

Arbeiten zur Geschichte des Pietismus

Im Auftrag der Historischen Kommission zur
Erforschung des Pietismus

Herausgegeben von Thilo Daniel,
Manfred Jakobowski-Tiessen und Hans-Jürgen Schrader

Band 68

Christian Soboth / Friedemann Stengel (Hg.)

Der bekannteste Unbekannte des 18. Jahrhunderts

Johann Caspar Lavater im Kontext

Vandenhoeck & Ruprecht

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Literatur und Religion

<i>Ursula Caflisch-Schnetzler</i> „Der ich gewißermaßen in einem Mittelpunkt stehe“. Johann Caspar Lavater als Individuum in seiner Zeit	15
--	----

<i>Sabine Gruber</i> Zwischen Selbstbefragung und Publizität – Lavaters Tagebuch	39
---	----

<i>Friedemann Stengel</i> Aussichten in die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele zwischen Empirie und Dichtung	49
--	----

<i>Daniela Kohler</i> Theologie und Dichtung. Lavaters religiöser Sturm und Drang	87
--	----

<i>Bernd Roling</i> Bewohner des Kristallpalastes: Lavater und die Sprache der Seligen	103
---	-----

Physiognomie im Kontext

<i>Heinz Schott</i> Schattenrisse der Natur: Lavaters Physiognomik im Kontext von Naturphilosophie und Medizingeschichte	123
--	-----

<i>Annette Graczyk</i> Vom Frosch zu den Engeln: Aufklärung und Esoterik in Lavaters Physiognomik	151
---	-----

<i>Sylvaine Hänsel</i> Lavaters Physiognomik im Kontext der Porträtkunst des ausgehenden 18. Jahrhunderts	181
---	-----

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

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress
und Wageningen Academic.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Handschriftenproben aus: Lavater, Johann Caspar, Essai Sur La Physio-
gnomie, Destiné A faire Connoître l'Homme & à le faire Aimer, La Haye, Jacques Van Karne-
beek 1781–1786, hier Bd. 3 (1786), 229. (Zentralbibliothek Zürich AWA 185:3, Copyright ZBZ).

Umschlaggestaltung und Satz: SchwabScantechnik, Göttingen
Druck und Bindung: Ⓜ Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-1043
ISBN 978-3-525-56559-9

Diskussionen und Diskurse

- Karl Baier*
Lavaters Anomalistik 209
- Karl-Friedrich Kemper*
Katholische Aufklärung und Ökumene – Johann Michael Sailer
und Johann Caspar Lavater 285
- Gabriela Lehmann-Carli*
Nikolaj M. Karamzins Lavater-Rezeption und ihr freimaurerischer Kontext 311
- Michael Vesper*
„Wahre“ Aufklärung, Schwärmerei und Obskurantismus.
Konfliktfelder der Spätaufklärung am Beispiel eines Briefwechsels
zwischen Johann August Starck und Johann Caspar Lavater 325

Öffentlichkeit, Pädagogik und Politik

- Anett Lütteken*
„Neü sey jeglichen Tag dein Bedürfniss nach ewigen Dingen!“
Johann Caspar Lavater als Seelsorger und öffentliche Instanz in
politisch bewegten Zeiten 361
- Tilman Hannemann*
Lavater als Pädagoge an der Waisenhauskirche 381
- Wolfgang Hirschmann*
Lavaters *Schweizerlieder* zwischen musikalischer Utopie,
Moralischer Wochenschrift und Nationalgeschichte 397
- Andreas Pečar*
Republiken im Streit: Lavaters Aussagen zu Freiheit
und Selbstbestimmung 417

Wirkungen als Rezeptionen, Rezeptionen als Wirkungen

- Baptiste Baumann*
Am Rande des Beweisbaren. Johann Caspar Lavaters Austausch mit
Charles Bonnet über die Auslegung von Wundergaben und die Kraft
des Glaubens 439

- Dominique Bourel*
Johann Caspar Lavater und Moses Mendelssohn: Eine neue These? 465
- Christian Eger*
Klapperschlange im Gartenreich? Lavater und das Fürstenpaar
Franz und Louise von Anhalt-Dessau 481
- Jana Kittelmann*
„lavaterisch denke[n]“. Johann Caspar Lavater in Briefen und
Schriften Johann Georg Sulzers 501
- Personenregister 521
- Ortsregister 529

Karl Baier

Lavaters Anomalistik

Im vorliegenden Beitrag gebe ich zunächst eine Einführung in den nicht sehr geläufigen Begriff der Anomalistik und seine Wurzeln in der Aufklärung. Außerdem zeige ich, wie sich mir aufgrund gegenwartsorientierter Studien nahelegte, Lavater aus dieser Perspektive zu behandeln. Nach einem kurzen Abschnitt über die bibelexegetischen und philosophischen Hintergründe von Lavaters Anomalistik folgt ein Überblick über die wichtigsten Fälle, die er untersuchte. Der letzte Teil geht etwas ausführlicher auf seine Rezeption des Mesmerismus ein. An ihr tritt die für Lavater typische Verschränkung seiner Frömmigkeit mit der Suche nach wissenschaftlicher Objektivität und philosophischer Interpretation besonders deutlich hervor, und damit auch die Fragwürdigkeiten, die für seine frühen Vorstöße in dieses Terrain charakteristisch sind.

1. Anomalistik?

Der Zürcher Pfarrer und Gelehrte wird in der vorliegenden Arbeit als Wegbereiter einer bis heute umstrittenen Wissensformation behandelt, die von einflussreichen Vertretern der kleinen deutschsprachigen *scientific community*, die in diesem Bereich forscht, seit einigen Jahren als „wissenschaftliche Anomalistik“ bezeichnet wird.¹ Darunter versteht man die Untersuchung rätselhafter Erscheinungen, unerklärlicher Kräfte und außergewöhnlicher Erfahrungen mittels akademisch

¹ Auch von „Grenzgebieten der Wissenschaften“ oder „Grenzwissenschaften“ ist diesbezüglich schon im 20. Jahrhundert die Rede. Für die derzeitige Diskussionslage im deutschen Sprachraum vgl. Mayer, Gerhard u. a. (Hg.), *An den Grenzen der Erkenntnis. Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik*, Stuttgart 2015. Die ältere Bezeichnung „Parapsychologie“ verteidigt Mulacz, Peter, ... eine Art Wunderheiler. *Parapsychologie – was sie nicht ist – und warum es bei ihr wirklich geht*, *PIÖ* 4 (2010), 263–272. Er hält die Umbenennung des Faches für eine bloße „Verbalkosmetik“ (ebd., 264). Zur Geschichte des Faches im anglo-amerikanischen Raum vgl. Gauld, Alan, *The Founders of Psychical Research*, New York 1968. Und für Deutschland Treitel, Corinna, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore/London 2004 sowie Wolfram, Heather, *The Stepchildren of Science. Psychical Research and Parapsychology in Germany, c. 1870–1939*, Amsterdam/New York 2009. Die internationale Entwicklung der Para-

anerkannter Methoden. Thema ist all das, „was es eigentlich nicht geben dürfte“ und vielleicht auch wirklich nicht gibt: das Auftreten mysteriöser Fähigkeiten und erstaunlicher Begebenheiten, die, wenn sie denn tatsächlich so wie berichtet stattfanden, in der alltäglichen und in der wissenschaftlich gedeuteten Welt partout nicht unterzubringen sind.

Das Forschungsprogramm der Anomalistik sieht vor, diese Ereignisse nach Möglichkeit empirisch zu falsifizieren oder zu bestätigen, sowie theoretische Rahmen zu ihrer Interpretation zu entwickeln. Aufmerksamkeit von wissenschaftlicher Seite verdient dieser Bereich schon deshalb, weil eine große Zahl von Menschen bis heute an die Existenz einer solchen Zone des Wunderbaren glaubt und die einschlägigen Phänomene als Zeichen einer höheren Wirklichkeit interpretiert, oder sich wenigstens von ihrer Inszenierung in Gestalt von Doku-Soaps, Romanen, Filmen und Fantasy-Spielen faszinieren lässt.

In der Forschungslandschaft der Moderne nahm dieses Feld nach der geläufigen Geschichtsschreibung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts unter den Bezeichnungen Parapsychologie, wissenschaftlicher Okkultismus sowie *psychic* oder *psychical research* Gestalt an. Zu den klassischen Untersuchungsgegenständen gehört, was in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts im angloamerikanischen Diskurs und seiner Einflussphäre zu den *psi-phenomena* (in Anlehnung an das frühere *psychic research*) gezählt wurde, wie z. B. Telepathie, Präkognition oder das Bewegen von Dingen allein durch Geisteskraft, die sogenannte Psychokinese. Darüber hinaus befasst sich die Anomalistik mit rätselhaften Geschehnissen und Entitäten wie dem Auftreten von Synchronizitäten im Sinne C.G. Jungs, UFOs und Begegnungen mit Aliens, den von der Astrologie behaupteten Korrespondenzen zwischen Gestirnskonstellationen und irdischen Geschehnissen bzw. Charaktereigenschaften, oder den Erscheinungen von Verstorbenen.² Auch medizinische Anomalien in Gestalt von Gebets- und sogenannten Wunderheilungen bzw. Exorzismen bilden einen Bestandteil rezenter anomalistischer Untersuchungen.³

Viele solcher außergewöhnlichen Phänomene wurden aus den spiritistischen Séancenräumen des Fin de Siècle berichtet, die sowohl als Ort religiöser Praxis wie auch als eine Art Laboratorium zur Erforschung sowie Inszenierung von Anomalien fungierten. Die meisten frühen Vertreter des Faches nahmen an spiritistischen Zusammenkünften teil, nicht wenige davon waren dezidierte Anhänger des

psychologie im vergangenen Jahrhundert behandeln Lux, Anna/Paletschek, Sylvia (Hg.), Okkultismus im Gehäuse. Institutionalisationen der Parapsychologie im 20. Jahrhundert im internationalen Vergleich, Oldenbourg 2016.

2 Mayer, Gerhard u. a., Wissenschaftliche Anomalistik: eine Einführung, in: Mayer, An den Grenzen der Erkenntnis, 1–11. Die älteren Bezeichnungen des Faches als *psychic research* und Parapsychologie sind insofern irreführend, als sie suggerieren, dass es einen Teilbereich der Psychologie darstellt. Die Erforschung anomaler Wirkungen in der physischen Welt (Telekinese etwa), sowie anomaler Ereignisse und Entitäten fällt jedoch nur zum Teil in den Bereich der Psychologie. Vgl. dazu Mulacz, ... eine Art Wunderheiler, 264.

3 Siehe dazu Walach, Harald, Medizinische Anomalien: Homöopathie, Geist- und Wunderheilung, in: Mayer, An den Grenzen der Erkenntnis, 289–301.

Spiritismus. Die Etablierung dieser Art von Forschung beruht jedoch auf historischen Wurzeln, die weiter zurückreichen. Schon seit dem späten 18. Jahrhundert wurden von mesmeristisch praktizierenden Ärzten angefertigte Protokolle veröffentlicht, die von miraculösen Fähigkeiten magnetisierter Patienten berichten. Die mit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit vorgetragenen Fallstudien samt den dazu gehörigen theoretischen Erklärungsversuchen etablierten einen von Beginn an kontrovers diskutierten Prototyp anomalistischer Forschung.

2. Die aufklärerischen Wurzeln der Anomalistik und was daraus wurde

Man kann noch weiter zurückgehen. Im Folgenden versuche ich die These zu erhärten, dass die moderne Anomalistik bereits vor dem Mesmerismus begann und Lavater als einer ihrer Stammväter gelten kann. Es gibt mindestens zwei Bereiche innerhalb der Aufklärung, die zwar noch nicht über einen Begriff wie *Parapsychologie* oder *Anomalistik* verfügten, aber dieses Themenfeld bearbeiteten. Lavater stand mit beiden in Verbindung.

Kim Soo-Jung wies anhand der Publikationen von Autoren aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts am Beispiel der Divination nach, dass es in der Philosophie und Psychologie der Aufklärung eine sich über Jahrzehnte hinstreckende intensive Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Seelenvermögen gab, innerhalb derer verschiedene Positionen vertreten wurden, von ihrer Leugnung durch materialistisch und sensualistisch eingestellte Theoretiker bis zur Annahme des Wirkens Gottes, der Engel oder der Geister Verstorbener zur Erklärung ihrer Existenz.⁴

1775 monierte Christian August Crusius (1715–1775) in seiner Schrift über die Geisterbeschwörungen des Johann Georg Schröpfer (1738–1774), dass keine brauchbaren Protokolle zu Schröpfers Ritualen und den darin sich ereignenden Erscheinungen existieren und forderte damit indirekt das Erstellen einer seriösen Datenbasis für die Evaluation von Anomalien durch professionelle teilnehmende Beobachtung.⁵ Die zahlreichen Beiträge zu Geistererscheinungen, Wahrträumen und Präkognitionen in dem von dem Spätaufklärer Karl Philipp Moritz (1756–1793)

4 Siehe dazu Kim, Soo-Jung, Vorhersehungsvermögen und Taubstummheit. Zwei Aspekte der Leib/Seele-Problematik in Karl-Philipp Moritz' „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“, Dissertation, Universität Kiel 2001, 47–98.

5 Vgl. Crusius, Christian August, Bedenken eines berühmten Gelehrten über des famosen Schröpfers Geister-Citiren, Frankfurt/Leipzig 1775, V: „Ich wünschte, daß von den Augenzeugen sich wenigstens einige gefallen ließen, die Zeit darauf zu wenden, sich genau zu besinnen, was geschehen, und es ordentlich aufzeichneten und drucken zu lassen [...] Damit würden sie der Wahrheit einen wichtigen Dienst erweisen, weil eine Gefahr der Verführung dahinter steckt und sehr viele die Mittelstraße nicht zu treffen wissen, sondern entweder schlechthin die Facta läugnen, oder eine falsche Auslegung davon machen“.

gegründeten *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793) versuchten Jahre später nach Kräften diese Forschungslücke zu füllen.⁶ Einige von ihnen kamen den Bestrebungen Lavaters entgegen, was ihm nicht entging. Er verteidigt die *Collectanea*, seine private Sammlung anomalistischer Studien, gegen die Kritik von Seiten der Berliner Aufklärung mit einem Verweis auf Moritz:

Wie viele – unerklärbare Divinationsgeschichten – sammelt *Moritz!* Und kommt nicht am Ende beynah' alles auf eine Art von Divination heraus, welche der menschlichen Natur im Ganzen so wenig, als Vernunft und Gedächtnis abgesprochen werden kann.⁷

Anomalistische Phänomene wurden von den Herausgebern des Magazins freilich unterschiedlich beurteilt. Carl Friedrich Pockels (1757–1814) kritisierte sie in einem moralisierenden Tonfall als bloße Einbildungen und Aberglauben, gegen die von Seiten der Aufklärung zu kämpfen sei. Darüber geriet er mit Moritz in Streit, der ihre Existenz nicht von vorneherein in Abrede stellen wollte und Pockels in seinen Augen vordergründige Polemik gegen die Schwärmerei ablehnte.⁸ Moritz zweifelte zwar, um bei dem Paradebeispiel zu bleiben, auf das sich auch Lavater bezieht, daran, dass die Seele ein Vermögen besitzt, künftige Dinge vorherzusehen. Er glaubte aber, dass es zu früh sei, ein abschließendes Urteil darüber zu fällen und plädierte für das Sammeln einschlägigen Materials und sein behutsames Auswerten. Es könne ja sein, dass es sich um eine Fähigkeit des Menschen handelt, die bisher noch weitgehend brach liegt, weil sie nicht bekannt und anerkannt genug ist.⁹ Diese skeptische Offenheit für anomale Phänomene ist nicht allzu weit von Lavaters Skepsis-offenem Eintreten für ihre Existenz entfernt. So konnte Letzterer sich auf Moritz berufen, um seiner Position im Rahmen der Spätaufklärung mehr Plausibilität zu verleihen, was aufgrund der vernichtenden Kritik von Seiten der Berliner Aufklärung, die in diesem Beitrag immer wieder Thema sein wird, bitter nötig war.

6 In der deutschen Anomalistik des ausgehenden 19. Jahrhunderts war die Bedeutung des Magazins für die Geschichte des Faches durch Max Dessoir bekannt. Er trug 1889 mit einer Dissertation über Moritzens Ästhetik zu seiner Wiederentdeckung bei und prägte noch im selben Jahr in einem Aufsatz in der führenden okkultistischen Zeitschrift *Sphinx* erstmals den Begriff Parapsychologie. 1890 veröffentlichte er dann wiederum in der *Sphinx* einen Artikel, der die verschiedenen im Magazin vertretenen anomalistischen Positionen auf eine bis heute nicht überholte Weise klassifiziert und aus dort publizierten Fallgeschichten zitiert. Vgl. Dessoir, Max, Aus dem Magazin für Erfahrungsseelenkunde, *Sphinx. Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage* 10, 56 (1890), 65–74. Dessoir war bewusst, dass er damit an eine vergessene Seite der Aufklärung erinnerte, von der aus ein ungewohntes Licht auf die Epoche fällt.

7 Lavater, Johann Caspar, Ueber Gablidon, Geisterseherei, Zauberey. An Herrn M.v.B., Antworten auf wichtige und würdige Fragen und Briefe weiser und guter Menschen, Eine Monatsschrift von Johann Caspar Lavater, Stück 1 (1790), 86–98, hier 90.

8 Vgl. Kim, Vorhersehungsvermögen und Taubstummheit, 72f.

9 Vgl. ebd., 73. Mit Bezug auf Moritz, Karl Philipp (Hg.), *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* 1, 1 (1783), 70.

Ein zweites Feld, innerhalb dessen Anomalien in der damaligen Gelehrtenwelt diskutiert wurden, war die aufklärerische Wunderdebatte. Seit der Hochblüte der Aufklärung wurden die in biblischer Tradition überlieferten und im späteren Christentum berichteten Wunder und Prophetien und die Frage nach dem Verhältnis solch scheinbarer oder tatsächlicher übernatürlicher Phänomene zu den Naturgesetzen von Philosophen und Theologen diskutiert. Lavater lernte diesen Diskurs schon in den frühen 1760er Jahren anlässlich seines Aufenthalts bei Johann Joachim Spalding (1714–1804) in Barth kennen.¹⁰ Charles Bonnet (1720–1793) und Lavater waren meines Wissens die ersten, die im Kontext des unten behandelten Falls der Elisabeth Tüscher im Jahr 1769 neben der philosophischen und theologischen Reflexion sowie protokollierter teilnehmender Beobachtung auch empirische Testverfahren einsetzten.

Die aufklärerische Wunderdiskussion im Horizont der Dichotomie natürlich/übernatürlich liegt meiner Meinung nach auch noch neueren Problemen bezüglich der Abgrenzung des Gegenstandsbereichs der Anomalistik zugrunde. Während nämlich das Adjektiv „paranormal“ laut Duden damit bezeichnete Phänomene als übersinnlich und nicht durch natürliche Kräfte erklärbar qualifiziert, geben die Bezeichnung „anomal“ (wörtlich „nicht normal“, „vom Regelfall abweichend“) und die daraus abgeleiteten Substantive „Anomalie“ und „Anomalistik“ keinen solchen Deutungsrahmen vor, was wohl ein Hauptgrund dafür gewesen sein dürfte, dass Forscher im heutigen wissenschaftlichen Kontext auf sie zurückgreifen.

