therapie machte ihn zu einem der Begründer transpersonaler Psychologie. In den späten 1960er und in den 1970er Jahren übte er großen Einfluss auf die Meditationsbewegung in den christlichen Kirchen des deutschen Sprachraums aus.

Als Dürckheim 1947 aus seiner Internierung in Japan entlassen worden war und mittellos nach Deutschland zurückkam, überlebte er zunächst, indem er durch heilmagnetische Behandlungen Geld und Naturalien erwarb. Diese Form des Heilens hatte in seiner Familie Tradition. Schon vom Vater Dürckheims heißt es, er habe „heilende Hände“ gehabt.¹⁰⁵ Sowohl in Dürckheims Vorträgen und Schriften wie auch in seiner initiatischen Therapie haben Elemente mesmeristischen Denkens und die Lehre vom „feinstofflichen Leib“ einen festen Platz. Er gibt ihnen aber nicht mehr die Schlüsselstellung, die sie im früheren Okkultismus hatten.¹⁰⁶ Seine Leibtherapie basiert auf der Unterscheidung von grob- und feinstofflichem Leib und hat den Anspruch, den therapeutischen Umgang mit beiden Dimensionen menschlicher Leiblichkeit zu pflegen.¹⁰⁷ Der feinstoffliche Leib manifestiert sich für Dürckheim in der Aura, die je nach Gesamtverfassung des Menschen größer oder kleiner sein kann. Er fungiert außerdem als Wahrnehmungsorgan, das für das „Sich-Spüren“ oder das „Sich-seiner-selbst-Innewerden als der Leib, der man ist“ verantwortlich ist.

In der Behandlung lernt der Schüler auch den Umgang mit dem feinstofflichen Leib, angefangen vom nur hauchzarten Berühren im Streichen der Haut bis hin zu einer Behandlung, die sich in einer Entfernung bis zu einem halben Meter vom Körper entfernt vollzieht. Hier befindet sich die Leibtherapie auch in der Nachfolge von Entdeckungen, die Franz Mesmer seinerzeit gemacht hat.¹⁰⁸

Dürckheim identifiziert die alldurchdringende feinstoffliche Lebenskraft nicht nur wie seit Vivekananda weithin üblich mit *prāna*, sondern auch mit dem japanischen *ki*, das dem chinesischen *qi* entspricht. Das *ki* ist für Dürckheim „die Universalkraft, an der wir im Wesen teilhaben. Man muß lernen, sie im Hara zu spüren

¹⁰⁴ Vgl. zu seiner Betätigung als Nationalsozialist in Japan Brian Daizen Victoria: Zen War Stories. New York, London 2003, S. 88–90.

¹⁰⁵ Vgl. Gerhard Wehr: Karlfried Graf Dürckheim (wie Anm. 102), S. 137.

¹⁰⁶ In Dürckheims psychotherapeutischem Umfeld findet sich eine positive Haltung zum Mesmerismus etwa bei Gustav R. Heyer: Seelenräume. Stuttgart 1931.

¹⁰⁷ Karlfried Graf Dürckheim: Der zielfreie Weg. Der Mensch auf dem initiatischen Weg. In: Der zielfreie Weg. Im Kraftfeld initiatischer Therapie. Hg. v. dems. Freiburg 1982, S. 11–20, hier S. 15.

¹⁰⁸ Ebd., S. 16.

und ‚zuzulassen‘ im Unterschied zur Willenskraft, die man ‚macht‘.“¹⁰⁹ Der ausschlaggebende Unterschied zu früheren mesmeristisch beeinflussten Leibkonzepten liegt darin, dass bei ihm nicht mehr der Solarplexus bzw. die Herzgrube, sondern Hara, d.h. der Unterleib, das große Zentrum ist, das mit der kosmischen Kraft verbindet, das als ihr Speicher fungiert und von dem sie ausstrahlt, um den Kraft-Raum der Aura um den Menschen herum zu bilden. Um dieses Zentrum zu erwecken und die gesamte Haltung in ihm zu zentrieren, verband Dürckheim das Sitzen in Stille nach Art des Zazen mit innerlich zu rezitierenden Kurzformeln, die den verschiedenen Phasen der Atmung einen bestimmten Sinn geben (Sich-Loslassen, Sich-Niederlassen, Sich-Eins-Werden-Lassen, Sich-Neu-Werden-Lassen).¹¹⁰

Der Besitz oder Nichtbesitz dieser im Hara konzentrierten Universalkraft bewirkt die Erfahrung des Raumhabens bzw. des Beengtseins und der mehr oder weniger starken Erfüllung des Raumes mit persönlicher Präsenz, also die Ausstrahlung eines Menschen, die bei Dürckheim auf der vom strahlenden *ki* gebildeten Aura beruht.¹¹¹ Von jemand, dessen Hara schwach ist, gilt: „Der Mensch ohne Hara hat einen nur kleinen Raum in sich und um sich. So fehlt ihm auch die rechte Strahlung.“¹¹² Die im Hara zentrierte Präsenz eines Menschen, die z.B. in der Psychotherapie und durch das Zen-Sitzen entfaltet wird, ist umgekehrt mit einer Intensivierung der Aura verbunden. „Im Hara ist der Mensch Mittelpunkt einer von Ki geladenen dynamischen Sphäre.“¹¹³ Dürckheim entwickelt darüber hinaus so etwas wie eine mesmeristische Theorie des Charismas:

¹⁰⁹ Karlfried Graf Dürckheim: Hara. Die Erdmitte des Menschen. 5. Aufl. Weilheim 1972 [entspricht der 3., veränd. Aufl. 1967], S. 166.