Das Wortfeld „anomal“ hat freilich den Nachteil, dass es – wieder gemäß Duden – in der Regel zur Kennzeichnung von Deformationen, Fehlentwicklungen und Krankhaftem herangezogen wird. Es führt den semantischen Schatten des Widernatürlichen mit sich wie der Terminus „paranormal“ den des Übernatürlichen. Außerdem treten Anomalien im Sinn von etwas, das vom Regelfall abweicht, in akademischer Forschung und alltäglicher Erfahrung sehr oft auf. Bei weitem nicht alles davon wird Gegenstand der Anomalistik. Der Bereich der untersuchten Phänomene weist durch die Geschichte des Faches verständliche, aber nicht notwendige Schwerpunkte auf. Stets geht es dabei aber um Fälle, bei denen die zur Rede stehenden Kräfte und Ereignisse explizite oder implizite Prämissen der alltäglich bekannten und wissenschaftlich erkannten Welt in Frage zu stellen scheinen.¹¹ Ich verwende im vorliegenden Aufsatz die Bezeichnungen „anomal“ und „Anomalie“ in diesem Sinn und den Begriff „Anomalistik“ für die an akademischen Standards orientierte Erforschung dieser Phänomene.

10 Vgl. den Eintrag in sein Reisetagebuch vom 16.05.1763 in Lavater, Johann Kaspar, *Reisetagebücher*, Teil I: Tagebuch von der Bildungsreise nach Deutschland 1763 und 1764, hg. v. Horst Weigelt, 1997, 64f. „Beym Caffé unterredeten wir uns von der Deisterey und den verschiedenen Grundsätzen eines Bolingbokes und Diderots. [...] Ferner von den Wundern, insbesondere denen des Alten Testaments. Wir können nicht urtheilen, ob allemal eine unmittelbare substantielle Wirkung der göttlichen Allmacht dazu nöthig ist, oder ob sie sich nur natürlicher, uns unbekannter Mittelursachen dazu bedient hat“.

11 Diese noch reichlich vage Arbeitsdefinition muss für den vorliegenden Aufsatz genügen.

Der Diskurs über Anomalien neigt zur Polarisierung „zwischen den Polen eines unverrückbaren Glaubens an die Existenz dieser Phänomene und einer hartnäckigen Skepsis ihnen gegenüber“. ¹² Zeitgenössische wissenschaftliche Anomalistik möchte demgegenüber, wie schon ihre Vorläufer in der Aufklärung, ein Diskursfeld jenseits doktrinär festgefahrener Extrempositionen etablieren, das einen unvoreingenommenen Blick auf die umstrittenen Erscheinungen und damit verbundene Theorien wirft. Es ist nur zu verständlich, dass sich dieses seit jeher umstrittene Forschungsfeld heute mehr denn je an anerkannte Methoden der Physik, der experimentellen Psychologie, Sozial- und Kulturwissenschaften hält und sich als säkulare und empirisch forschende Disziplin präsentiert.

Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass es nicht nur in der Vor- und Frühgeschichte des Faches, sondern bis heute eine philosophische und theologische Anomalistik gibt, die empirisch orientierte Forschung nicht ausschließt, sondern zu ihr motiviert bzw. ihre Ergebnisse interpretiert und in ihre Studien integriert, was interessante Perspektiven auf die Sache, aber selbstverständlich auch Probleme mit sich bringt. Ein prominentes Beispiel hierfür, das mich dazu inspirierte, Lavater in den skizzierten Kontext zu stellen, lernte ich im Jahr 2014 kennen, als ich an einer Konferenz am *Esalen Institute* in Big Sur, Kalifornien teilnahm.

Dieses einflussreiche Seminarzentrum und besonders das ihm angegliederte *Esalen Center for Theory and Research* sind seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts eine Kontaktzone zwischen akademischer Forschung und Strömungen wie der Psychedelik, dem *Human Potential Movement* und der *New Age* Bewegung. Mir begegnete dort vieles, was mir durch meine Teilnahme an der alternativreligiösen Szene des deutschsprachigen Raums (die von US-amerikanischen Entwicklungen seit den späten 1960ern stark beeinflusst wurde) und aus der akademischen Forschung dazu vertraut war; anderes wiederum unterschied die dortige intellektuelle Landschaft von dem mir vertrauten Milieu.

Eine Sache fiel mir besonders auf: Führende Köpfe des Zentrums wie Michael Murphy, Ed Kelly oder Jeffrey Kripal kamen in unseren Gesprächen wiederholt auf Frederic Myers (1843–1901), den englischen Pionier der Parapsychologie, zu sprechen, der 1882 die *Society for Psychical Research* mitbegründete. Bisher war mir noch nie jemand begegnet, der Myers' großangelegten Versuch eines empirischen Nachweises des Lebens nach dem Tod und die Erforschung anderer Themen der Anomalistik ähnlich ernst nahm. Man will im akademisch versierten, alternativreligiösen Kalifornien damit der Religionswissenschaft neue Impulse geben, Argumente gegen den Materialismus schmieden und schätzt diese Forschungen auch als Quelle für eine transkonfessionelle Religiosität nach den Religionen. ¹³ Ich gewann den Eindruck, dass dieses vielfältige Interesse im grundlegenden Narrativ

¹² Mayer, Gerhard u. a., *Wissenschaftliche Anomalistik: Eine Einführung*, 1.

¹³ Kripal, Jeffrey, *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago/London 2007; ders., *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*, Chicago 2010; Kelly, Edward F./Crabtree, Adam/Marshall, Paul (Hg.), *Beyond Physicalism: Toward a Reconciliation of Science and Spirituality*, Lanham 2015.

des *Esalen Institute* und des von ihm geprägten *Human Potential Movement* fester verankert ist als in irgendeinem mir bekannten vergleichbaren europäischen Projekt der Gegenwart. Eine ähnliche Konstellation kannte ich bisher nur in Gestalt des Okkultismus vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Zwischenkriegszeit, auf den sich das *Esalen Institute* ja ausdrücklich beruft.

Als ich einige Jahre später begann, mich mit dem Eintreten Lavaters für den katholischen Exorzisten Johann Joseph Gaßner und den animalischen Magnetismus zu beschäftigen, kam mir meine kalifornische Erfahrung wieder in den Sinn. Die Kritik an Lavater erinnerte mich an mein eigenes anfängliches Befremden über das Anknüpfen an der Parapsychologie, das ich in Big Sur kennengelernt hatte. Mittlerweile war bei mir ein ernsthaftes kulturgeschichtliches Interesse an dieser Denkweise wach geworden.

Auch Lavaters Denken selbst legte Vergleiche nahe. Michael Murphys umfangreiche Untersuchungen zur künftigen Evolution des Menschen, hätten sicherlich seine Zustimmung gefunden, dachte ich mir, setzen sie doch seine Suche nach Zeugnissen außergewöhnlicher menschlicher Fähigkeiten historisch versiert und unter Einbeziehung verschiedener Kulturen und Religionen fort, mit einem Akzent auf den Entwicklungspotentialen menschlicher Leiblichkeit, die auch Lavater wichtig waren. ¹⁴ Als praktizierender Magnetiseur hätte Lavater eine gute Gesprächsbasis mit den Energieheilern, die sich in Esalen tummeln. Die Entfaltung des *human potential*, die eine programmatische Klammer für alle Aktivitäten des Instituts darstellt, war ebenfalls bereits ein großes Anliegen des Schweizer Theologen. Den evolutionären Panentheismus der Esalen-Theologie würde er heute wohl als eine der eigenen verwandte Position schätzen, die es verdient diskutiert zu werden, auch wenn er eine stärker christologische Sicht eingefordert und den religions-theologischen Pluralismus Esalens nicht geteilt hätte. ¹⁵

In einer kalifornisch/schweizerischen Doppelbelichtung erscheint sein Denken jedenfalls als frühe Variante der Verbindung einer sich um Objektivität bemühen Anomalistik und einer Form reflektierter, erfahrungsorientierter Religiosität, die neuzeitliche Naturwissenschaft rezipiert, kritisch an die Aufklärung anschließt und den Glauben an schier unerschöpfliche Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen nicht nur philosophisch und theologisch, sondern auch empirisch untermauern möchte. Das *Human Potential Movement* wiederum wirkt wie ein pluralistisches *update* dieser Art spätaufklärerischer protestantischer Theologie und Spiritualität unter den Bedingungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Der Vorwurf, dass bei einem solchen Projekt die Normen der Wissenschaftlichkeit verletzt werden würden, traf die *New Age Science* aus Kalifornien ebenso wie schon zweihundert Jahre früher Lavaters Anomalistik. Die angedeutete Pola-

¹⁴ Murphy, Michael, *The Future of the Body: Explorations into the Further Evolution of Human Nature*, New York 1992.

¹⁵ Vgl. Murphy, Michael, *The Emergence of Evolutionary Panentheism*, in: L. Biernacki/P. Clayton (Hg.), *Panentheism across the World's Traditions*, Oxford/New York 2014, 177–200.

risierungstendenz in Bezug auf dieses Themenfeld, die damals schon festzustellen ist, brachte ihm einerseits begeisterte Anhänger ein, die ihn mitunter selbst in die Nähe eines charismatischen Wundertäters rückten, andererseits aber eine breite Welle an Ablehnung inklusive der Distanzierung prominenter und weniger prominenter Freunde von ihm. Die negativen Reaktionen reichen von Spottgedichten und bissiger Polemik bis hin zu gediegen akademisch formulierter Verständnislosigkeit. Da ist von „Schnellgläubigkeit“ und „Wundersucht“ die Rede, von Lavaters „Glaubens- und Wunderrigorisme“, „glühender Propaganda für magnetische Ideen“ oder seiner kaum Grenzen kennenden Begeisterungsfähigkeit für alles Rätselhafte. Alle diese Zuschreibungen passen zu dem in der Spätaufklärung populären und vieldiskutierten Stereotyp des Schwärmers, das denn auch ausgiebig von der Lavater-Kritik insbesondere der Berliner Aufklärung strapaziert wurde. In seiner Rolle als aufgeklärter Schwärmer oder schwärmerischer Aufklärer unterläuft er freilich die Rhetorik dieses Kampfbegriffs bei den Aufklärungs-Hardlinern und trägt damit wohl zumindest indirekt zur in seiner Zeit stattfindenden Neubewertung der Schwärmerie bei.¹⁶

Die in Bezug auf die damaligen gebildeten Eliten des deutschsprachigen Raums flächendeckende Propaganda seiner Berliner Antipoden hat mit dem Klischee des wundersüchtigen Schwärmers ein bis heute nachwirkendes Zerrbild von Lavaters anomalistischen Aktivitäten etabliert. Auch neuere Theologen und Historiker, die bemüht sind, sein Werk in einem positiven Licht erscheinen zu lassen, heben hervor, dass sie mit *diesem* Lavater wenig anzufangen wissen.¹⁷

Seine selbst als Anomalie empfundenen anomalistischen Interessen werden selten als Frucht einer bestimmten Konstellation von positiven Wissenschaften, Philosophie und Theologie im ausgehenden 18. Jahrhundert ernst genommen. Auch wird zu wenig gesehen, dass beachtenswerte Varianten dieser Denkweise bis in die heutige Zeit reichen. Lavaters Anomalistik mag ein Irrweg sein. Auf eine persönliche Macke lässt sie sich jedenfalls nicht reduzieren. Ein genauere Blick auf die Quellen zeigt, dass Deutungen, die diesbezüglich nur auf individuelle Motive und die psychologische Disposition Lavaters rekurrieren, die selbstverständlich eine wichtige Rolle spielten, Simplifikationen eines komplexeren historischen Sachverhalts darstellen.

16 Vgl. zum damaligen Wandel in der Einschätzung des Schwärmertums Engel, Manfred, Das ‚Wahre‘, das ‚Gute‘ und die ‚Zauberlaterne der begeisterten Phantasie‘. Legitimationsprobleme der Vernunft in der spätaufklärerischen Schwärmerdebatte, *German Life and Letters* 62, 1 (January 2009), 53–66.

17 So bemäkelt Ebeling, Gerhard, Genie des Herzens unter dem genius saeculi. Johann Caspar Lavater als Theologe, in: K. Pestalozzi/H. Weigelt (Hg.), *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen*, (AGP 31), Göttingen 1994, 23–60, hier 28; in einer ansonsten wohlwollenden Interpretation Lavater das „befremdende, wenn nicht dubiose Interesse an supranaturaler Wirklichkeitserfahrung“.

3. Bibelhermeneutische und philosophische Grundlagen von Lavaters Anomalistik

Lavater mochte bekanntlich den Begriff *Theologie* nicht, der für ihn zu sehr mit engstirniger Dogmatik einerseits und schulmäßigem Rationalismus andererseits verbunden war.¹⁸ Er setzte auf das Zweigespann einer biblizistisch textimmanenten Hermeneutik der kanonischen Schriften (damals durch das Aufkommen der historisch-kritischen Exegese schon umstritten) und einer Philosophie, die, vergleichbar der Charles Bonnets aber mit anthropologischem Akzent, die Grundlagen des Christentums für ein gebildetes Publikum, dem die biblischen Aussagen längst keine unbezweifelbare Instanz mehr waren, philosophisch aufbereitet vortrug. Der Einfachheit halber schließe ich mich Lavaters Sprachgebrauch an und verwende den Titel *Philosophie* für sein Amalgam von philosophisch argumentierender Fundamentaltheologie und Christologie.

Im folgenden Abschnitt werden diesbezügliche Konzepte behandelt, die Lavater zwischen 1768 und 1769 zeitgleich mit dem Beginn seiner anomalistischen Studien entwickelte. Sie verraten etwas von dem Verständnishorizont, in dem sein Interesse an konkreten Fällen angesiedelt ist. Da Lavaters Theorien in anderen Beiträgen dieses Bandes ausführlich behandelt werden, kann ich mich hier kurzfassen. Es gilt die Gedanken zu skizzieren, die es Lavater nahelegten, sich für anomale Fähigkeiten zu interessieren und ihr Auftreten besonders innerhalb des Christentums zu erwarten. Auch seine Konzeptualisierung der Anomalien verursachenden Faktoren kommt dabei zur Sprache.

Nach der in den ersten Bänden von *Aussichten in die Ewigkeit* dargelegten Philosophie liegt die Bestimmung des Menschen in der Vereinigung mit Gott.¹⁹ Das Maß des hierin Erreichbaren ist Jesus Christus. „Christus ist in jedem Sinne das Urbild der Vollkommenheit der menschlichen Natur; – das Ziel der höchsten, der menschlichen Natur erreichbaren, Tugend und Glückseligkeit.“²⁰ Es ist charakteristisch für Lavaters Anthropologie, dass er die unmittelbare Christusförmige Gemeinschaft mit der Gottheit, auf die der Mensch angelegt ist, und das, was seine Gottebenbildlichkeit ausmacht, dezidiert nicht auf eine Gemeinschaft und Übereinstimmung des göttlichen und menschlichen Willens im tugendhaften Handeln eingeschränkt wissen will, und sie auch nicht auf eine Erfahrung des mystischen Einsseins beschränkt. Er streicht die Teilhabe an der Macht Gottes als zentrales Ingrediens des irdischen christlichen Lebens und der Glückseligkeit im Jenseits heraus. Christen können schon zu Lebzeiten an der Fülle der Macht, die Jesus Christus von Gott erhalten hat, partizipieren. Eine vollkommene Teilhabe ist

18 Vgl. dazu Ebeling, Genie des Herzens, 24f.

19 Lavater, Johann Caspar, *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe* [im Folgenden JCLW], Bd. II: *Aussichten in die Ewigkeit 1768–1773/78*, hg. v. Ursula Cafilisch-Schnetzler, Zürich 2001, 348.

20 JCLW II, 160.

für den Zustand der Verklärung am Ende aller Tage verheißen.²¹ Die Verklärten werden der schier unendlichen Kräfte, die ihrer Natur eingepflanzt sind, teilhaftig werden, und zusätzlich werden ihnen die Kräfte höherer Wesen (Engel) und Gottes zu Gebot stehen: „Kurz, alles ist uns möglich; denn wir sind auch in diesem Sinn Mitgenossen und Theilhaber der göttlichen Natur.“²²

Lavater geht mit Charles Bonnet davon aus, dass in jedem Menschen ein „Keim“ existiert, in dem alle künftigen Vollkommenheiten der Menschheit, inklusive ihrer postmortalen Entwicklungsmöglichkeiten angelegt sind, und unter bestimmten Bedingungen partiell bereits im gegenwärtigen Leben zum Durchbruch kommen können. Bonnet entwickelt dazu die Hypothese, dass die Anlage zum Auferstehungsleib im irdischen Körper in Gestalt eines aus Äther- oder Licht gebildeten Körpers präsent ist.²³ Lavater führt diese Überlegungen fort.

Durch den Sündenfall verlor der Mensch aus seiner Sicht zwar viel, aber bei weitem nicht alles von seiner Gottähnlichkeit. Satanische Versuchungen, egozentrische Begierden, Leidenschaften und Laster bremsen die Bewegung zu immer höheren Stufen der Vollendung, ohne jedoch die grenzenlose Perfektibilität des Menschen prinzipiell zu zerstören.²⁴ Wie im Folgenden gezeigt werden wird, schärfte die Beschäftigung mit den sogenannten Wundertäter Lavaters Bewusstsein davon, dass gerade das Auftreten anomaler Fähigkeiten unter irdischen Bedingungen, wenn es denn geschehen sollte, jedenfalls auch die Ambivalenz des Menschen *in statu viatoris* auf außergewöhnliche Weise hervortreten lässt.

Die Beweise des Geistes und der Kraft (1Kor 2,4), die in der Bibel von Jesus und den Aposteln berichtet werden, sind nach Lavater als „Vorempfindungen, Vorübungen, Voraussetzungen höherer in der menschlichen Natur liegenden Kräfte“ zu verstehen sowie als Gaben, die durch den Geist Gottes bewegt und in Tätigkeit gesetzt werden.²⁵ Er verknüpft mit Berufung auf die Bibel das Wirken des Heiligen Geistes eng mit dem Auftreten von Anomalien.

Wenn man genau reden will, so sollte man *Geist* und *Geistes-Gaben* wie *Ursach* und *Wirkung* von einander unterscheiden. So genau redet die Schrift nicht allenthalben. Sie setzt oft eines für das andere. Denn da, wo der *Geist* oder der *wunderbarwirkende Gott* ist, da sind *Geistes-Gaben*, oder *wunderbare Wirkungen* und umgekehrt: wo *Geistes-Gaben* sind, wo *wunderbare Wirkungen* sich äussern, da ist der *Geist*.²⁶

21 Ebd., 351.

22 Ebd., 363.

23 Vgl. Bonnet, Charles, Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum. Samt derselben Ideen von der zukünftigen Glückseligkeit des Menschen, Lavater, Johann Caspar (Übers.), Zürich 1769, 23.

24 Vgl. JCLW II, 257.

25 Ebd., 587.

26 Lavater, Johann Caspar, Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe [im Folgenden JCLW], Bd. III: Werke 1769–1771, hg. v. Martin Ernst Hirzel, Zürich 2002, 104, [Hervorh. i. O.].

Der gerade zitierte Text stammt aus der auf Oktober 1769 datierten, erläuterten *Zugabe* zu dem einen Monat früher verfassten kurzen Traktat zu *Drei Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes*, der als Privatdruck an Freunde und Bekannte verschickt wurde.²⁷ Darin und schon in dem ersten Traktat vertritt Lavater die These, dass biblische Termini wie „Geist“, „Heiliger Geist“, „Geistesgaben“, aber auch „Christus in uns“, oder „Gott in uns“ für von Gott bewirkte außerordentliche Einsichten und Kräfte stehen, die von den normalen („natürlichen“) Fähigkeiten deutlich unterscheidbar sind.²⁸ Er versucht außerdem durch einschlägige Bibelstellen zu belegen, dass solche Kräfte des Glaubens und Gebetes auch für die Christen späterer Zeiten verheißen sind.

Ein Standardeinwand gegen seine Sichtweise lautete, dass von den angeblichen Wunderkräften im alltäglichen christlichen Leben der Gegenwart nichts zu sehen sei und sie offenbar von Gott nur in der Frühzeit des Christentums zum Zweck seiner Etablierung gewährt worden waren. Um dem, abgesehen vom Vorwurf der Kleingläubigkeit angesichts der biblischen Botschaft, etwas entgegenhalten zu können, begann Lavater in seiner *Zugabe* durch Fragen, die an seine Freunde und Bekannten gerichtet waren, nach glaubwürdigen Begebenheiten aus der Geschichte des Christentums und besonders seit der Reformation zu suchen, die den im Evangelium erzählten wunderbaren Wirkungen des Glaubens und Gebets entsprechen. Zugleich forderte er seinen Adressatenkreis auf, ihm zuverlässige Beispiele mitzuteilen, in denen fromme Menschen in fester Erwartung der Erhörung nach den Regeln des Evangeliums gesprochene Bittgebete verrichteten, die dennoch nicht erhört wurden.²⁹ Sein Hauptinteresse lag dabei eindeutig nicht darauf, die Erhörung von Gebeten und andere in den kanonischen Schriften des Christentums verheißene Anomalien zu falsifizieren, sondern nach Möglichkeit ihr Vorliegen in rezenten christlich-religiösen Zusammenhängen empirisch zu bestätigen.

Lavater schloss seine Auffassung des Christentums als Religion des Geistes und der Kraft philosophisch an die Wunderdebatte der Aufklärung an, die er, wie oben angedeutet, schon seit seinem Aufenthalt bei Spalding kannte. Seine eigene Wundertheorie entstand in Auseinandersetzung mit den Theorien des Philosophen Etienne Thourneyser (1715–1763) und des schon erwähnten Naturforschers und Philosophen Charles Bonnet, die sich beide auf die Wundertheorie von Leibniz beziehen.³⁰ Lavater unterscheidet in *Aussichten in die Ewigkeit* mehrere Ursachen für das Auftreten von Wunderkräften und wunderhaften Ereignissen. Neben dem partiellen Erwachen von in der Natur des Menschen angelegten Fähigkeiten, die unter irdischen Bedingungen für gewöhnlich nicht auftreten, nimmt er noch andere mögliche Ursachen an, die am Musterfall der Gebetserhörung durchgespielt werden. Ein anomales Ereignis außerhalb menschlicher Macht, wie eine

27 Vgl. ebd., 93–99.

28 Ebd., 97.

29 Vgl. ebd., 110–112.

30 Vgl. dazu den Beitrag von Baptiste Baumann im vorliegenden Band.

Gebeterhöring, kann durch höhere Wesen (Engel) bewirkt werden, durch den direkten Eingriff Gottes, oder durch Gott gewolltes präordiniertes Zusammentreffen verschiedener verborgener physischer Ursachen.³¹

Überlegungen zum Verhältnis zwischen empirischer Anomalistik, philosophischer Theoriebildung und der Religiosität oder Irreligiosität der jeweiligen Forschenden habe ich bei ihm nur rudimentär gefunden.³² Die Theoriebeladenheit von Feldforschung und Augenzeugenberichten wie auch die Rolle der persönlichen Motivation der Forschenden bleiben weitgehend unberücksichtigt. Das erscheint nicht nur aus heutiger Perspektive als Defizit, sondern wurde ihm, wie noch gezeigt werden wird, schon von zeitgenössischen Kritikern vorgehalten.

4. Die wichtigsten von Lavater untersuchten Fälle

Seinen anomalistischen Interessen nachgehend, kam er mit vier soziokulturellen Bereichen in Berührung, in denen damals Personen, denen anomale Kräfte durch sich selbst und andere zugeschrieben wurden, prominent in Erscheinung traten: Erstens die bäuerlich geprägte Populärkultur mit ihren Gesundbetenden und Hellsehenden, zweitens die süddeutsche katholische Kirche, in deren Rahmen mit Johann Joseph Gaßner ein überregionale Berühmtheit erlangender Exorzist auftrat, drittens das in den Bildungseliten verbreitete religiöse Geheimbundwesen, dessen Organisationen Brennpunkte eines umfassenderen Milieus darstellten, das von verschiedenen Strömungen wie christlicher Kabbala, Hermetik, Alchemie, dem Martinismus und Swedenborg beeinflusst war. In diesem Umfeld war u. a. die Kommunikation mit Verstorbenen und anderen Geistern sowie das Erlangen magischer Kräfte ein Thema. An vierter Stelle ist schließlich der Kreis mesmeristischer Ärzte zu nennen, in dem die anomalen Fähigkeiten von Patienten erforscht wurden. Das letztere Milieu weist viele Überschneidungen mit dem dritten Bereich auf.

Bekanntlich fällt in die Zeit als Lavater seine eigenständige bibeltheologische und philosophische Position ausbildete und Anomalien zu studieren begann, ein einschneidendes biographisches Ereignis: der frühe und plötzliche Tod seines

31 Vgl. JCLW II, 356–359. In Bezug auf die biblischen Wunder nimmt Lavater an, dass sie hauptsächlich durch Mithilfe von Engeln bewirkt wurden. Auch in anderen Zusammenhängen favorisiert er diese Erklärung von anomalen Ereignissen. Laut Leibniz, Theodizee, § 249, handeln die Engel nach den bekannten Naturgesetzen, verfügen aber über feinstoffliche und deshalb wirkungsvollere Körper. Ich halte es für wahrscheinlich, dass Lavater aus demselben Grund die Magie des Glaubens vor allem an die Mithilfe höherer Geister knüpfte. Philosophisch vertrat er eine Lehre der durchgängigen Vermitteltheit je eigener Kräfte durch andere Wesen.

32 Am ehesten noch in Gestalt von Überlegungen zum Verhältnis zwischen Exegese und Erfahrung des Heiligen Geistes. Siehe dazu Hirzel, Martin Ernst, Einleitung zu ‚Drey Fragen ...‘, in: JCLW III, 21–93, bes. 56–66.

engen Freundes Felix Hess (1742–1768) im März 1768.³³ Er betete damals intensiv für dessen Gesundung, ohne dass seine Bitten erhört worden wären. In den Tagen nach dem Tod von Hess gewannen die Erzählungen des Neuen Testaments von den wunderbaren Kräften des Glaubens und Gebets existentielle Bedeutung für ihn. Kurzzeitig hoffte er sogar auf die Wiederauferweckung des toten Freundes durch sein Gebet.³⁴

Außerdem schrieb er Emanuel Swedenborg (1688–1772) an, um etwas über das Ergehen seines Freundes im Jenseits zu erfahren, woraus hervorgeht, dass in diesem Kontext sein Interesse an Menschen erwachte, denen anomale Fähigkeiten wie etwa Jenseitskontakte zugeschrieben wurden. Der Geisterglaube war in der damaligen Zeit, von Swedenborg mitbefeuert, gerade auch in gebildeten Kreisen weit verbreitet. Er lässt sich nicht auf einen aufklärungsfeindlichen Irrationalismus reduzieren, wie dies die Anhänger des rationalistischen Flügels der Aufklärung suggerierten, die ausgehend von Kants Swedenborg-Schrift dem Begriff „Geisterseherei“ eine abschätzige Bedeutung gaben.³⁵ Der berühmte schwedische Seher antwortete nicht auf Lavaters Anfrage. Er suchte weiter und bekam es zunächst mit Personen aus bäuerlichem Umfeld und von regionaler Bekanntheit zu tun, weil in diesem sozialen Stratum in der Schweiz und ihren Nachbarländern offenbar eine Kultur von „Wunderheilern“ und „Propheten“ existierte, mit der relativ leicht in Kontakt zu kommen war.

33 Vgl. Weigelt, Horst, J.K. Lavater, Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 1991, 15f.

34 Man sollte diese Episode nicht zum Maß von Lavaters Denken über die Wunderkraft des Glaubens machen. Eine vergleichbare Verstiegenheit, die wohl ein Zeichen seiner damaligen Verzweiflung war, ist aus seinem späteren Leben nicht mehr bekannt, abgesehen vielleicht von dem Glauben, dass der Apostel Johannes noch auf Erden lebt, dem er in seinen letzten Lebensjahren anhing.

35 Zu Kant und Swedenborg siehe Stengel, Friedemann, Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2011, 636–665; und ders. (Hg.), Kant und Swedenborg, Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, Tübingen 2008. Vgl. zur Bedeutung des Spiritismus in der Kultur der Spätaufklärung Sawicki, Diethard, Die Gespenster und ihr Ancien régime: Geisterglauben als ‚Nachtseite‘ der Spätaufklärung, in: M. Neugebauer-Wölk (Hg.), Aufklärung und Esoterik, Hamburg 1999, 364–396, hier 370: „In allen maßgebenden Wissensbeständen des späten 18. Jahrhunderts war der Gedanke verankert, es gäbe körperlose, intelligente Wesen, die auf Materie wirken und sinnlich wahrnehmbar erscheinen können“. Dazu auch Conrad, Anne, Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung, Hamburg 2008, 92–103. Lavater hatte erste Kenntnisse betreffs Swedenborg 1763 während seines Aufenthalts bei Spalding in Barth bekommen, wo man sich gelegentlich auch über Geistererscheinungen unterhielt. Vgl. Lavater, Reisetagebücher, Teil I, 437 und 203f. Siehe auch Wegener, Franz, Lavater in Barth, Gladbeck 2014, 76–78. Vgl. dazu die aus dem Nachlass herausgegebenen Briefe Lavater, Johann Caspar, Briefe über den Zustand der Seele nach dem Tode; die Einwirkung der abgeschiedenen Geister auf die noch Sterblichen; und das Wiedersehen derer, die wir liebten, in: G. Gefner (Hg.), Johann Kaspar Lavaters nachgelassene Schriften, Bd. 2: Religiöse Briefe und Aufsätze, Zürich 1801, 287–337.

Katharina Rinderknecht

Am Sterbebett seines Freundes hatte er die verarmte Bauernwitwe Katharina Rinderknecht (1726–1800) kennengelernt, die unweit von Hess wohnte und die ihm von seinem Freund und anderen als sehr religiöse Person beschrieben worden war, der Gebetserhörungen zuteilgeworden seien.³⁶ Lavater unterstützte die Gesundheitsbeterin in der Folge finanziell und hatte einige Gespräche mit ihr, in denen sie ihn durch ihren Glauben, ihr Wissen und ihre moralischen Prinzipien beeindruckte. Trotzdem blieb er ihr gegenüber skeptisch und schätzte sie nach eigener, freilich im Rückblick getroffener Aussage von Anfang an insgeheim als Schwindlerin ein. Als ein junger, Lavater bekannter Predigtamtskandidat, mit dem sie, wie sich später herausstellte, ein Liebesverhältnis hatte, behauptete, Rinderknecht und er selbst hätten Offenbarungen empfangen und könnten Wunder wirken, und sich daraufhin Anhänger um sie sammelten, begann er vor ihnen zu warnen. Nach dem Öffentlichwerden ihrer Liaison 1773 distanzierte er sich entschieden von den beiden, hielt aber daran fest, dass Rinderknecht durch ihren Glauben und ihr Gebet „psychologische und physische Wunder“ gewirkt hätte.³⁷

Elisabeth Tüscher

Im Spätsommer oder Herbst 1769 begann Lavater die Fähigkeiten der Hellseherin Elisabeth Tüscher zu untersuchen.³⁸ Tüscher, von deren Lebensumständen man in den überlieferten Unterlagen nicht viel erfährt, die aber offenbar aus einfachen Verhältnissen stammte, praktizierte eine Form der Hydromantie, des seit der Antike bekannten Wahrsagens mit Hilfe von Wasser. Angeblich löste bei ihr das Schauen in ein mit Wasser gefülltes Glas hellseherische Visionen von abwesenden Menschen und Ereignissen aus.³⁹ Lavater ging diesmal viel überlegter als im Fall Rinderknechts an die Sache heran. Er bat Charles Bonnet um Rat in Bezug auf die anzuwendende Untersuchungsmethode. Bonnet stieg nach anfänglichen Vorbehalten darauf ein und entwarf das wahrscheinlich erste empirisch-experimentelle Forschungsdesign zur Überprüfung des Vorliegens einer anomalen Fähigkeit.⁴⁰

36 Die Episode mit Rinderknecht wird ausführlich referiert bei Geßner, Georg, Johann Kaspar Lavaters Lebensbeschreibung von seinem Tochtermann, Zweyter Band, Winterthur 1802, 55–74.

37 Weigelt, J.K. Lavater, 19.

38 In einem verschollenen Brief an Bonnet vom 15.10. bezog sich Lavater bereits auf den Fall Tüscher und bat ihn wahrscheinlich um Ausarbeitung eines Fragenkatalogs zur Überprüfung der Fähigkeiten der Wahrsagerin. Vgl. Luginbühl-Weber, Gisela, Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Bennelle. Briefe 1768–1790, Bern 1997, 387f.

39 Dazu Weigelt, J.K. Lavater, 19.

40 Vgl. Luginbühl-Weber (Hg.), Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Bennelle, 387f. Ergänzendes bezüglich Bonnets Beitrag zum Fall Tüscher liefert die Arbeit von Baptiste Baumann im vorliegenden Band.

Es ging darum, zu testen, ob Tüscher wirklich in der Lage sei, zu erkennen, was an entfernten, ihrer Sinneswahrnehmung unzugänglichen Orten geschieht. Bonnet erklärte sich bereit, seinen Tagesablauf zwei Tage lang genau zu protokollieren. Tüscher wurde während dieser Zeit oftmals gefragt, was Bonnet gerade mache. Parallel dazu wurde sie auch um Auskünfte zu anderen Personen gebeten. Der Vergleich ihrer Aussagen mit dem Protokoll Bonnets ergab keinerlei Übereinstimmungen.

Bonnet wollte aber nicht gleich die Flinte ins Korn werfen. Er sprach Mängel der bisher angewandten Methode an und plädierte für eine verbesserte Vorgangsweise, die mehr Rücksicht auf die Versuchsperson nehmen, einen optimierten und vereinheitlichten Fragenkatalog verwenden, sowie genauere Interviewprotokolle generieren sollte:

Die Wasserleserin sei nur über jeweils eine Person pro Tag zu befragen, und zwar sukzessiv, mit jeweils einer Stunde Intervall, damit ihre Hirnfasern dazwischen ausruhen könnten. Uhrzeit und Fragen sollten schriftlich protokolliert werden. Von Fangfragen sei abzusehen, ebenso von Fragen unterschiedlichen Inhalts.⁴¹

Es geht aus den verfügbaren Quellen nicht hervor, ob und wenn ja, inwieweit Lavater auf diese Vorschläge einging. Jedenfalls fanden weitere Experimente statt. In seinem Resümee zum Fall Tüscher, das er in einem Brief an Bonnet vom 31. Januar 1771 formuliert, unterstreicht der Zürcher Gelehrte, dass das Forschungsprojekt seiner Meinung nach zu keinem eindeutigen Ergebnis führte. Er weist außerdem auf ein grundsätzliches Problem hin, das in der Anomalistik immer wieder diskutiert werden wird, dass sich nämlich anomale Fähigkeiten, falls es sie denn gibt, nicht einfach unter wiederholbaren experimentellen Bedingungen demonstrieren oder widerlegen lassen, weil die vermeintlichen „Besitzer“ dieser Fähigkeiten nicht über sie verfügen können wie über andere Kräfte:

Ich muß also die Sache in ihrer völligen Unentschiedenheit lassen. So viel ist nur gewiß, daß Sie (welches Sie zwar immer sagte,) die Kunst, *abwesende Dinge, wie gegenwärtig zusehen*, nicht in *ihrer Gewalt* hat, und ich füge hinzu – nur zu einem grade der Gewißheit, wie 1 zu 24 besitzt. Ich kann nicht begreifen, wie Sie einige Fragen von mir mit einer so erstaunungswürdigen Genauigkeit beantwortet hat.⁴²

Monate später, in einem Brief vom 1. November 1771, fragte Bonnet Lavater noch einmal nach der Wahrsagerin und machte unmissverständlich klar, dass die Experimente aus seiner Sicht bewiesen hätten, dass ihre Fähigkeiten auf Täuschung beruhen. Er drängt ihn außerdem indirekt dazu, die negativen Ergebnisse ihrer

41 Ebd., 387.

42 Brief Nr. 45 in: Ebd., 106 [Hervorh. i. O.].

Experimente, um der Aufklärung der Öffentlichkeit willen zu publizieren.⁴³ Lavater hat darauf nicht mehr geantwortet und ihr Briefwechsel über dieses Thema war beendet. Von da an erlahmte ihr Austausch generell auf Jahre hinaus, was wohl nicht nur, aber auch auf Differenzen in Bezug auf die Untersuchung des Falles Tüscher zurückzuführen ist.

Lavater führte bei seinen späteren anomalistischen Erkundungen keine planvollen Experimente, wie sie Bonnet vorschlug, mehr durch. Er hat sich vielmehr durch teilnehmende Beobachtung, persönliche Notizen, Gespräche und Berichte aus dritter Hand ein Bild von den betreffenden Personen und ihren Kräften gemacht und sie interpretiert.⁴⁴

Diese Vorgangsweise, die der damaligen Erfahrungsseelenkunde entsprach, bei der Experimente nur am Rande eine Rolle spielten, lag ihm offenbar mehr als an den Naturwissenschaften orientierte Versuche, für die ihm im Übrigen auch die Ausbildung fehlte. Außerdem kannte er ja nun das seiner Meinung nach bei Tüscher zu Tage getretene Problem, dass anomale Kräfte unter experimentellen Bedingungen nicht beliebig reproduzierbar sind. In Gestalt des Mesmerismus lernte er später eine Methode kennen, von der er glaubte, dass mit ihr genau dies doch möglich sein würde und trat dann wieder für methodisches Experimentieren ein.

Wenn er einen Fall für interessant genug hielt, wandte er sich in der Regel immer an andere Wissenschaftler mit der Bitte, die Sache mit den ihnen zu Gebote stehenden Verfahren zu überprüfen. Er fand allerdings niemand mehr, der bereit gewesen wäre, sich so intensiv einzubringen wie Bonnet im Fall Tüscher. Die gebildete Öffentlichkeit war durch die Polemiken gegen Lavater zunehmend von der Ablehnung solcher Untersuchungen geprägt und anscheinend wollte sich niemand die Finger verbrennen und als sein Komplize oder seine Komplizin gebrandmarkt werden.

43 Siehe Brief Nr. 52 in: Ebd., 121: „Vous ne nous avis plus parlé la Pythonesse de Bienne. Est-ce donc que vous-vous soyés enfin convaincu de la supercherie? Il m'a toujours paru qu'il étoit important d'éclairer le Public sur de tels Faits“ („Sie berichten uns nichts mehr von der Pythia aus Biel. Sind sie endlich von der Täuschung überzeugt? Es erschien mir immer wichtig, die Öffentlichkeit über solche Tatsachen aufzuklären“).

44 In Lavater, Ueber Gablidon, 95; nennt er folgende Quellen, auf denen seine Auffassungen über Geisterseherei basieren: „meine Tagebücher, Correspondenzen, Collectanea, [...] häufiger ungesuchter Umgang mit Leuthen aller Art, Geistersehern und Freunden solcher“. In Bezug auf andere Anomalien dürfte die Datenbasis seiner Überlegungen ähnlich gelagert gewesen sein. Der gesuchte Umgang im Sinn von verabredeten Gesprächen und die teilnehmende Beobachtung werden an dieser Stelle nicht erwähnt, weil Lavater diese Vorgangsweisen zum damaligen Zeitpunkt in Bezug auf die Geisterseherei noch nicht herangezogen hatte. Zu ergänzen wäre außerdem die quasi autoethnographische Dokumentation eigener Erfahrungen wie sie Lavater in Gestalt des unveröffentlichten Manuskripts mit dem Titel *Meine Gebetserhörungen* aus dem Jahr 1769 anfertigte.