¹¹⁰ Vgl. Karlfried Graf Dürckheim: Meditieren – wozu und wie. Freiburg i.Br. 1976, S. 136–162.

¹¹¹ Vgl. dazu Karlfried Graf Dürckheim: Vom Leib, der man ist in pragmatischer und initiatischer Sicht. In: Hilarion Ketzold: Psychotherapie und Körperdynamik. Verfahren psycho-physischer Bewegungs- und Körpertherapie. Paderborn 1979, S. 11–27, in Bezug auf das Thema „Strahlung“ bes. S. 23–25. In der Geschichte moderner, parawissenschaftlicher Aura-Konzeptionen kommt dem Mesmerismus eine Schlüsselrolle zu. Ich habe den Begriff in der mesmeristischen Literatur des 18. und frühen 19. Jahrhunderts bisher nicht nachweisen können, aber die Somnambulen sprechen oft von einem die Menschen (und besonders die Magnetiseure) umgebenden Lichtschein, was im Okkultismus dann Aura genannt werden wird. Die Magnetiseure interpretieren dies als Wahrnehmung des magnetischen Fluidums. Vgl. dazu etwa Jung-Stilling: Theorie der Geisterkunde (wie Anm. 29), S. 62 und Kluge: Versuch einer Darstellung (wie Anm. 26), S. 127–131. Kieser: System des Tellurismus (wie Anm. 5), S. 47, bezieht die Wahrnehmung der Somnambulen auf die Abbildungen christlicher Heiliger und meint, „wie unsern Somnambulen die magnetische Kraft als vom Magnetiseur ausstralendes [sic] Licht erscheint, so erscheinen die Heiligen denen, auf welche sie magnetisch wirken, oft ebenfalls mit einer Lichtatmosphäre. Daher der Heiligenschein auf den Abbildungen derselben.“ Diese Interpretation des Heiligenscheins wird vom Okkultismus übernommen und Dürckheim: Vom Leib, der man ist (wie Anm. 110), S. 23, steht in ihrer Wirkungsgeschichte, wenn er schreibt: „Der Heiligenschein ist keine Erfindung frommer Maler. Daß Menschen von großer Durchlässigkeit eine Strahlung besitzen, die sich bis zu konkreten Lichterscheinungen steigern kann, ist ein vielfach bestätigtes Faktum.“ Siehe zu diesem Thema auch den Beitrag von Raphael Rosenberg im vorliegenden Band.

¹¹² Karlfried Graf Dürckheim: Hara (wie Anm. 108), S. 178.

¹¹³ Karlfried Graf Dürckheim: Vom Leib, der man ist (wie Anm. 110), S. 25.

In der Strahlung erscheint eine Kraft, die den Horizont unseres gewöhnlichen Bewußtseins überschreitet. Der Heiligenschein ist keine Erfindung frommer Maler. Daß Menschen von großer Durchlässigkeit eine Strahlung besitzen, die sich bis zu konkreten Lichterscheinungen steigern kann, ist ein vielfach bestätigtes Faktum.¹¹⁴

Wie der romantische Mesmerismus sieht Dürckheim in der „feinstofflichen Strahlung“ auch die Ursache der Magie. Die „Kraft aus dem Hara“ ist bei ihm eine „magische Kraft“, die von geistigen Heilern, aber auch von Rhetorikern, Politikern und Diktatoren eingesetzt wird. Er spielt das Verhältnis von weißer und schwarzer Magie, ein klassisches Thema des Okkultismus, auf herkömmliche Weise durch, nur eben mit Bezug auf die Hara-Kraft. Sie ist wie andere Formen natürlicher Energie moralisch neutral, kann aber zum Eigennutz missbraucht werden. Dies rächt sich jedoch, weil der Magier dadurch letztlich seine Macht verliert. „Aber je mehr es [das Ich] sich aufbläht und sich an seinen Harakräften mästet, geht der ‚Magier‘ seiner ursprünglichen Seinsmächtigkeit verloren.“¹¹⁵