Johann Joseph Gaßner

Als Lavater im Sommer 1774 erstmals von dem katholischen Exorzisten Johann Joseph Gaßner (1727–1779) hörte, stieg der einfache Dorfgeistliche aus Vorarlberg gerade innerhalb weniger Monate zum gefragtesten Heiler seiner Zeit auf. Zigtausende strömten vom Herbst 1774 bis zum Sommer 1775 aus ganz Deutschland und umliegenden europäischen Ländern nach Ellwangen im heutigen Baden-Württemberg, um an seinen Heilungsevents im fürstprobstlichen Schloss und in einer Stadtwohnung teilzunehmen, sei es als Kranke oder Kranker, Begleitung von solchen, oder als Schaulustige.⁴⁵ Auch eine kleine Schrift Gaßners erschien 1774.⁴⁶ Sie wurde in den kommenden vier Jahren zwölfmal aufgelegt. Mit dem großen öffentlichen Interesse ging eine der heftigsten intellektuellen Debatten der Zeit einher. Es erschienen etwa 150 Streitschriften für bzw. gegen Gaßner. Die Diskussion wurde besonders deshalb so intensiv geführt, weil er unvorsichtiger Weise in seiner Schrift Verhexungen für möglich erklärte und weil die Macht, die er dem Teufel zuschrieb, viele an die Zeit der Hexenprozesse erinnerte, die niemand mehr zurückhaben wollte. Der Glaube an Hexen spielte bei seiner unkonventionellen Art der Dämonenbannung allerdings in der Praxis kaum eine Rolle. Er behandelte nur in Einzelfällen als besessen oder verhext diagnostizierte Patienten.

Gaßner war ein unorthodoxer Exorzist. Schon dass seine Vertreibung von Krankheiten hervorruhenden Dämonen öffentlich stattfand, und viele Menschen dabei zusahen, war nach den Regeln der katholischen Kirche nicht vorgesehen. Seine Heiltätigkeit konzentrierte sich auf die Fälle, in denen nach seiner Meinung der Teufel und seine Dämonen geläufige, medizinisch bekannte Krankheitsbilder nachahmten, um ihre Opfer dadurch in Versuchung zu führen, wie es in der Bibel von den Krankheiten Hiobs erzählt wird. Für Gaßner waren viele Erkrankungen solcher Art. Der Gedanke, dass das Umsessensein (*circumsessio*) von Dämonen, abgesehen von bösen Einflüsterungen, die einen schädlichen moralischen Einfluss ausüben können, in der Lage sei, einen physischen Schaden anzurichten, wurde damals in der katholischen Dämonologie weitgehend abgelehnt. Das *Rituale Romanum* von 1614, das exorzistische Rituale und ihren Anwendungsbereich festlegte, sah solche dämonischen Attacken und deren Abwehr nicht vor, weil es ganz auf Besessenheit (*obsessio*) zugeschnitten war. Doch gab es nach ihm die Möglichkeit der *praecepta in nomine Jesu* („Ermahnungen im Namen Jesu“), unter die man Gaßners Vorgehen, wenn man ein Auge zudrückte, einordnen konnte.⁴⁷

45 Zur Größe des Besucherstroms siehe Midlefort, Eric, *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of the Eighteenth-Century Germany*, New Haven/London 2005, 52f.

46 Gaßner, Johann Joseph, *Nützlicher Unterricht wider den Teufel zu streiten*, Kempten 1774.

47 Siehe zu Gaßners Exorzismus Meißner, Beate, *Urformen der Psychotherapie. Die Methode des Exorzisten Johann Joseph Gaßner (1727–1779)*, Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Jahrgang 27, Nr. 1–4 (1985), 181–208. Den Streit um den Exorzisten behandeln Midlefort, *Exorcism and Enlightenment*. Sowie Baier, Karl, *Mesmer contra Gaßner. Eine Debatte*

Um festzustellen, ob die vorliegende Krankheit auf dämonischen Ursprung oder andere Ursachen zurückzuführen war, führte Gaßner zuerst einen Probeexorzismus durch. Dieser war in der katholischen Fachliteratur und exorzistischen Praxis bekannt. Man war jedoch von ihm abgekommen, weil man die ohnehin Leidenden nicht zusätzlich damit belasten wollte. Gaßners Formeln dazu lauteten: „Wenn sich an dieser Krankheit etwas Unnatürliches befinden sollte, so befehle ich im Namen Jesu, dass es sich sogleich zeigen solle!“ bzw. „Teufel ich befehle dir im Namen Jesu alle Übel, die du an dieser Person verursacht hast, wieder hervorzu-bringen!“ Traten daraufhin keine Krankheitserscheinungen auf, wurde der Patient entlassen. Manifestierten sich jedoch Symptome, wurden sie zunächst durch die Bannung des Dämons wieder beseitigt.

Daraufhin folgte der zweite Behandlungsschritt: der Unterweisungsexorzismus, der aus Selbsthilfeanleitungen bestand. Die Symptome wurden von Gaßner wiederholt heraufbeschworen, um die Patienten darin zu trainieren, die Gegenbefehle („Weiche Satan!“ etc.) selbst zu formulieren und die Krankheit in Eigenregie loszuwerden. Die Möglichkeit des Selbstexorzismus wurde in der damals verfügbaren Fachliteratur gelegentlich angesprochen, aber erst von Gaßner ins Zentrum gerückt und popularisiert. Gaßners Unterweisungsexorzismus war eine Innovation.

Um diese Feinheiten seiner Heilmethode kümmerten sich die Kombattanten des spätaufklärerischen Streits freilich nicht. Hier wurden lieber alte Grabenkämpfe aufgewärmt. Die konfessionelle Spaltung Deutschlands in protestantisches und katholisches Christentum war dabei nicht ausschlaggebend. Der Kritik vor allem aufklärerischer Theologen protestantischer wie katholischer Provenienz standen Befürworter Gaßners gegenüber, die ebenfalls aus beiden Konfessionen stammten.

Ende August 1774 übermittelte ihm ein befreundeter Mediziner das Schreiben eines Konstanzer Arztes, das vom Wirken Gaßners berichtet. Lavater wurde darauf hin zum prominentesten protestantischen Parteigänger Gaßners. Er begann einen Briefwechsel mit dem katholischen Pfarrer, informierte sich anhand gedruckter Quellen über seine Heilungspraxis und wandte sich an mehrere Ärzte mit der Bitte, sie aus medizinischer Sicht zu analysieren.

Gaßners Exorzismen entsprachen besser als die bisher von ihm untersuchten Fälle von Anomalität und auf wesentlich spektakulärere Weise seinen religiösen Ansichten. Er war fasziniert und zunächst überzeugt, es mit einem vom heiligen Geist begnadeten Mann zu tun zu haben, der die in den Evangelien verheißene Wunderkraft des Glaubens zu dem von ihm erhofften neuen Leben erwachen ließ.

Die Hexenproblematik war für Lavater kein Thema. Er verstand Gaßner als Beispiel eines frommen Menschen, der im Namen Jesu Christi Dämonen vertreibt und damit auf wunderbare Weise heilt. Schon seit einigen Jahren auf der Suche nach Zeugnissen für das direkte Eingreifen Gottes und Jesu Christi in irdische

des 18. Jahrhunderts und ihre Interpretationen in: M. Sziade/H. Zander (Hg.), *Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800*, Oldenbourg 2015, 47–85.

Belange, die an die apostolische Zeit anschließen, hoffte er nun endlich fündig geworden zu sein. Gleichzeitig, und das macht ihn auch in diesem Fall zu einem Vorläufer empirischer Anomalistik, trat er für eine vor Ort stattfindende wissenschaftliche Untersuchung von Gaßners Wirken ein.

Am 26. März 1775 wandte er sich mit diesem Anliegen brieflich an den Halenser Theologen Johann Salomo Semler (1725–1791), einen der führenden Vertreter der durch die Aufklärung geprägten, damals so genannten Neologie und ihres Ansatzes einer historisch-kritischen Exegese. Semler hatte schon 1759 auf die Publikation eines aus evangelischem Kontext berichteten Besessenheitsfalles mit einer Gegenschrift reagiert, die eine als „Teufelsstreit“ bekannt gewordene Debatte in der evangelischen Theologie auslöste. Auch später befasste er sich weiter mit dieser Thematik.⁴⁸ Semler stand bekanntermaßen der Annahme von Besessenheit und dämonischen Einflüssen sehr kritisch gegenüber. Lavater outete sich ihm gegenüber nichtsdestotrotz ohne Umschweife als Fürsprecher Gaßners: „Ich gestehe aufrichtig, daß ich für meine Person Gründe genug zu haben, glaube, Gaßnern für aufrichtig, und seine Wunder Krafft für ächt zu halten.“⁴⁹ Er forderte Semler auf, nach Ellwangen zu reisen, oder einen Dritten an seiner statt dorthin zu schicken, um die Krankenheilungen zu untersuchen. Außerdem erklärte er sich bereit, die Reisekosten für diese Vertrauensperson zu übernehmen, falls bei der Untersuchung Unwahrheiten und Betrug aufgedeckt werden könnten. Er selber wolle, falls Gott ihn nicht hindere, ebenfalls „hingehen, zuschauen und zugreifen“.⁵⁰ Den Vorwurf der Leichtgläubigkeit von Semlers Seite vorwegnehmend, verteidigte er sich, indem er darauf verwies, dass sein Urteil auf der Sammlung von möglichst zahlreichen Augenzeugenberichten zu Gaßners Wirken beruht.

Und dann was kann ich mehr thun, nebst vieler Erkundigungen, die ich täglich einziehe, diese Untersuchung in die Hand eines Mannes zu stellen – der in dieser Sache so verschieden von mir denkt, als man immer denken kann? der Weltkundig ein Antagonist der Dämonologie und der Besetzung [Besessenheit] ist?⁵¹

48 Siehe Geffarth, Renko, *Von Geistern und Begeisterten. Semler und die ‚Dämonen‘*, in: M. Neugebauer-Wölk (Hg. unter Mitarbeit von A. Rudolph), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen 2008, 115–131; und Fleischer, Dirk, *Aufklärung als kulturelle Kraft: Zum Teufelsstreit der Spätaufklärung*, in: D. Fleischer (Hg.), *Teufelsstreit in der Spätaufklärung. Ein Quellenband*, Nordhausen 2013, IX–XLVI.

49 Semler, Johann Salomo (Hg.), *Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerschen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen, mit eigenen vielen Anmerkungen* herausgegeben von Johann Salomo Semler, Erstes Stück, Frankfurt/Leipzig 1775, 3.

50 Semler, *Sammlungen*, 4. Das „zugreifen“ ist meiner Meinung nach nicht wörtlich zu verstehen, sondern als eine Anspielung auf Joh 20,19–31 zu lesen. Lavater schreibt sich selbst und Semler die Rolle des ungläubigen Thomas zu. In diesem Sinn fährt er in dem zitierten Brief an Semler fort: „Wolte Gott, daß ich an Ihrer Seite schauen und greifen könnte! – und dann niederfallen mit Ihnen und anbeten, den Anbetungswürdigen, der den Weisen unserer Zeit Aergerniß und Thorheit ist.“ (Ebd.)

51 Semler, *Sammlungen*, 5.

Genauer gesagt, wollte er Semler dazu bringen, durch einen Besuch bei Gaßner herauszufinden, ob dieser im Namen Jesu Christi unheilbare Krankheiten heile und wenn ja, ob die jeweilige Krankheit früher ununterbrochen (notorisch) aufgetreten war und ob sie nun auf Dauer geheilt worden war. Er wünschte sich von ihm, dass er, wenn möglich, Dr. Nösselt mitnehme und die Fragen in Zusammenarbeit mit ihm beantworte.⁵² Hoffte Lavater, dass der empirische Nachweis von Heilerfolgen Semler und Nösselt dazu bringen könnte, ihre theologische Position zu revidieren? Offenbar war für ihn die Effektivität der Exorzismen in Bezug auf als unheilbar angesehene Krankheiten gleichbedeutend mit der Bestätigung der religiös-theologischen Deutung, die ihnen von Gaßner und seinen Anhängern unter den Theologen gegeben wurde. Dass dies ein Kurzschluss war, sollte sich bald herausstellen.

Semler nahm, wie zu erwarten war, keine Kutsche nach Ellwangen und schickte auch keinen Vertreter in die dämonenträchtige katholische Wildnis Süddeutschlands. Außerdem war Nösselt gerade, wie Semler Lavater in seinem Antwortschreiben vom 12. April mitteilt, nicht verfügbar, weil verreist.⁵³

Semlers Antwort hat zwei Stoßrichtungen gegen Lavaters Ansinnen. Er gesteht erst einmal zu, dass vermutlich viele fromme Christen mit gutem Gewissen Gaßners Exorzismen als tatsächliche Wunderheilungen auffassen. Auch von Gaßner könne man annehmen, dass er aufrichtig zu Werk gehe und seine Intention Teufel auszutreiben, ernst gemeint ist. Ebenso kann es sein, dass er wirklich Kranke heilt.⁵⁴ Damit, und das ist sein erster Einwand, stünde aber noch nicht fest, dass Gaßners Heilungen tatsächlich durch die Vertreibung von Dämonen verursacht wurden. Um den Einfluss von Vorwissen auszuschließen, solle man Gaßner einen Kranken, der vorher nicht von ihm gesprochen hat und der noch nichts von ihm gehört hat, im Schlaf exorzieren lassen und schauen, was dann geschieht.⁵⁵ Zweitens weist er die Forschungsfragen, die Lavater von ihm in Ellwangen geklärt haben wollte, zurück, weil sie vor Ort und auch generell nicht zuverlässig beantwortbar seien. Wie sollte man denn etwa feststellen, ob eine spezifische Erkrankung wirklich unheilbar war, bevor Gaßner sie behandelte, so dass die Annahme eines übernatürlichen Wunders gerechtfertigt wäre?⁵⁶

Lavaters Replik auf diesen Brief ging am 19. Mai zur Post. Er teilt Semler darin mit, dass er in der Zwischenzeit Gelegenheit hatte, eine größere Zahl von Schriften über den Exorzisten zu lesen, die ja gerade boomten.⁵⁷ Aufgrund dieser Lektüre revidiert er seinen anfänglichen Enthusiasmus. So meint er nun, dass Gaßner nicht

52 Ebd., 7. Bei Dr. Nösselt handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den der Neologie zugehörigen Aufklärungstheologen und neutestamentlichen Exegeten Johann August Nösselt (1734–1804), der wie Semler an der Universität Halle wirkte.

53 Vgl. ebd., 82.

54 Vgl. ebd., 84f.

55 Vgl. ebd., 85.

56 Vgl. ebd., 85f.

57 Ebd., 128.

alle Exorzismen gelingen und die meisten seiner erfolgreich therapierten Patienten wieder rückfällig werden würden. Gaßner selbst beanspruche, so Lavater nun, nicht ein Wundertäter, Apostel oder Heiliger zu sein, obwohl er viele unerklärliche Wirkungen hervorbringe und nach wie vor Tausende exorziere.⁵⁸ Er würde alles im Namen Jesu tun; Anzeichen dafür, dass er statt seines Glaubens Magnetismus einsetzen würde (eine damals in der Gaßner-kritischen Literatur aufkommende Hypothese) hätte er bisher nicht berichtet bekommen. Wäre das der Fall, so müsste er als Betrüger gelten. Der Exorzist würde zwar alle Krankheiten, die er behandelt, auf den Teufel als Ursache zurückführen; das sei aber keine ausgemachte Sache. Überhaupt wären seine Theorien abgeschmackt. Sie sollten aber nicht mit den Tatsachen vermischt werden.⁵⁹ „Mir ist's um Hülfe für Hülfbedürftige zu thun. Mir ist's um Kraft zur Liebe, zum Gutesthun – in dieser Absicht ist mir Gaßners Sache wichtig.“⁶⁰ Selbst im Fall, dass die Vermutungen Recht behalten würden, die Magnetismus als die eigentliche Wirkkraft bei Gaßners Heilungen unterstellen, wäre es wichtig zu wissen, dass es so ein Heilmittel in der Natur gibt. Noch vorranglicher wäre es freilich, zu eruieren, ob seine Heilungen im Namen Jesu geschähen, da die Anrufung Jesu für die an ihn Glaubenden zu jeder Zeit möglich sei. Hier deutet sich bereits eine später in Lavaters Mesmerismus-Rezeption stärker zum Vorschein kommende Verschiebung des Wunderdiskurses an, die den Schwerpunkt von der leidigen Übernatürlichkeit des Wunders auf das geschenkhafte Ereignis des Guten und Heilenden verlagert. Dazu später mehr.

Man solle, so Lavater weiter, von Gaßner nicht die Simplizität der Apostel erwarten. Doch wäre anzuwenden, was man eine Maxime seiner Anomalistik nennen könnte: „Lasst uns aber auch sehen, ob in diesem schwachen Gefäße nicht dennoch etwas von der Kraft Gottes seyn möge. Laßt uns nicht a priori dagegen kämpfen. Untersuchen lasst uns, ob's sey.“⁶¹ Dann würde möglicherweise Betrug oder das Spiel der Einbildungskraft (oder Magnetismus, was Lavater an dieser Stelle nicht mehr erwähnt), vielleicht aber auch die Kraft des Glaubens zum Vorschein kommen. Wie ein Wirken Gottes bzw. der diesem vorausgehende Glauben an Gott empirisch verifiziert oder falsifiziert werden könnte, lässt der Brief offen.

Semler antwortete, wie gesagt, auf Lavaters Ansuchen nicht, wie dieser es sich gewünscht hatte, mit Feldforschung zu Gaßners Exorzismen, für die er im Übrigen keine Kompetenzen mitbrachte und wofür ihm von Lavater keine überzeugenden Fragestellungen vorgeschlagen worden waren. Seine Reaktion bestand in der Herausgabe einer zweibändigen Schrift, in der er die an ihn gerichteten Briefe Lavaters, seine Antworten darauf sowie eine Anzeige ihres Briefwechsels in den Hallischen gelehrten Zeitungen vom 13. April 1775 veröffentlichte. Außerdem enthält diese Publikation weitschweifige Kommentare, Zusätze und Erläuterungen

58 Ebd.

59 Vgl. ebd., 130.

60 Ebd., 132.

61 Ebd., 134.

aus der Feder Semlers und eine Reihe von kritischen Beiträgen anderer Autoren, die nicht nur Gaßner behandeln, sondern auch die Geisterbeschwörungen Johann Georg Schröpfers (oft auch Schrepfer geschrieben, 1730/38–1774).

Schröpfer war ein in Leipzig ansässiger Kaffeehausbesitzer, Zauberkünstler und Geisterbeschwörer, der sich im Milieu der Hochgrad-Freimaurerei sowie der Gold- und Rosenkreuzer umtat und als Hochstapler für Skandale sorgte.⁶² Er gehörte zu den berühmt-berüchtigten „Scharlatanen“ der Spätaufklärung, deren bekanntester Vertreter der gleich noch zu behandelnde Cagliostro war. Die religions- und kulturgeschichtliche Bedeutung der so klassifizierten Akteure wurde bis weit ins 20. Jahrhundert durch abqualifizierende Kategorien, die meist aus der Rhetorik der Spätaufklärung stammten, herabgespielt. Erst in jüngster Zeit begann man darüber nachzudenken, welche innovativen Impulse von ihnen in den religiösen Auseinandersetzungen der Zeit und zur Verbreitung neuer Formen von Religiosität ausgingen.⁶³ Lavater und Gaßner mit dem im protestantischen Deutschland im Vergleich mit letzterem bekannteren Schröpfer zusammenzustellen, war ein Schachzug Semlers, mit dem er die beiden desavouierte und im Übrigen der aufklärerischen Optik bezüglich des katholischen Exorzisten und seines reformierten Sympathisanten entsprach.

In der Vorrede zum ersten Teil seiner Sammlung und in seinen Briefen an Lavater wiederholt Semler seine schon früher entwickelte Position, es sei unchristlicher Aberglaube den Teufel zum „Mitherrn und Mitregenten der sichtbaren Welt“ zu machen. Er leugnet die Existenz des Teufels und seinen möglichen schlechten Einfluss auf die Moral nicht, wohl aber die Meinung, er hätte „leibliche Macht“, wie etwa die Kraft Krankheiten und Besessenheit zu bewirken. Dies sei ein Aberglaube, von dem Jesus Christus die Christenheit ein für alle Mal erlöst habe.⁶⁴ Die Bibel würde von diesbezüglichen Meinungen der Heiden und Juden zwar erzählen, sie aber nicht als göttliche Lehre bestätigen. Es handle sich um Geschichten für ein nichtchristliches Publikum zur Veranschaulichung der Macht Gottes und der Bedeutung Jesu Christi. Der heidnische und jüdische Aberglaube, der sich darin widerspiegele, sei der eigenen Prüfung und Beurteilung zu unterziehen und nach christlichem Verständnis zurückzuweisen.⁶⁵

62 Ebd., Zweites Stück, Halle 1776.

63 Vgl. dazu Hannemann, Tilman, Scharlatane der Aufklärung. Christoph Kaufmann und Alessandro Cagliostro, ZRGG 66, 2 (2014), 163–185. Mir scheint, dass die „Scharlatane“ Pioniere in der Erschließung eines sich in der Spätaufklärung öffnenden alternativreligiösen Feldes jenseits der etablierten kirchlichen Organisationen waren; ein Feld individualisierter Religion, das z. T. bereits auf marktformigen Tauschbeziehungen beruht und wo ethische Richtlinien für die Selbstinzenierung der jeweiligen Player zunächst nicht sehr wichtig waren, was sie natürlich angreifbar machte, wenn sie über die Stränge schlugen. Zu den historischen Ursprüngen des spätaufklärerischen Scharlatan-Diskurses im frühen 18. Jahrhundert siehe Asmussen, Tina/Rößler, Hole (Hg.), Scharlatan! Eine Figur der Relegation in der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur, (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 17), Frankfurt a. M. 2013.

64 Semler, Samlungen, Erstes Stück, Vorrede, a 4f, b 2.

65 Ebd., Erstes Stück.

Lavater selbst hatte schon im Mai 1775 keine Lust mehr, möglichst schnell ein Treffen mit Gaßner zu arrangieren. In seinem zweiten Brief an Semler führt er dafür mehrere Gründe auf: Warnungen von Freunden vor einem Besuch, das Studium ernstzunehmender Schriften gegen den Exorzisten und die ihn persönlich verletzende satirische Kritik an seiner Person, seiner Beziehung zu Mirakulanten und seiner Idee eines Fortlebens neuteamentlicher Wundergaben durch Johann Jacob Hottinger.⁶⁶ Er wollte es, in Bezug auf Gaßner vorsichtig geworden, vermeiden durch ein Treffen mit dem Exorzisten weiter Öl ins Feuer zu gießen, und wartete ruhigere Zeiten ab. Lange hatte er nicht auszuhalten, denn schon bald verschwand der Exorzist wieder aus dem Rampenlicht der spätaufklärerischen Debattiergesellschaft.

Gaßners politische und kirchliche Gegner hatten, um ihn loszuwerden, nach einer hinlänglich erfolgreichen Therapieform gesucht, die der seinen ähnlich war, aber ohne dämonologischen Erklärungsrahmen auskam. Die vielen Heilungen Gaßners sollten durch „natürliche“ Ursachen erklärt werden. Schließlich war man auf die Magnetkur des in Wien praktizierenden Arztes Franz Anton Mesmer (1734–1815) gekommen, der im November 1775 mit der Demonstration seines animalischen Magnetismus vor den Mitgliedern der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München und mittels eines daran anschließenden Gutachtens die Mitglieder der Akademie überzeugen konnte, dass er mit der Kraft des animalischen Magnetismus dieselben Effekte erzielen konnte wie Gaßner, ohne auf das Wirken von Dämonen oder Jesus Christus zurückgreifen zu müssen. Damit war das Ende der Laufbahn Gaßners als Star-Exorzist gekommen.

Lavater misstraute Mesmer und seiner Reduktion von Gaßners Exorzismus auf die natürliche Kraft des animalischen Magnetismus. Im Januar 1776 schrieb er in einem Brief an seinen Freund Eberhard Gaupp: „Mesmer steht dreihundert Schritt hinter Gaßner. Lassen Sie sich durch diesen Windbeutel nicht irre machen.“⁶⁷ Seine Vorbehalte gegen Mesmer als Person werden sich erst im Jahr 1787 legen, als er dem berühmt-berüchtigten Arzt persönlich begegnete. Die durch Puysegur weiterentwickelte Form des Mesmerismus spielte in seinem Leben schon vorher eine wichtige Rolle, worauf unten näher eingegangen wird.

Im Juni 1778 kam es dann auf Anraten von Lavaters damaligem Freund Christoph Kaufmann (1753–1795), der den Exorzisten aufgesucht und einen guten Eindruck von ihm mitgebracht hatte, doch noch zu einem Treffen mit Gaßner im Rahmen von Lavaters Reise nach Bayern.⁶⁸ Den Besuch anbahnend schickte

66 Hottinger, Johann Jacob, Sendschreiben an den Verfasser der Nachricht von den Zürcherischen Gelehrten, worinn Nachrichten von Lavater enthalten sind, Berlin/Leipzig 1775.

67 Milt, Bernhard, Franz Anton Mesmer und seine Beziehungen zur Schweiz. Magie und Heilkunde zu Lavaters Zeit, Zürich 1953, 53.

68 Siehe dazu die Aufzeichnungen Lavaters in Lavater, Johann Kaspar, Reisetagebuch nach Süddeutschland 1778, in: Ders., Reisetagebücher, Teil II: Reisetagebuch nach Süddeutschland 1778. Reisetagebuch in die Westschweiz 1785. Brieftagebuch von der Reise nach Kopenhagen 1793, hg. v. Horst Weigelt, Göttingen 1997, 1–28.

ihm Lavater schon im Vorjahr einen Brief.⁶⁹ Er pries darin Gaßner selig, weil er von Gott in die Stille zurückgeführt worden sei. Selber „des Geräusches herzlich müde“, wünschte er sich ein Gespräch, von dem die Öffentlichkeit nichts erfahren sollte.⁷⁰ Außerdem teilte er etwas von den persönlichen Motiven mit, die ihn bewegten, die Begegnung mit dem Exorzisten zu suchen.

Meine Seele dürstet nach einem lebendigen Zeugen des lebenden Jesus. Ich bedarf nichts weniger als einem unmittelbar verbundenen Jesus. Mit Wort und Schall kann ich mich nicht mehr begnügen. Mein thun und lassen, predigen und schreiben ist mir unerträglich. [...] Mir ist erst um Erfahrung, um Gewißheit zu thun. Ich hoffe sie von ihrer Seite zu finden.⁷¹

Gaßners Exorzismen waren damals schon von weltlicher (Kaiser Joseph II.) und geistlicher Macht (Papst Pius VI.) für das gesamte Heilige Römische Reich Deutscher Nation und im Bereich der katholischen Kirche verboten worden. Er war nach Pondorf an der Donau versetzt worden, wo er als Pfarrer und Diakon die wenigen Lebensjahre verbrachte, die ihm noch blieben. Lavater hielt sich in Begleitung des Bruders von Christoph Kaufmann, Ulrich, einen Tag lang bei Gaßner in der kleinen niederbayerischen Ortschaft auf. In seinem Reisetagebuch beschreibt er den Besuch recht genau.⁷² Man erfährt vom äußeren Erscheinungsbild Gaßners („Oben kahl, gefaltete Stirn [...], sehr ehrliche, aber ganz gemeine Augen; eine ganz gemeine Nase. Viel Liebe, Sanftmuth u. doch etwas bisweilen Zorn zeigendes im Munde. Eine sanfte, sehr oft aber rohtönende Sprache“). Lavater gibt den Inhalt ihrer Gespräche wieder, auf die er sich durch die Ausformulierung einiger Fragen an Gaßner vorbereitet hatte, und schreibt ein detailliertes Protokoll der Behandlung eines Verwalters namens Bauer durch den Exorzisten. Außerdem erfährt man, dass er seinen Husten und ein ihn oftmals überkommendes Gähnen (u. a. bei Gottesdiensten) von Gaßner behandeln ließ. Auch Kaufmann nahm die Hilfe des Exorzisten in Anspruch. Die Behandlungen verliefen recht enttäuschend.

Lavater tröstete sich auf der Weiterreise mit der Lektüre von mitgebrachten Gaßneriana, die imposantere Heilungssitzungen enthielten als die, die er in Pondorf erlebt hatte. Er kommt mit deren Hilfe schließlich zu dem halbwegs erwünschten Resultat, „die Möglichkeit dieser Wirkungskraft des Menschen auf Menschen beynahe so praktisch zu glauben, wie wenn ich all das mit angesehen hätte“. Außerdem vermutet der Zürcher Gelehrte, seiner Theorie entsprechend, dass es sich dabei um eine allen Menschen als Ebenbildern Gottes innewohnende magische Kraft des Geistes über den Körper bzw. die Körperwelt handelt, die immer weiter zu vervollkommen ist und im Glauben an Jesus Christus zu höchster Blüte

69 Das Schreiben vom 3.05.1777 ist abgedruckt in: Lavater, Johann Caspar, Briefe von Johann Caspar Lavater und an ihn und seine Freunde, Bremen/Leipzig 1787, 123–130.

70 Ebd., 125.

71 Ebd., 127f [Hervorh. i. O.].

72 Lavater, Johann Caspar, Reisetagebuch nach Süddeutschland 1778, in: Ders., Reisetagebücher, Teil II, 9–18.

gelangen kann.⁷³ Viele von Gaßners Heilungen mit der Kraft Christi hätten alle bekannten Naturphänomene überschritten. Dämonen oder der Teufel spielen in diesem abschließenden Urteil keine Rolle mehr, das mehr nach dem von der liberal-protestantischen *Mind Cure*-Bewegung des 19. Jahrhunderts vertretenen „mind over matter“-Prinzip klingt als nach einem Plädoyer für den üblichen katholischen Exorzismus. Nach den im Reisetagebuch gegebenen Beschreibungen der Behandlungen Gaßners und seiner Anleitungen zur Selbsthilfe ist Gaßners Vorgehen zwar weiterhin von seinem Dämonenglauben geprägt, in der Praxis steht jedoch die Vertreibung der aktuell auftretenden Beschwerden stärker als früher im Vordergrund. Es geht darum, im Vertrauen auf Gott und sich selbst dem als böse (dämonisch) erkannten Symptom ein entschlossenes „Weiche!“ entgegenzusetzen.

Nach seiner Bayern-Reise ließ Lavater die Causa Gaßner auf sich beruhen. Von seinen nachtragenden Gegnern wurde sein Eintreten für das Ernstnehmen des katholischen Heilers bei jeder passenden Gelegenheit erneut gegen ihn ausgespielt.

Guiseppe Balsamo alias Alessandro di Cagliostro

In den folgenden Jahren führten Lavater seine anomalistischen Interessen in die teils aristokratische, teils bürgerliche Bildungselite der damaligen Zeit, der er selbst angehörte. In deren Gefilde blühten damals Geheimgesellschaften, die einen Freiraum für das Experimentieren mit neuen Formen religiösen Lebens boten, und dazu kreativ auf die alten „okkulten Wissenschaften“ zurückgriffen, die sich bereits mit Anomalien befasst hatten und im Besitz von Schlüsseln zu verborgenen Fähigkeiten des Menschen zu sein schienen.⁷⁴

Graf Alessandro di Cagliostro, bzw. der sich nach heutigen, nicht ganz gesicherten Kenntnissen hinter diesem Namen verbergende Guiseppe Balsamo (1743–1795) ist hier an erster Stelle zu nennen. Der Freimaurer, Alchemist, Magier und Heiler mit Hang zur Hochstapelei und Betrügereien war eine der umstrittensten Figuren im Europa des späten 18. Jahrhunderts. Er bereiste als Arzt und Verkäufer von Medikamenten ganz Europa „entlang den freimaurerischen Bruderketten“⁷⁵ und verbreitete dabei seinen „ägyptischen Ritus“, ein von ihm erfundenes freimaurerisches Hochgradsystem, das der körperlichen, moralischen und reli-

73 Ebd., 19.

74 Hanegraaff, Wouter J., 'The Notion of 'Occult Sciences' in the Wake of the Enlightenment, in: M. Neugebauer-Wölk/R. Geffarth/M. Meumann (Hg.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Göttingen 2013, 73–96.

75 Kriemler, Daniel, *Cagliostros Geheimrezepte. Magistralformeln aus dem Ancien Régime*, Basel/Frankfurt a. M. 2018, 16.

giösen Veredelung dienen sollte und die Entwicklung magischer Kräfte inklusive der Kommunikation mit Geistern in Aussicht stellte.⁷⁶

Lavater wurde 1779 durch Elisa von der Recke auf Cagliostro aufmerksam gemacht, die damals eine seiner Anhängerinnen war, sich später aber von ihm abwandte und 1787 eine Cagliostro-kritische Schrift bei Friedrich Nicolai (1733–1811), dem Kopf der Berliner Aufklärung publizierte.⁷⁷ Im Januar 1781 suchte er den Magier in Straßburg auf, wo Cagliostro durch sein ärztliches Wirken gerade viel Aufsehen erregte. Er reiste mit einem Freund, dem Arzt Johannes Hotze, der später Lavaters mesmeristische Behandlung seiner Frau Anna supervidieren wird, und einem „jungen Tobler“ (wohl dem Sohn Georg Christoph Toblers) an. Lavater und Hotze kamen aus persönlichem Interesse zu Cagliostro, hatten aber auch einen Auftrag zu erfüllen. Sie sollten seine Fähigkeiten und seinen Charakter prüfen, um herauszufinden, ob er als Arzt für die an schweren Gichtanfällen leidende Gertrud Sarasin-Battier in Frage kam. Lavater stand der Basler Familie Sarasin nahe, und erfüllte damit eine Bitte von Gertruds Ehemann, dem mit ihm befreundeten wohlhabenden Fabrikanten Jakob Sarasin.⁷⁸

Von professioneller Interviewanbahnung und -führung im heutigen Sinn kann keine Rede sein. Das erste Treffen missglückte, weil Hotze seinen Status als Arzt verheimlichte und sich generell sehr verschlossen gab. Cagliostro wusste nichts mit ihm anzufangen. Außerdem missfiel ihm die anscheinend unangekündigte Anwesenheit Toblers, der bei ihm den Eindruck hinterließ, selber nicht gewusst zu haben, warum er dem Gespräch beiwohnte.⁷⁹ Ein unbefangener Gedankenaustausch konnte in der angespannten Atmosphäre nicht stattfinden.

Lavater versuchte am darauffolgenden Tag einen zweiten Anlauf und ließ Cagliostro einen Zettel mit drei Fragen überreichen: „Woher stammen ihre Kenntnisse? Wie haben sie diese erlangt? Worin bestehen sie?“ Der Magier antwortete

76 Vgl. Kriemler, Cagliostros Geheimrezepte, 16. Die Rezepte Cagliostros halten sich im Rahmen dessen, was man aus Arzneibüchern der Epoche kennt. Pharmaziegeschichtlich nimmt Cagliostro, der in seiner Jugend als Apothekergehilfe gearbeitet haben soll, eine konservative Position ein. Die neuen medizinischen Lehrgebäude des 18. Jahrhunderts werden von ihm nicht berücksichtigt. Siehe Kriemler, ebd., 103f.

77 Vgl. Recke, Elisa von der, Nachricht von des berühmten Cagliostro Aufenthalte in Mitau, im Jahre 1779, und von dessen dortigen magischen Operationen, Berlin 1787. Lavater meinte 1793 zu ihrer Abkehr von Cagliostro, dass Elisa selbst wenn dieser ein kompletter Betrüger wäre, unedel gehandelt habe, weil sie ihn während seiner Inhaftierung angriff und sie ihren Freund nicht vor der Veröffentlichung ihrer Anklagen persönlich zur Rede gestellt hatte. Vgl. Lavater, Reisetagebücher, Teil II, 291. Er brach mit ihr, weil sie seinen Namen in diesem Werk im Zusammenhang mit Cagliostro nannte und seinen Kontakt mit ihm als förderlich für Cagliostros Bekanntheit beschrieb.

78 Siehe zu dieser Episode Langmesser, August, Jakob Sarasin, der Freund Lavaters, Lenzens, Klingers u. a. Ein Beitrag zur Geschichte der Genieperiode, Zürich 1899, 31–41.

79 Vgl. ebd., 33. Die maßgebliche Quelle für Cagliostros Einschätzung dieses ersten Treffens und für sein Verhältnis zu Lavater ist ein Brief von Mattei an Lavater vom Ende März 1781, abgedruckt in Hegner, Ulrich, Beiträge zur nähern Kenntniß und wahren Darstellung Johann Kaspar Lavater's, Leipzig 1836, 238f.

kurz angebunden: „In verbis, in herbis, in lapidibus“. Diese Formel ging in die Literaturgeschichte ein, weil Goethe, der durch Lavater von Cagliostros Antwort wusste, sie in seinem gesellschaftskritischen Lustspiel „Der Groß-Kophta“ anführt, in dem Cagliostro und sein Erfolg persifliert werden. Sie stammt nicht von Cagliostro selbst, sondern geht auf eine in mittelalterlichen medizinischen Werken und alchemistischen Schriften öfters zitierte Sentenz zurück, die dem König Salomon zugeschrieben wurde.⁸⁰

Auf Goethes Nachfrage hin, schilderte Lavater ihm in einem Brief vom 3. März 1781 seine Einschätzung Cagliostros:

Cagliostro ist ein höchst origineller, kraftvoller, unerhabener und in gewissem Betracht unaussprechlich gemeiner Mensch; ein Paracelsischer Sternnarr, – ein hermetischer Philosoph, – ein Arkanist, – ein Antiphilosoph – – das ist nun wohl das Schlimmste, was von ihm gesagt werden kann. Ohn' alles, was von ihm erzählt wird – So wie er dasteht, gewiß ein Erzfester, höchstprägnanter Mann. [...] Die sieben Geister stehen ihm zu Dienst, sagt er, diese könne er sehen, hören, fühlen wie mich. Auf den Wahrsagergeist macht er unzweideutigen Anspruch. Ich glaube, ganz ruhig, provisionell, was er sagt, obgleich ich sicher bin, dass der Mann oft über seinen Glauben hinauswill und anprellt. Ohne Charlatanerie ist er gewiss nicht, obgleich er dennoch kein Charlatan ist.⁸¹

Die über ihn kursierenden Gerüchte beiseitelassend, zeichnet Lavater hier wie auch anderen Orts Cagliostro als originelle und willensstarke Persönlichkeit mit schlechten Manieren, die gleichwohl durch ihr charismatisches Auftreten zu überzeugen vermag.⁸² Mit dem Verweis auf Paracelsus und die Hermetik wird der geistige Horizont des Magiers angezeigt, wobei Lavater sich durch die Bezeichnung

80 Vollständig lautet der Spruch „In verbis, in herbis, in lapidibus magna vis [bzw. Deus] est“. Vgl. dazu Gerhardt, Christoph/Schnell, Bernhard, IN VERBIS IN HERBIS ET IN LAPIDIBUS EST DEUS. Zum Naturverständnis in den deutschsprachigen illustrierten Kräuterbüchlein des Mittelalters, Trier 2002. Die spätere Alchemie und der Paracelsismus beziehen sich auf diese Sentenz. Helmont etwa widmete ihr den Aufsatz *De virtute magna in verbis, herbis et lapidibus*. Siehe Helmont, Johan Baptista, Opera Omnia, Frankfurt 1707, 544–552; Eckhartshausen, Karl von, Aufschlüsse zur Magie aus geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur, München 1788, 286, geht sieben Jahre nach Cagliostros Antwort auf Lavaters Fragen bei seiner Interpretation des Spruches davon aus, dass sein gebildetes Zielpublikum, das an einer die aufklärerische Kritik rezipierenden affirmativen Lesart der Magie interessiert ist, den Spruch kennt: „Es ist die Sprache der Alten bekannt. In verbis, herbis et lapidibus, sagten sie, sind viele und verborgene Kräfte. Einige verlachten diese Sentenz; andere nahmen sie zu pünktlich, und die Folge war Schwärmerey“.