Trotz der Beachtung, die Dürckheim der Lehre vom feinstofflichen Leib und damit verbundenen okkulten Konzepten schenkt, stehen sie dennoch letztlich nicht im Zentrum seiner Anthropologie. Die Übung des Leibes, besonders das Sitzen nach Art des Zen zeigt, dass hier auf Leib und Seele zugleich heilsam gewirkt wird. „Da tritt offensichtlich ein dritter Faktor ins Spiel, der weder im Leib noch in der Seele allein zu finden ist.“¹¹⁶ Im mesmeristischen Denken würde der feinstoffliche Körper eben dieser dritte Faktor sein und als Medium zwischen grobstofflichem Körper und Seele fungieren. Doch für Dürckheim ist auch er eine Vergegenständlichung des Menschen, die von seiner ursprünglichen Ganzheit abstrahiert:

Dieses ‚Dritte‘ ist kein besonderes Substrat, auch nicht der ‚feinstoffliche Körper‘. Es gibt diesen feinstofflichen Körper im Unterschiede zum grobstofflichen, den wir leibhaftig sehen. Er ist im Strahlungsrelief des Leibes handgreiflich spürbar und spricht auf magnetische Behandlung an. Aber auch dieser ‚Ätherleib‘ ist ‚stofflich‘ – und gegenüber der ungeschiedenen Totalität des Menschen ebenso eine Abstraktion wie der ‚Seelenleib‘, auf den die Psychologie meist einseitig blickt.¹¹⁷

Dürckheim nennt dieses Dritte, diesseits der Scheidung von Seele, Ätherleib und Körper Liegende, „den ganzen Menschen“ oder wie im obigen Zitat die „ungeschiedene Totalität des Menschen“. Diese Ganzheit und das in ihr sich verwirklichende Wesen des Menschen werden trotz der ausdrücklichen Bejahung des Feinstofflichen als einem bestimmten Erfahrungsbereich von ihm abgegrenzt. Als individuelle Teilhabe göttlichen Seins nimmt das Wesen bei Dürckheim die Stelle ein, die bei Jung-Stilling der Geist oder bei Vivekananda die Seele oder *ātman* inneha-

¹¹⁴ Ebd., S. 23.

¹¹⁵ Ebd., S. 63.

¹¹⁶ Ebd., S. 112.

¹¹⁷ Karlfried Graf Dürckheim: Erlebnis und Wandlung. Neue Aufsätze und Vorträge. Zürich 1956, S. 92.

ben. Es bedarf des im Hara angesammelten *ki*, um in der Welt erscheinen zu können, ist aber nicht mit ihm identisch.

VIII Schluss

Viele der geschilderten Meditationsformen haben samt den mit ihnen verbundenen mesmeristischen Konzepten in modernisierter Gestalt überlebt und erfreuen sich in der heutigen spirituellen Szene großer Beliebtheit. Weitgehend verloren gegangen ist freilich die Erinnerung an Mesmer und daran, wie viel man der Lehre von animalischen Magnetismus verdankt. Aus dem Magnetisieren wurde „EnergieArbeit“. Die Äther-Theorie wurde durch quantenmechanische und andere naturwissenschaftliche Referenztheorien ersetzt. An die Stelle des strahlenden Fluidums und der Stauungen des Nervenleibes tritt heute oft eine nicht näher bestimmte, immer noch Harmonie stiftende kosmische Energie mit ihren Strömen, die wie schon zu Mesmers Zeiten durch den menschlichen Körper fließen, soweit nicht Energieblockaden sie daran hindern. Man verwendet die asiatischen Ausdrücke *prāṇa* und *qi* ohne zu ahnen, dass in den Sinn, den diese Begriffe in der heutigen Meditations- und Psychoszene haben, seit mehr als 200 Jahren mesmeristisches Denken eingeflossen ist. Das ändert nichts an der Tatsache, dass sich mit dem mesmeristischen Einfluss auf die Geschichte der modernen Meditation ein Stück 18. Jahrhundert seinen Weg in die Moderne bahnte und bis zum heutigen Tag in vielfach verwandelter Gestalt noch immer lebendig ist.

**Hallesche Beiträge
zur Europäischen Aufklärung**

50

Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums
für die Erforschung der Europäischen Aufklärung
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne

Herausgegeben von Monika Neugebauer-Wölk,
Renko Geffarth und Markus Meumann

De Gruyter

Herausgeber:

Daniel Fulda, Ulrich Barth, Harald Bluhm, Robert Fajen, Wolfgang Hirschmann, Andreas Pečar, Jürgen Stolzenberg, Heinz Thoma, Sabine Volk-Birke

Wissenschaftlicher Beirat:

Wolfgang Adam, Roger Bartlett, Gunnar Berg, Reinhard Brandt, Lorraine Daston, Laurenz Lütteken, Jean Mondot, Alberto Postigliola, Paul Raabe, Peter Hanns Reill

Redaktion: Bianca Pick

Satz: Kornelia Grün

ISBN 978-3-11-029778-2

e-ISBN 978-3-11-029783-6

ISSN 0948-6070

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