81 Funck, Heinrich (Hg.), Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher, Weimar 1901, 152f.

82 Vgl. dazu die ähnliche Charakterisierung Cagliostros durch: Recke, Elisa von der, Nachricht, 13: „So ungeschliffen sein äußerliches Betragen war, indem er oft jeden von uns ohne geringste Ursache ungestüm anfuhr, so sittlich betrug er sich übrigens in allen seinen Reden. Er gab vor, daß diejenigen, die mit Geistern in Gemeinschaft kommen wollten, durchaus alles Materielle bekämpfen müßten; daher that er auch, als ob er im Essen und Trinken mäßig wäre, ob er's gleich eigentlich gar nicht war. Wir waren aber zu sehr von ihm eingenommen, um auch diesen Widerspruch in ihm zu bemerken“.

„Sternnarr“ von seiner Iatroastrologie distanziert. Der Terminus „Anti-Philosoph“ soll sehr wahrscheinlich auf die mangelnde philosophische Begabung des Magiers hinweisen. Sie besagt jedenfalls nicht, dass Cagliostro ein Gegner jeglichen Philosophierens sei, da Lavater ihn ja im selben Atemzug einen hermetischen Philosophen nennt. An einer späteren Stelle desselben Briefes heißt es dazu mit Verweis auf den geringen Wert der Theorien eines anderen ausgesprochenen Praktikers, den er kennengelernt hatte: „Sobald er rasonirt geht's ihm wie *Gassnern*. Er muß *handeln*.“⁸³ Der Begriff Arkanist bedeutet nach dem Sprachgebrauch der Zeit eine fachkundige Person, die im Besitz geheim gehaltener Rezepturen oder Herstellungsverfahren ist (meist in Bezug auf die Porzellanherstellung, aber auch auf andere Gebiete) und bezieht sich damit auf Cagliostro als Hersteller von Arzneimitteln nach Geheimrezepten.

Lavater berichtet weiter, dass Cagliostro die Fähigkeit, Geister zu beschwören und wahrzusagen, für sich in Anspruch nimmt und stellt dies nicht rundweg in Abrede. Er kritisiert aber an ihm, dass er oft mehr will, als er kraft seines Glaubens vermag.⁸⁴ Scharlatanerie im Sinn der Vortäuschung von anomalen Fähigkeiten sei seinem Tun beigemischt, ohne dass sein ganzes Auftreten darauf zu reduzieren wäre. Goethe gegenüber fasst er den zwiespältigen Eindruck, den der Magier auf ihn machte, wenig später in folgende Worte: „Cagliostro seh' ich an, wie du – als eine *laterne magique* für einzelne Seiten der Menschheit – als Siegel auf meine Hypothese, daß der Mensch Gott und Satan, Himmel und Erde, alles in Einem sey.“⁸⁵

Mit den sieben Geistern, über die zu gebieten Cagliostro behauptete, sind die sieben Geister gemeint, die laut Apk 1,4 vor Gottes Thron stehen. In Cagliostros ägyptischer Freimaurerei spielt die Kommunikation mit ihnen eine zentrale Rolle. Lavater versteht darunter wie der Magier selbst die sieben erstgeschaffenen und damit Gott nächsten und machtvollsten Engel. In einem Brief an Sarasin aus dem Jahr 1782 zweifelt er angesichts von Cagliostros moralisch fragwürdigem Verhalten an dessen Behauptung, sie stünden ihm zu Diensten, und redet Sarasin ins Gewissen, Cagliostro diesbezüglich nicht zu trauen.

Nimm dich, Lieber, in acht in Ansehung der sieben Geister Gottes. Wenn der letzte, tiefste Handlanger des letzten, tiefsten Engels ein Wort mit mir gesprochen hätte – welch ein Mensch würd' ich seyn! Ueberdenk' die Milliarden–mal Milliarden Stufen zu einem der sieben um Gott. Die Präntion ist so enorm, als wenn man die Sonne wie eine Taschenuhr bey sich tragen wollte. [...] *Mit den sieben Geistern Umgang haben und lügen und eitel seyn* in dem Grade – ach! wie kann ich das zusammenfassen!⁸⁶

83 Ebd., 155 [Hervorh. i. O.].

84 So interpretiere ich die unklare Formulierung, „dass der Mann oft über seinen Glauben hinaus will, und anprellt“.

85 Brief von Lavater an Goethe vom 31.03.1781, zit. nach Funck (Hg.), Goethe und Lavater, 167.

86 Zit. nach Langmesser, Sarasin, 41 [Hervorh. i. O.].

Mit dem „ruhigen, provisionellen Glauben“, den er Cagliostro gegenüber dennoch aufbieten möchte, nennt er die Grundhaltung, mit der er seine anomalistischen Studien betreiben wollte. Man könnte von einem Prinzip der wohlwollenden Interpretation sprechen, dem gemäß den Interviewpartnern nicht von vorneherein Irrationalität, Lug und Trug oder Befangenheit in Irrtümern unterstellt wird. Lavater begegnet ihnen vielmehr mit einem Vertrauensvorschuss in Bezug auf die Validität ihrer Aussagen. Während die Berliner Aufklärer als seine paradigmatischen Gegenspieler in Sachen Anomalistik angesichts von Leuten, die als Schwärmer oder Scharlatane in Frage kamen oder als Geisterseher auftraten, automatisch einer Hermeneutik des Verdachts folgten und ihren philosophischen Voraussetzungen entsprechend bereit waren, ohne gründlichere Untersuchung Betrug oder Irrtum am Werk zu sehen, steht sein Vorgehen für ein unvoreingenommenes Ernstnehmen. Allerdings überzieht er diese Einstellung oft und fällt ins gegenteilige Extrem. Er klammert in diesen Fällen seinen eigenen weltanschaulichen Hintergrund nicht ein und neigt deshalb entgegen der eigenen Intention dazu, das Vorliegen von Anomalien zu unterstellen, wo eine kritischere Prüfung am Platz gewesen wäre. Man gewinnt dann den Eindruck, Lavater vertrete ein „Irgendwas ist immer dran!“-Prinzip. Das wurde ihm von seinen Gegnern natürlich als Leichtgläubigkeit und Naivität ausgelegt, was seinen reflektierten Zugang simplifiziert.

Lavaters Vertrauen in die medizinische Kompetenz Cagliostros war jedenfalls groß genug, um Jakob Sarasin zu empfehlen, ihn zur Therapie seiner Frau heranzuziehen. Sie wurde unter Cagliostros Behandlung gesund und ihr Ehemann einer seiner begeisterten Anhänger. Bei Lavater, der Cagliostro noch drei weitere Male (Oktober 1781, Juli 1782 und Juni 1783)⁸⁷ persönlich begegnete, überwog schließlich die Skepsis, vor allem wegen der überheblichen Selbstdarstellung des Magiers.⁸⁸

1786, als Lavaters Eintreten für den Mesmerismus heftige Diskussionen hervorrief (siehe unten), holte ihn die Beschäftigung mit Cagliostro noch einmal ein. Im April erschien in Berlin, wo sich gerade der aufklärerische Politiker und Literat Honoré-Gabriel Comte de Mirabeau (1749–1791) für mehrere Monate aufhielt, ein Pamphlet aus der Feder des berühmten Grafen in deutscher und französischer Sprache, gedruckt mit Unterstützung von Friedrich Nicolai.⁸⁹ Cagliostro war damals zu Unrecht, wie sich herausstellte, im Zuge der berühmten Halsband-Affäre, einer französischen Hofintrige, die über die Landesgrenzen hinaus großes Aufsehen erregte, verhaftet und angeklagt worden. Der berüchtigte Magier stand damit wieder einmal im Rampenlicht der europäischen Presse. In dieser Situa-

87 Ich folge in Bezug auf die Treffen Lavaters mit Cagliostro Weigelt, J.K. Lavater, 36f.

88 Siehe dazu auch Lavater, Johann Caspar, Rechenschaft an Seine Freunde. Erstes Blatt [sic!], Winterthur 1786, 8–10.

89 Mirabeau, Comte de, Lettre du Comte de Mirabeau à *** sur M. M. de Cagliostro et Lavater, à Berlin 1786; bzw. Schreiben des Grafen von Mirabeau an *** die Herren von Cagliostro und Lavater betreffend, aus dem Französischen übersetzt, Berlin/Libau 1786. Vgl. dazu Hartung, Günter, Johann Friedrich Reichardt in den Weltanschauungskämpfen der Jahre 1785 bis 1795, in: Ders., Werkanalysen und -kritiken, Leipzig 2007, 115–145, hier 133f.

tion sorgte Mirabeau mit seinem polemischen Schreiben dafür, dass Lavaters differenziert positive Einschätzung Cagliostros auf internationaler Ebene skandalisiert wurde. Im selben Jahr antwortete Lavater mit einer Verteidigungsschrift, in der er sein Verhältnis zu Cagliostro erläutert und sich erneut dagegen verwahrt, Cagliostro in Bausch und Bogen als Betrüger abzustempeln und zu verleugnen, was er ihm an Positivem verdankt.⁹⁰

Franz Josef von Thun und der Geist Gablidone

Einen weiteren Skandal in der an öffentlichen Erregungen reichen Zeit verursachte Lavaters Zusammenfassung von Gesprächen, die der aus Böhmen stammende Graf Franz Josef von Thun (1734–1801), mit dem er schon einige Jahre eine Brieffreundschaft pflegte, im Juli 1781 während eines etwa vierzehntägigen Aufenthalts in Zürich mit Lavater und Personen aus seinem Bekanntenkreis führte. Thun war für einige Zeit Anhänger der Strikten Observanz gewesen, stand mit den Illuminaten von Avignon in Verbindung und gehörte sehr wahrscheinlich zur Wiener Loge der Asiatischen Brüder.⁹¹

Lavater empfing den Grafen ursprünglich nicht, um mit ihm über anomale Phänomene zu sprechen, sondern um die Unterschiede zwischen den Religionen und ihr Verhältnis zueinander zu diskutieren. Als Thun ihn im Laufe ihrer Konversationen fragte, ob er etwas „von der heiligen Cabbala oder der ächten Magie“ wüsste, antwortete Lavater geschickt mit der Aufforderung, Thun möge doch berichten, was er davon wisse.⁹² Das löste, wie Lavater berichtet, eine lange Erzählung aus, deren Faden Thun mit Unterbrechungen während seines Aufenthalts in Zürich immer wieder aufnahm, auch in Unterhaltungen mit Lavaters Bruder und zwei anderen Personen aus seinem Umfeld. Lavaters Protokoll enthält keine Mit- oder Nachschriften dieser Gespräche, sondern eine erste Auswertung. Er clustert die Themen, welche Thun in den diversen Konversationen wiederholt ansprach, in dreißig nummerierten Abschnitten, ohne die Validität des Berichteten zu evaluieren oder die Inhalte über ihre thematische Ordnung hinaus zu interpretieren.

Thuns Erzählungen drehten sich um die Kommunikation mit einem *spiritus familiaris* (d. h. dem wohlmeinenden, hilfreichen Geist eines Verstorbenen)

namens Gablidone, bei dem es sich angeblich um einen jüdischen Kabbalisten aus vorchristlicher Zeit handelte. Seit etwa 1766 hatte der Graf an Treffen teilgenommen, bei denen Gablidone Fragen beantwortete. Ein Geisterseher mit dem Künstlernamen Maganephton, der vorher in Wiener Kneipen als Zauberer aufgetreten war, fungierte dabei als Medium. Zeitweilig bildete sich um die Kommunikation mit diesem Geist sogar, dem Zeitgeist entsprechend, eine Geheimgesellschaft, die Gablidone-Bruderschaft, die aber spätestens nach dem Tod Maganephtons im Jahr 1778 aufhörte zu bestehen.⁹³ Lavater bewahrte das Protokoll von Thuns Berichten in seinen „Collectanea“ auf, einer privaten Sammlung von nach seiner Angabe insgesamt zwanzig Dokumenten, die vornehmlich anomale Phänomene aus unterschiedlichen, auch kritischen Perspektiven behandelten.⁹⁴ 1787 wurde das Manuskript unter ungeklärten Umständen aus seinem Besitz gestohlen und von einem anonymen Herausgeber mitsamt einer polemischen „erklärenden Einleitung“ veröffentlicht.⁹⁵ Ziel der Publikation war es, Lavaters angeblich schädlichen Einfluss auf seine Anhängerschaft und die weitere Öffentlichkeit zu unterbinden, indem man ihn lächerlich machte. Nebenbei wurde die aufklärerische Verschwörungstheorie von den verderblichen Umtrieben des Jesuitenordens (der als skrupellose Geheimorganisation der katholischen Propaganda galt) weitergesponnen. Die Jesuiten sollten auch hinter den Machenschaften Maganephtons stehen und Lavater würde ihnen bewusst oder unbewusst zuarbeiten.

Um Lavaters Verstrickung in die jesuitische Verschwörung zu suggerieren, wird das Genre des Manuskripts umgedeutet. Eine sich des Urteils über die Erzählung Thuns enthaltende Zusammenfassung seiner Aussagen wird als naives Plädoyer für die Echtheit einer Geistererscheinung, die auf offensichtlichem Schwandel beruhe, hingestellt.⁹⁶ Lavater wird unterstellt, er gäbe die Täuschungen Maganephtons und der Jesuiten als echte Wunder aus und würde zudem andere Schriften dieser Art im Rahmen seines großen privaten Netzwerks außerhalb der Öffentlichkeit verbreiten.

In seiner Replik auf den Diebstahl und Raubdruck rückt Lavater die Intention seines Protokolls zurecht und schlägt an manchen Stellen einen verbitterten Ton an, der angesichts des ihm widerfahrenen Unrechts verständlich ist.⁹⁷ Er hielt nun alles für möglich, „nachdem man nicht mehr gut findet, mir die ersten Rechte der

⁹³ Vgl. zur Gablidone-Affäre Cerman, Aufklärung oder Illuminismus? 87–94.

⁹⁴ Siehe dazu Lavater, Johann Caspar, Ueber Gablidon, Geisterseherei, Zauberey. An Herrn M.v.B., Antworten auf wichtige und würdige Fragen und Briefe weiser und guter Menschen, Stück 1, Eine Monatsschrift von Johann Caspar Lavater (Berlin 1790), 86–98, hier 86f.

⁹⁵ Anonymus, Lavaters Bericht über den Spiritus Familiaris Gablidone. Vgl. auch die ebenfalls polemische Darstellung der Gablidone-Episode in Brabbée, Gustav, Sub Rosa. Vertrauliche Mitteilungen aus dem Leben unserer Grossväter, Wien 1879, 40–106, besonders 45ff.

⁹⁶ Vgl. Anonymus, Lavaters Bericht, 19.

⁹⁷ Lavater, Ueber Gablidon. Es handelt sich bei diesem Beitrag um einen Brief an Markgraf Karl Friedrich zu Baden vom 18.12.1788, dessen revidierte Fassung 1790 in Lavaters gerade gegründetem Periodikum abgedruckt wurde.

⁹⁰ Vgl. Lavater, Johann Caspar, Rechenschaft an seine Freunde, 8–10. Lavater führt darin aus, dass er Cagliostro für nicht spezifizierter, wahrscheinlich ärztliche Dienste dankbar ist. Er lobt seine Bildung und seine Überlegenheit gegenüber vielen, die über ihn spotten. Die Natur würde nur alle paar Jahrhunderte eine Gestalt wie diese formen, und es sei sehr bedauerlich, dass jemand wie er so sehr verkannt würde, wozu er selbst durch viele „Hartheiten und Kruditäten“ beigetragen habe.

⁹¹ Vgl. Cerman, Ivo, Aufklärung oder Illuminismus? Die Enzyklopädie des Grafen Franz Josef Thun, Stuttgart 2015, 84–87.

⁹² Anonymus, Lavaters Protokoll über den Spiritus Familiaris Gablidone. Mit Beylagen und einem Kupfer, Frankfurt/Leipzig 1787, 28.

Menschheit und des Eigenthums angedeihen zu lassen – in dem Zeitalter, wo von nichts als *Aufklärung* und *Toleranz* gesprochen wird“.⁹⁸

Er nutzt außerdem die Gelegenheit für ein Resümee aus den von ihm gesammelten Informationen zu Geistererscheinungen und ihrer Invokation. Es sei nicht alles Betrug; ob Gablidone tatsächlich ein Geist aus dem Totenreich ist oder nicht, könne er bei seinem jetzigen Wissensstand weder beweisen noch widerlegen. Wichtiger als die Frage nach Wahrheit oder Betrug sei jedoch der Gesichtspunkt, dass es sich nicht lohne, diesen Dingen groß nachzugehen, weil die Botschaften dieser Art von Geistern in der Regel unergiebig seien und „nichts zum wahren, geistigen Vortheil der armen, sündigen Menschheit dabey herauskommt“.⁹⁹ Die Operationen der Geisterseher würden zu keinen Erkenntnissen führen, die man nicht auf leichteren und weniger gefährlichen Wegen erlangen könne. Wer sich zu sehr mit diesen Dingen abgebe, stünde in Gefahr, sich im Suchen zu verirren und zusammen mit dem friedvollen Gottesglauben die Ruhe des Herzens zu verlieren. Ein Sehen und Beschwören von Geistern, das nicht zu größerer Weisheit, Demut, Liebe, Lebendigkeit, Freiheit und Freude führt, sei eine armselige Kunst.¹⁰⁰ Eben dies habe er aber unter den Geistersehern bisher nicht gefunden.

Man sollte sich deshalb mit Divinationsgeschichten, Zauberei und Geistererscheinungen nicht aus bloßer Neugier befassen, sondern nur um „philosophische Untersuchungen“ durchzuführen.¹⁰¹ Als Motiv für seine *Collectanea* gibt er an: „Ich sammle gern Phänomene aller Art, um entweder die Größe oder Kleinheit des Menschen kennen zu lernen, seine Kraft, oder seine Kunst, Kraft ohne Kraft nachzuäffen“.¹⁰² Würden sich die Geschichten von den Erscheinungen Gablidones als wahr erweisen, hätte er bestenfalls „ein Datum mehr von der Dämonen Existenz, oder, der Unsterblichkeit, das für mich allenfalls gewisse Lücken ausfüllen könnte“, ohne dass dies sein „Gedankensystem“ oder seine Gesinnung wesentlich verändern würde.¹⁰³

Anders verhielte es sich mit dem Bedürfnis der eigenen Würdigkeit entsprechend mit reinen Geistern Umgang zu pflegen. Das sei der Boden für wahre und beseligende Religion. Die Ahnung der himmlischen Abkunft des Menschen und die Empfänglichkeit für geistige Einflüsse von Seiten der Gott näheren Geister sei eine „hohe magische Kraft“.¹⁰⁴ Deshalb kann Lavater sagen: „Meine aechte Religion ist auch aechte *Magie*“.¹⁰⁵ Diese *Magie* meine etwas grundlegend anderes als die „elende Kunst“, Geister bzw. Gestalten, die Geister repräsentieren, „zur Mit-

98 Lavater, Ueber Gablidon, 87 [Hervorh. i. O.].

99 Ebd., 95.

100 Ebd., 94.

101 Ebd., 91.

102 Ebd., 86.

103 Ebd., 91.

104 Ebd., 96.

105 Ebd. [Hervorh. i. O.].

ternachtsstunde aus der Erde heraufzuzaubern“.¹⁰⁶ Dem höher strebenden Menschen, der an sich arbeitet und sich durch Tugend den Engeln und Seligen naht, erscheine besonders in Notsituationen „eine reine, lichte, himmlische Gestalt“, die ihn belehren und warnen würde.¹⁰⁷

Er recurriert hier auf die christliche Tradition eines von Engeln und Seligen bewohnten guten Jenseits und einer durch die Existenz dieser höheren Geister und ihre Sorge für die irdische Welt legitimierten, heilvollen Verbindung zwischen dem Diesseits und der unsichtbaren Welt, die als „echte *Magie*“ empfohlen wird. Lavater nimmt außerdem an, dass es dunklere, erdnähere oder unterirdische Zonen des Jenseits gibt, die nicht durch und durch böse sind, wie der Teufel und seine Heerschar, auf die er an dieser Stelle nicht eingeht. Man kann damit ebenfalls, etwa durch zeremonielle *Magie*, in Kontakt kommen, was aber nicht zur Verbesserung der Menschheit und ihrer Rückkehr zum himmlischen Ursprung beitrage. Die Beschäftigung mit diesem Bereich ist höchstens für wissenschaftliche Experten angeraten. Abgesehen von der Ablehnung zeremonieller *Magie* jeder Art, der Einforderung strengerer moralischer Standards und seiner Christozentrik entspricht Lavaters *Magieverständnis* dem von Cagliostro, das deshalb für ihn selbst und Lavater-Sympathisanten wie Elisa von der Recke attraktiv werden konnte. Cagliostro glaubte wie Lavater an den, freimaurerisch gesprochen, „Baumeister aller Welten“, also den Schöpfergott und wie viele seiner aufgeklärten Zeitgenossen an die Existenz einer Geisterwelt, die mit der irdischen Welt verbunden ist. Er ist genauso wenig wie Lavater an der Beschwörung von inferioren Jenseitsbewohnern interessiert, sondern hält sich an die „höheren Geister“, vornehmlich Engel höchsten Grades und ihnen unterstehende gut gesinnte Schutzgeister. Die aus der Gemeinschaft mit den Geistern entspringenden anomalen Kräfte sollen selbstlos zum Wohle der Menschheit eingesetzt werden. Damit distanziert sich Cagliostro (auf Dauer freilich für seine Mitwelt wenig überzeugend) von der damals bereits als Kategorie bekannten schwarzen *Magie*, die eigennützigen Zwecken folgt und dazu mit bösen Geistern kooperiert.

Die École du Nord

Die letzte große Reise seines Lebens führte Lavater 1793 nach Kopenhagen zu einem „École du Nord“ genannten kleinen Geheimzirkel unter der Leitung des nicht-regierenden Landgrafen Prinz Carl von Hessen-Kassel (1744–1836), dem Mitglieder der höchsten Gesellschaftsschicht angehörten.¹⁰⁸ Prinz Carl hatte als

106 Ebd.

107 Ebd., 97.

108 Vgl. dazu die Dokumentation in Lavater, Johann Kaspar, Briefftagebuch von der Reise nach Kopenhagen 1793, in: Ders., Reisetagebücher, Teil II, 109–365. Sie umfasst das Briefftagebuch der Reise nach Kopenhagen, die zur Reise gehörigen Abschriften verloren gegangener Briefe und Auf-

Hochgradfreimaurer Führungspositionen in der Strikten Observanz und im Rektifizierten Schottischen Ritus inne. Später wurde er ein Mitglied des Illuminatenordens. Man weiß nicht viel von seiner Kopenhagener Gruppe, da es eine strenge Verpflichtung zur Verschwiegenheit gab, an die sich auch Lavater in seinen Briefen und Aufzeichnungen weitgehend hielt. Prinz Carl vermittelte in diesem Zirkel seine eigene Geheimlehre, die er für Lavater in einem Brief folgendermaßen charakterisierte: „Unsere Lehre ist eine zusammenhängende Lehre. Sie erstreckt sich über alles was Religion, Geschichte u. Naturkenntnisse heissen kann“.¹⁰⁹ Teil dieses Systems war eine Lehre von der Wiedergeburt, die von ihm „Rotation“ genannt wurde. Mitglieder der École, ob alle, ist ungewiss, wurden als Reinkarnationen biblischer Gestalten betrachtet.¹¹⁰ Eine weitere Eigenart des Kreises bestand darin, dass behauptet wurde, Johannes, der Lieblingsjünger Jesu, würde noch auf Erden leben, und stünde mit den Mitgliedern in direktem Kontakt.

Im Mittelpunkt des Kultes der Gruppe stand eine für die dazu Auserwählten sichtbare, weiß leuchtende, im Raum schwebende und sie fühlbar berührende, wolkenartige Erscheinung. Sie trat bei den Zusammenkünften auf und wurde auch unabhängig davon für Einzelne bei unterschiedlichen Gelegenheiten sichtbar und befragbar.¹¹¹ Carl von Hessen-Kassel und seine Anhänger bezogen sich auf sie als „der Herr“, „Geist des Herrn“, „Angesicht des Herrn“, oder einfach „das Orakel“.¹¹² Durch sie glaubte der Kopenhagener Kreis mit Jesus Christus zu kommunizieren und unter seiner Obhut auch mit den Geistern Verstorbener und Engeln.

Zu Beginn der Kontakte mit dem Jenseits wurde gefragt, ob es dem Herrn gefällig sei, dass Fragen gestellt werden. Das Orakel beantwortete diese Frage und die folgenden Fragen durch in der Lichtwolke erscheinende Zeichen, die Ja, Nein oder Ja/Nein (= Frage muss umformuliert werden, um mit ja oder nein beantwortet werden zu können) bedeuteten. Ein weiteres Zeichen, das auf die Äußerung eines Segenswunsches hin vermutlich am Ende der jeweiligen Kommunikation erschien, wurde als persönlicher Segen Jesu Christi interpretiert.¹¹³

1791 wurde Lavater von dem dänischen Außenminister Andreas Peter Graf von Bernstorff (1735–1797), einem Mitglied der École du Nord, mehrfach eingeladen, den Kopenhagener Kreis zu besuchen, wobei die Reisekosten von dem Zirkel übernommen werden würden. Offenbar hatte man zur Idee, Lavater einzuladen, einen positiven Orakelspruch erhalten, so dass die Gruppe felsenfest davon überzeugt war, dass Lavater letztlich kommen würde. Der hatte jedoch zunächst große Vorbehalte

zeichnungen Lavaters von Ulrich Hegner sowie eine informative Einleitung. Vgl. auch Weigelt, J.K. Lavater, 58–65. Und zum Kopenhagener Kreis Faivre, Antoine, J.C. Lavater, Charles de Hesse, et l'École du Nord, in: A. Faivre, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des lumières*, Hildesheim/Olms 1976, 175–184.

109 Vgl. Lavater, Brieftagebuch von der Reise nach Kopenhagen 1793, in: Ders., *Reisetagebücher*, Teil II, 316.

110 Vgl. ebd., 335.

111 Vgl. ebd., 324.

112 Vgl. ebd., 311, 322, 333.

113 Ebd., 328.

und wollte, bevor er sich auf dieses Abenteuer einließ, soviel wie möglich von der Gruppe wissen und herausbringen, ob es Hinweise auf Täuschung oder Betrug gab. Der Briefwechsel mit Bernstorff, seiner Frau Auguste und Prinz Carl zog sich länger hin, als es diesen Recht sein konnte, doch schließlich machte Lavater sich im Mai 1793 auf den Weg nach Kopenhagen. Wie immer bei solchen Reisen, besuchte er auf der Hin- und Rückfahrt viele Bekannte und auch prominente Menschen, die er zum ersten Mal sah. Über den Hauptzweck seiner Reise lässt er keinen Zweifel: „Was hab ich zu prüfen? – *Ist Christus reell unter diesen Christen wirksam?*“¹¹⁴ Unabhängig davon, wollte er außerdem die Lehren des Zirkels unter die Lupe nehmen.

Lavater durfte an einigen geheimen Treffen teilnehmen. Obwohl er sich nichts sehnlicher wünschte, als mit Jesus Christus in direkten Kontakt zu kommen, konnte er die Lichterscheinung nicht selber wahrnehmen. Sein Restimee unmittelbar nach der Rückkehr von Kopenhagen im August 1793 klingt enttäuscht: „Ich bin zurück – kann mich kaum rühren – Sage nur: so ganz anders alles ist, als ich dachte, hoffte, wünschte; es gereut mich dennoch nicht dort gewesen zu sein.“¹¹⁵ Seine eigenen religiösen Neigungen spielten im Kontakt mit dem Kopenhagener Kreis eine wichtige Rolle. In mancher Hinsicht praktizierte man dort eine Form von Christentum, die Lavater zusagte. Er wurde zwar nicht in den inneren Kreis aufgenommen, stand aber bis zu seinem Tod mit Prinz Carl, gegenüber dessen Qualitäten als Philosoph und Seelenführer er skeptisch blieb, in Briefkontakt.¹¹⁶ In den letzten Lebensjahren wurde für ihn besonders die von den Kopenhagenern geschürte Erwartung, den Jünger Johannes treffen zu können, eine Obsession, die mit starken Emotionen verbunden war.

Elemente einer deskriptiven Anomalistik im Sinne von Moritz' Erfahrungsseelenkunde, fehlen jedoch auch in diesem Fall nicht. Lavater verfasste ein nach einzelnen Punkten gegliedertes und durchnummeriertes Manuskript mit dem Titel „Resultate meiner Reise“ (verloren gegangen) und einen „Nachtrag“ dazu, der in einer Abschrift seines Freundes Ulrich Hegner (1759–1840) überliefert ist.¹¹⁷ In dieser für die École du Nord aufschlussreichen Quelle werden die Orakelpraxis des Kreises und einige seiner Lehren sowie die Haltung der Mitglieder Lavater gegenüber recht genau beschrieben, wobei er weitgehend auf Beurteilungen verzichtet.

5. Der Magnetiseur Lavater

Die Auseinandersetzung mit dem Mesmerismus nimmt insofern eine Sonderstellung in Lavaters anomalistischen Studien ein, als er hier trotz anfänglicher Vorbehalte wie sonst nur noch in Bezug auf die Protokollierung eigener Gebets-

114 Ebd., 310 [Hervorh. i. O.].

115 Ebd., 323.

116 Vgl. ebd., 342.

117 Ebd., 324–332.

erhörungen, die Beobachterrolle verlässt und zu dem wird, was man heute einen *scholar-practitioner* nennt, einen Forscher also, der das, was er untersucht, auch selber ausübt. Das ist ein Schritt über die Teilnahme bei den Sitzungen der *École du Nord* hinaus, deren praktizierendes Mitglied er ja nicht wurde. Lavater trat zwar in keine mesmeristische Gesellschaft ein, aber er magnetisierte selbst und beteiligte sich aktiv an der Verbreitung des animalischen Magnetismus in der Schweiz und in Deutschland.

Im Juni 1785, rund neun Jahre nachdem Mesmer mit seiner Präsentation des animalischen Magnetismus vor den Mitgliedern der Münchner Akademie der Wissenschaften Gaßners Dämonen vertreibender Heilungspraxis Einhalt geboten hatte, trat die umstrittene Therapie erneut in das Leben Lavaters, der mittlerweile in seinen vierziger Jahren angekommen war. Die mesmeristische Bewegung befand sich damals gerade in einer Umbruchsphase.

Besonderer Einfluss ging dabei von Lyon und mehr noch von Straßburg aus. In Lyon war im Frühling 1784 eine magnetische Gesellschaft namens *La Concorde* gegründet worden, deren Mesmerismus von der Schule Barbarins geprägt war.¹¹⁸ 1785 ließ sich der wichtigste Schüler Mesmers, Armand Marie Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur (1751–1825) in Straßburg nieder und gründete dort einen Sitz von Mesmers Pariser Harmoniegesellschaft, die *Société Harmonique des Amis Réunis*, die ein sehr erfolgreiches Therapie- und Ausbildungszentrum betrieb. Von dort aus verbreitete Puységur seine im Vorjahr entstandene Variante des Mesmerismus, welche bald auch in der Schweiz von sich hören machte.¹¹⁹ Sein Verfahren ging sanfter vor als Mesmer in seinen Behandlungen, verzichtete aber nicht völlig auf körperliche Interventionen wie Barbarin. Viele Patienten gerieten während des Magnetisierens im Stil von Puységur in Trancezustände, in denen laut den Berichten der Magnetiseure anomale Fähigkeiten auftraten, die man unter die Begriffe der „clairvoyance“ bzw. „lucidité“, dt. Hell-sichtigkeit, subsumierte.

Die in der frühen Puységur-Schule übliche Bezeichnung „sommambulisme magnétique“ als Oberbegriff für die bei der Behandlung auftretenden veränderten Bewusstseinszustände, beruhte auf den Parallelen, die man zwischen der neuartigen magnetischen Trance und dem bekannten Phänomen des Schlafwandels zu erkennen glaubte. Sie wurde im 19. Jahrhundert weitgehend durch den auch schon früh auftauchenden Terminus „sommambulisme artificiel“ ersetzt, der in verschiedene europäische Sprachen übertragen wurde.¹²⁰ Die in Trance befindlichen Somnambulen wurden „somniales“ bzw. „crisoloques“ genannt. Diese Bezeichnungen weisen wie das ebenfalls noch verwendete „crisiaques“ auf zweierlei hin. Erstens galten die veränderten Bewusstseinszustände als Varianten der „Krise“,

118 Siehe Gauld, Alan, *A History of Hypnotism*, Cambridge 1992, 68–67.

119 Milt, Franz Anton Mesmer, 54.

120 Die Herausbildung dieser Begrifflichkeit sowie ihre Rezeption im deutschen Sprachraum behandelt Hannemann, Tilman, *Religiöser Wandel in der Spätaufklärung am Beispiel der Lavaterschule 1770–1805*, Göttingen, 2017, 207–213.

die laut Mesmer während der Behandlung auftreten muss, bevor eine Veränderung in Richtung Genesung eintritt. Zweitens wird dadurch angezeigt, dass sich die Art der Krise veränderte. Während sie sich bei Mesmer in heftigen nonverbalen Symptomen (Konvulsionen, Schwitzen, Zittern, Schreien etc.) manifestierte, blieben die magnetisierten Somnambulen nicht nur ruhig, sondern sprachen in ihrem magnetischen Schlaf und konnten auf diverse Fragen antworten.¹²¹

Lavaters Bruder, der Arzt, Apotheker und Hochgrad-Freimaurer Diethelm Lavater (1742–1826), der die Entwicklungen im Feld des animalischen Magnetismus mitverfolgte, brachte die vielversprechende Straßburger Richtung in einer Unterhaltung zur Sprache, bei der Lavater zugegen war.¹²² Obwohl er aufgrund der Gaßner-Episode keine gute Meinung von Mesmer und seiner Lehre hatte, erweckte Lavaters Interesse, offenbar aufgrund der Berichte von den anomalen Kräften der Somnambulen, aber auch wegen seiner seit Jahren kränkelnden Frau, der bislang kein Arzt hatte helfen können und die sich in einem besorgniserregenden Zustand befand.¹²³

Die Reise nach Genf

Wenig später wurde er von Graf Heinrich XLIII. von Reuß, Plauen und Kostritz und seiner Gattin Luise Christine eingeladen, sie auf einer sechswöchigen Reise in die französische Schweiz zu begleiten, die sie am 15. Juli antraten. Das gab ihm die Möglichkeit das Angenehme einer Urlaubsreise in fürstlicher Gesellschaft mit dem Nützlichen zu verbinden und mehr über die neue Divinations- und Heil-

121 Lavaters Sprachgebrauch spiegelt die gerade entstehende Terminologie der Puységur-Schule wider, die er aus einschlägigen Büchern und durch die Konversation mit Experten kennenlernte. Er spricht von „Krisiakern“, von „magnetisierten Crisiaques, die divinieren“, von „magnetischen Schlafwandlern“ bzw. „Somnambulisten“, „künstlichem Schlafwandel“, oder davon, dass seine Frau „in den famosen Zustand des Schlafredens“ gekommen sei.

122 Diethelm Lavater war maßgeblich an der Verbreitung des Hochgrad-Systems der Strikten Observanz in der Schweiz beteiligt. Neben dem Interesse am animalischen Magnetismus beschäftigte er sich auch mit Alchemie, christlicher Theosophie und Rosenkreuzertum, was ein Grund für ihn gewesen sein dürfte, der Strikten Observanz beizutreten. In späteren Jahren kühlte sein Verhältnis zur institutionalisierten Freimaurerei ab. Zum Verhältnis der Brüder vgl. Caflisch-Schnetzler, Ursula, *Die Brüder Johann Caspar und Diethelm Lavater und ihre Wurzeln in der Zürcher Aufklärung (Noli Me Nolle. Sammlung Johann Caspar Lavater, Jahresschrift)*, Zürich 2016, 7–14.

123 Vgl. Milt, Franz Anton Mesmer, 54. Lavaters Äußerungen zum Thema folgend, halte ich es für unzutreffend, dass er wenig für das medizinische und umso mehr für das religiöse Potential des animalischen Magnetismus übriggehabt hätte, so wie es z. B. angenommen wird von: Barkhoff, Jürgen, *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik*, Stuttgart 1995, 71–73; im Übrigen stellt Barkhoff an dieser Stelle Lavaters Mesmerismus-Rezeption in aller Kürze sehr luzide dar. Die Position Milts ist in diesem Punkt widersprüchlich. Er erwähnt zwar an der angegebenen Stelle, dass Lavater sich auch wegen seiner kranken Frau für den Mesmerismus interessierte, auf Seite 53 meint er dann aber, Lavaters Anliegen wäre „auf keinen Fall ein medizinisches“, sondern vielmehr „rein religiöser Natur“ gewesen.

methode, die in der Westschweiz schon Fuß gefasst hatte, in Erfahrung zu bringen.¹²⁴ Die Reise führte über Bern und Lausanne nach Genf. In Bern kontaktierte Lavater den Stadtarzt Daniel Langhans (1728–1813), einen Schüler Mesmers und besuchte mehrmals dessen Baquet, ein Gerät zur magnetischen Gruppentherapie, konnte dabei aber keine auffälligen Wirkungen bei den Patienten beobachten.¹²⁵ Er hatte zudem Gelegenheit in Schriften Mesmers hineinzulesen, die ihn nicht begeistern konnten. In Bern erhielt er auch ein Werk von Puységur, das er während der Weiterreise studierte.¹²⁶ Diese Lektüre verringerte seine Skepsis gegenüber dem Mesmerismus und überzeugte ihn davon, dass mehr an der Sache dran sei, als er bisher glauben wollte.

Einen Zwischenstopp in Lausanne nutzte er dazu, Auguste Tissot (1728–1797), den renommiertesten Schweizer Mediziner seiner Zeit, aufzusuchen, um dessen Meinung zum animalischen Magnetismus einzuholen.¹²⁷ Tissot war im Frühjahr dieses Jahres bei Mesmer in Paris gewesen und hatte dessen Theorie des animalischen Magnetismus mit ihm diskutiert. Der Bitte, einige von seinen Patienten inspizieren zu dürfen, kam Mesmer allerdings nicht nach, wodurch ihr Austausch schon nach dem ersten Treffen an ein Ende kam, obwohl Tissot sich länger in der Stadt aufhielt.¹²⁸

Er berichtete Lavater von dieser schlechten Erfahrung und charakterisierte Puységur als ehrlichen Zeitgenossen, der aber offenbar (anscheinend von bestimmten Somnambulen bzw. Mitgliedern von Geheimgesellschaften) in Bezug auf die anomalen Fähigkeiten der Somnambulen getäuscht worden sei, was Lavater nach der Lektüre von Puységurs Buch nicht glauben konnte.¹²⁹ In Bezug auf den animalischen Magnetismus erteilte Tissot eine wohlabgewogene kritische Auskunft. Es sei, so meinte er, wahrscheinlich, dass Menschen einander durch ihre Atmosphäre oder irgendwelche Ausflüsse beeinflussen würden. Die Imagination würde solche Wirkungen bei zarten Nerven verstärken oder zumindest glauben machen, dass sie verstärkt werden würden. Er bezweifle aber, dass es animalischer Magnetismus sei, der sie hervorbrächte.

Während des Aufenthalts in Genf fand Lavaters erste persönliche Begegnung mit Charles Bonnet statt. Außerdem ließ er sich von dem Arzt Pierre Butini (1759–1838) in der Praxis des Magnetisierens unterweisen.¹³⁰ Ebenfalls noch in Genf

124 Vgl. dazu Lavater, Johann Kaspar, Reisetagebuch in die Westschweiz 1785, in: Ders., Reisetagebücher, Teil II, 29–109. Sowie Milt, Franz Anton Mesmer, 54–58.

125 Milt, Franz Anton Mesmer, 54.

126 Sehr wahrscheinlich handelte es sich dabei um Chastenet, Armand Marie Jacques de, *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, Paris 1784.

127 Milt, Franz Anton Mesmer, 55.

128 Siehe zu Tissots Auskünfte über Mesmer und Puységur vgl. Lavater, Reisetagebuch in die Westschweiz 1785, 75. Sowie Milt, Franz Anton Mesmer, 42f.

129 Vgl. Lavater, Reisetagebuch in die Westschweiz 1785, 75.

130 Lavater brachte eine Empfehlung von Tissot für Pierre Butinis Vater, den bedeutenden Arzt Jean Antoine Butini (1723–1810), nach Genf mit. In der Stadt erfuhr er, dass Pierre, ebenfalls ein angesehenen Mediziner, sich als Magnetiseur betätigte, was ihn zusätzlich motivierte, die beiden, die

erzählten ihm drei Personen von ihren Erfahrungen mit Somnambulen und legten ihm nahe, dass eine mesmeristische Behandlung seiner Frau angezeigt sei: Butini, sodann der Herzog Wilhelm von Gloucester (1743–1805), der den animalischen Magnetismus bei einem zweiwöchigen Aufenthalt in Lyon kennen- und schätzen gelernt hatte und Marguerite-Henriette Pigott (1755–1838), die Mesmer persönlich kannte, ebenfalls mit dem Lyoner Mesmerismus vertraut war und eine erfolgreiche Magnetkur hinter sich hatte.¹³¹ Madame Pigott redete Lavater zu, dass er seine Frau selbst magnetisieren solle.¹³² Wie es dann dazu kam und welchen Verlauf die Therapie nahm, wird im folgenden Abschnitt beschrieben.

Madame Lavaters animal-magnetische Therapie

Anna Lavater (geb. Schinz, 1742–1815) hatte ihren Mann 1766 geheiratet und gebar ihm acht Kinder, von denen fünf bereits in jungen Jahren starben, was angesichts der damaligen Kindersterblichkeit nicht ganz ungewöhnlich war, aber schon eine hohe Zahl darstellte. Die Erziehung der Kinder und die meisten Agenden des Haushalts überließ Lavater mehr oder weniger ganz seiner Frau. Als Mann der Öffentlichkeit, Pfarrer, extrem fleißiger Schreiber und internationaler Netzwerker, der viel reiste und mit Gott und der Welt kommunizierte, war er wohl kaum jemals so intensiv für sie da als zu der Zeit, während der er sie regelmäßig magnetisierte.

Das Krankheitsbild Anna Lavaters zu Beginn ihrer mesmeristischen Therapie beschreibt ihr Schwager Diethelm wie folgt:

Eine Dame in ihren Vierzigern, die schon seit ihrer Jugend von Nervenzusammenbrüchen, krampfartigen Bewegungen, Ohnmachtsanfällen und rheumatischen Anfällen sowie Arthritis heimgesucht wurde. Sie ist seit zwanzig Jahren verheiratet und gebar viele Kinder, was zu einem Scheidenvorfall (prolapsus uteri) führte. Dadurch hat sie einen sehr großen und schlaffen Unterleib und leidet unter häufigen, mit Koliken verbundenen brennenden Bauchschmerzen sowie Darmverstopfungen, die drei oder vier Tage dauern, wenn sie

zu dieser Zeit zusammenwohnten, aufzusuchen. Siehe dazu Milt, Franz Anton Mesmer, 56f. Dass es Pierre Butini war, der Lavater in die Methoden des Magnetisierens einwies, geht u. a. auch aus Lavaters Brief an Bonnet vom 6.09.1785 hervor. Er bittet darin Bonnet mit Butini zu sprechen, „qui m'a appris le Magnétisme“. Vgl. Luginbühl-Weber, Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Bennelle, 158. Ebenso heißt es im Brief an Kampe vom 3.11.1785 in Lavater, Johann Kaspar, J.C. Lavater's bisher ungedruckte Briefe und Aufsätze über den thierischen Magnetismus. (Beschluss der Abhandlung im 8. Bd. 3. St.), in: Archiv für den Thierischen Magnetismus, Neunter Band, Erstes Stück, 1821, 1–61 (künftig zit. als Archiv II), 17: „Ich, ich selbst, Johann Caspar Lavater, war, ohne vorher jemand magnetisieren gesehen zu haben, bloß durch Butini's Instruction, und nach seiner, an mir selbst gezeigten, Anweisung, der Magnetisirer meiner Frau“.

131 Zum Verhältnis des Herzogs von Gloucester und Madam Pigotts zum Mesmerismus siehe Lavater, Reisetagebuch in die Westschweiz, 91.

132 Milt, Franz Anton Mesmer, 57.

keine Medikamente zu sich nimmt. Von Zeit zu Zeit leidet sie auch unter einer außergewöhnlich starken Migräne. Häufig, ja vielleicht nahezu ständig hat sie Schwindelanfälle. Geeignete Medikationen haben ihr schon oft geholfen: Abführmittel, Kauterisation, Nerven beruhigende, kräftigende Mittel usw. usw. All das wirkte jedoch nur kurzfristig und nach einigen Monaten oder angesichts von starken Gefühlen bzw. Veränderungen traten die Beschwerden wieder auf.¹³³

Als Lavater am 15. August, also genau einen Monat nach Beginn der Reise in die Westschweiz wieder nach Hause kam, scheint er trotz der erwähnten Empfehlungen noch keinen festen Vorsatz gehabt zu haben, seine Frau selbst zu magnetisieren. Er fragte sie aber, ob sie sich der neuen Behandlungsmethode unterziehen wolle, und bekam ihr Einverständnis. Das erste Dokument, auf das ich stieß, das auf die Therapie von Anna Lavater Bezug nimmt, ist ein Brief Lavaters an den oben erwähnten Berner Arzt und Magnetiseur Daniel Langhans, der zwölf Tage später, am 27. August, abgeschickt wurde und die Wirkungen thematisiert, die bei den Behandlungen von Anna auftraten.¹³⁴ Ihre Therapie muss kurz vorher begonnen haben und scheint sich eher zufällig ergeben zu haben. Lavater wollte „nur seinem Sohn zeigen, wie die Manipulationen ausgeführt werden müssten, als sich bei seiner Frau alsobald gar nicht erwartete Wirkungen einstellten“.¹³⁵ Die Reaktion von Anna motivierte das Ehepaar dazu, noch am selben Abend eine ernstgemeinte therapeutische Sitzung durchzuführen, bei der Lavater die manuelle Behandlungsmethode, die er in Genf gelernt hatte (mehr dazu unten) nicht mehr nur demonstrierte, sondern mit ihr zu heilen versuchte. Anna reagierte darauf mit Übelkeit, Angst, einem Schweißausbruch und Erschöpfung. Am nächsten Tag hatte Lavater Skrupel, das Magnetisieren fortzusetzen. Doch stimmten nicht nur Anna und der Bruder Diethelm für eine regelmäßige Behandlung. „Der damals zu Besuch kommende Hofmedicus Heinrich Matthias Marcard (1747–1817) aus Hannover, bisher vom tierischen Magnetismus nichts wissen wollend, sprach in gleichem Sinn, als er durch Lavater von den überraschenden Erscheinungen gehört hatte“.¹³⁶ Dar-

133 Beilage zu Lavaters Brief an Puységur vom 31.08.1785. In Puységur, A.M.J. Chastenot de, *Du Magnétisme Animal, considéré dans ses rapport avec diverses branches de la Physique général*, Paris 1807, 242f. „Une dame de quarante et quelques ans, asujétie dès sa jeunesse aux maux de nerfs, de motions convulsives, des évanouissemens et des attaques rheumatiques, même arthritiques, mariée depuis vingt ans, a engendré beaucoup d'enfans, et depuis cela a un échappement de la matrice (*prolapsum uteri*), un adomen très grand et relâché, et depuis, beaucoup de douleurs coliques et ardentes dans le ventre, des obstructions alvines par trois ou quatre jours, si elle ne prend pas des médecines: de temps en temps, une migraine exorbitante; des vertiges souvent et presque perpétuels, peut-être, et était déjà souvent rétablie par des médecines propes, évacuantes, dérivantes, cautériques, nervines, corroborantes, etc. etc. Mais tout cela n'aidait que pour quelques temps, et après quelques mois ou après quelques émotions fortes ou altérations, le mal revenait“.

134 Vgl. Lavater, *Reisetagebücher*, Teil II, 52, Anm. 13.

135 Milt, Franz Anton Mesmer, 63.

136 Ebd.

aufhin begann Lavater seine Frau täglich in einem abgedunkelten Zimmer ihrer Wohnung, wahrscheinlich im Schlafzimmer, zu magnetisieren.¹³⁷

Als Begleiter und Protokollanten der Therapie-Sitzungen zog er drei Ärzte heran: Johannes Hotze (1734–1801) aus Richterswil am Zürichsee, den engen Freund Lavaters, der gemeinsam mit ihm zu Cagliostro gereist war; Matthias Wilhelm de Neufville (1762–1842) aus Frankfurt, einen jungen Arzt, der ebenso wie Hotze kein Anhänger des Mesmerismus war, und Bruder Diethelm, der von den dreien am meisten für das Magnetisieren übrig hatte. Sie waren nicht immer alle zugleich anwesend, doch wohnte jeweils mindestens einer von ihnen den Behandlungen bei.¹³⁸

Zunächst geriet Anna weiterhin bei jeder Sitzung in heftigste konvulsivische Krisen von der Art, wie Mesmer sie beschrieben hatte. In dieser schwierigen Situation bat Lavater Daniel Langhans sowie Pierre Butini und sogar Puységur höchst selbst um Rat, ob er fortfahren solle und was bei auftretenden Konvulsionen zu tun sei. In seinem ersten Brief an Puységur vom 31. August schreibt er über die Wirkung seines Magnetisierens auf Anna: „Gestern Abend war sie, wie sie glaubte, kurz davor zu sterben. Sie fühlte sich schlimmer und schwächer als je zuvor. Sie hat geschrien, gelacht, geweint und war danach sehr geschwächt. Auch verspürte sie starke Schmerzen im Rücken und Nacken.“¹³⁹

Puységur schickte nach eigener Aussage sofort Ratschläge zum weiteren Vorgehen (siehe unten), die allerdings offenbar zu spät ankamen, um eine Hilfe zu sein; von den beiden anderen Angefragten wurde er sofort zum Weitermachen ermutigt.¹⁴⁰ Die Besorgnis erregenden Anfälle seiner Frau dauerten höchstens bis zum 11. September. An diesem Tag schrieb Lavater an Puységur, dass sie sich beruhigt habe. Sie fiel von jetzt an nur mehr in sanfte somnambule Trancen und ihr gesundheitlicher Gesamtzustand verbesserte sich zusehends. Im Januar 1786 konnte Lavater einem Amtmann Escher berichten: „Meine Frau hat sich, seit ich sie habe, kaum jemals 4 Monate nach einander so wohl befunden wie itzt, seit dem September, da ich sie magnetisierte.“¹⁴¹ Aussagen von Anna Lavater über ihren

137 Der Arzt Neufville berichtet, dass Anna Lavater „in einer dunklen Kammer liegend“ therapiert wurde. Vgl. dazu Milt, Franz Anton Mesmer, 66. Das Abdunkeln des Behandlungszimmers war im Mesmerismus üblich.

138 Ihre Einschätzung des Mesmerismus und ihre Berichte über die Therapie von Anna Lavater behandelt Milt, Franz Anton Mesmer, 62–71.

139 Puységur, *Du Magnétisme Animal*, 241: „Hier au soir, elle était, comme elle croyait, sur le point d'expirer. Elle se sentait plus mal, plus affaiblie que jamais. Elle criait, riait, pleurait, et était après cela très-affaiblie, et avait des douleurs extraordinaires dans le dos et derrière le cou ...“.

140 In der Puységur-Schule nahm man an, dass zu Beginn der Therapie Krisen mit Konvulsionen auftreten können, die mit verschiedenen beruhigenden Maßnahmen behandelt wurden. Im Rahmen des von Lavater in Bremen eingeführten Mesmerismus traten ebenfalls Fälle auf, deren Symptomatik sich von der Mesmer'schen Krise hin zu Puységurs Somnambulismus entwickelten.

141 Zit. nach Lavater, Johann Caspar, J.C. Lavater's bisher ungedruckte Briefe und Aufsätze über den thierischen Magnetismus, in: *Archiv für den Thierischen Magnetismus*, Achter Band, Drittes Stück 1821, 1–60 (künftig zit. als Archiv I), 5.

Therapieverlauf und ihre posttherapeutische Befindlichkeit wurden meines Wissens nicht tradiert.

Während Hotze bei ihr keine außergewöhnlichen Verstandeskkräfte, Erkenntnisse oder Wahrnehmungen, wohl aber eine auffallend „ruhige Heiterkeit“ beobachtete, ist für unser Thema von besonderem Belang, dass Lavater und die beiden anderen mit ihm zusammenarbeitenden Ärzte von anomalen Fähigkeiten berichten, die in Annas magnetischem Schlaf aufgetreten seien. Sie fielen in keiner Weise aus der Reihe, sondern entsprachen dem, was von damaligen Somnambulen oft berichtet wurde. Anna hätte mit geschlossenen Augen die Anwesenheit anderer Personen spüren und sie identifizieren können, auch wenn sie sich im Vorzimmer aufhielten. Sie habe „die Methode ihrer Heilung“ teils freiwillig diktiert, teils dazu auf Nachfragen Auskünfte erteilt.¹⁴² Anna konnte den Zeitpunkt nennen, zu dem sie wieder aus dem magnetischen Schlaf erwachen würde und gab korrekt an, wie oft sie künftig noch in Trance fallen würde. Außerdem prognostizierte sie, dass sie nie völlig gesund werde, aber binnen drei Wochen Beschwerdefreiheit eintreten würde. In Bezug auf andere Kranke hätte sie vernünftige und genaue Ratschläge zu deren Therapie gegeben. Sie wäre im Stande gewesen bei geschlossenen Augen mit ihren Fingerkuppen tastend die Absender von Briefen, die man ihr reichte, und teilweise auch deren Inhalt zu errahnen. Auf dieselbe Art hätte sie auch Bücher erraten, die man ihr in die Hand gab. Zusätzlich erwähnt Lavater noch summarisch „andere Divinationen, Äußerungen, Räte, Urtheile, Sentiments, Gebete, Herzensentleerungen in diesem exaltierten Zustand“.¹⁴³

Kritische Augenzeugenberichte darüber, was in der Therapie geschah, sind kaum überliefert. Ich konnte diesbezüglich nur zwei Quellen ausfindig machen. Der angesehene deutsche Arzt und Apotheker Joachim Dietrich Brandis (1762–1845) berichtet 1818, dass er von Lavaters Sohn Informationen erhielt, die zwar nicht darauf hindeuteten, dass Betrug stattfand, aber nahelegten, dass Lavaters vermeintliche Beobachtungen zum Teil auf Wunschdenken beruhten und von anderen Anwesenden nicht immer geteilt wurden.

Lavaters Sohn wurde mir zur Leitung seiner medicinischen Studien übergeben, ich fragte ihn wiederholt über die Krankheit seiner Mutter, und erfuhr freylich ganz andere That-sachen, als die, die der Vater öffentlich betheuert hatte, aber das Resultat ging immer dar-

142 Anonymus, Magnetische Desorganisation in Paris, Straßburg und Zürich, nebst zwei Schreiben vom Herrn Diakonus Lavater und Herrn Hofmedicus Marcard, Berlinische Monatsschrift St. 11 (1785), 430–449, hier 434. Anna Lavater verließ sich bei den Verschreibungen für sich selbst, abgesehen von ihrem Wunsch magnetisiert zu werden, weitgehend auf bewährte medizinische und diätetische Maßnahmen, die sie so oder so ähnlich wahrscheinlich aus ihrer langen Krankengeschichte kannte; zusätzlich kamen persönliche Vorlieben zum Zug: Sie wollte etwa zehn Tage lang morgens und abends magnetisiert werden, verschrieb sich einen Aderlass und Einläufe, Kräutertee, abends Waschen mit kaltem Wasser; ihre Kost sollte aus wenig Fleisch und viel Gemüse bestehen; außerdem sei beim Mittagessen ein Gläschen guten alten Weins angeraten etc.

143 Anonymus, Magnetische Desorganisation, 437.

aus hervor, daß keiner dabey eigentlich getäuscht hatte, der kräftige Wille hatte viel vermocht, aber noch mehr gesehen, was er nur gewollt, und die andern nicht gesehen hatten.¹⁴⁴

In der Lavater attackierenden, kommentierten Ausgabe seines Briefwechsels bezüglich der Berufung nach Bremen und seiner Einführung des Mesmerismus in dieser Stadt wird eine Anekdote berichtet, der zufolge indirekt nachgewiesen werden konnte, dass Anna Lavater mindestens bei einer Gelegenheit ihren hellseherischen Fähigkeiten durch Öffnen ihrer Augen im vermeintlichen magnetischen Schlaf nachhalf.

Ein glaubwürdiger Mann erzählt folgenden Vorfall, der wohl den Verdacht erregen könnte, dass Madame Lavater zuweilen mit den Augen aufblinzen mochte. Sie prophezepte, *in einer Stunde* würde ihr Paroxysmus vorüber seyn, und sie würde aufstehen. Ein Anwesender hatte die Neugierde unvermerkt den Zeiger der Uhr zu verrücken, und siehe, sie stand auf, zu der Zeit, welche der falsch gerückte Zeiger anzeigte, nicht aber zur wahren Zeit.¹⁴⁵

Ein definitives Behandlungsende konnte ich nicht eruieren. Wahrscheinlich gab es das auch gar nicht. Lavater magnetisierte seine Frau wohl während des größten Teils des Monats September ein bis zweimal täglich. Als ihr Gesundheitszustand sich Ende September signifikant gebessert hatte und sie im magnetischen Schlaf auch keine Anweisung mehr gab, mit der Behandlung fortzufahren, beendete er vermutlich das regelmäßige Magnetisieren. Er behandelte sie aber weiterhin gelegentlich, um Ratschläge zur Therapie verschiedener Kranken von ihr zu erhalten. Außerdem griff er auf das bewährte Mittel des Magnetisierens zurück, wenn es darum ging, akute Kopfschmerzen und andere ihrer Beschwerden zu lindern. Angeblich wollte Lavater im Winter 1787 seine Frau, als es ihr wieder einmal schlecht ging, nicht mehr magnetisieren, weil ihm der Druck der Öffentlichkeit in Gestalt von Spottgedichten und Verdächtigungen den Magnetismus verleidet hatten.¹⁴⁶ Sollte das so gewesen sein, dann käme diese Zeit als *Terminus ad quem* für das Ende der magnetischen Behandlungen von Anna und seines aktiven Interesses am Mesmerismus in Betracht.

Lavater magnetisierte nach der Intensivphase der Behandlung seiner Frau noch andere Personen in Zürich und sein Bruder begann, im Rahmen seiner Arztpraxis Patienten auf diese Weise zu behandeln.¹⁴⁷ Die animal-magnetische Arbeit der

144 Brandis, Joachim Dietrich, Ueber Psychische Heilmittel und Magnetismus, Kopenhagen 1818, 20.

145 Lavater, Briefe von Johann Caspar Lavater und an ihn und seine Freunde, 147 [Hervorh. i. O.].

146 Vgl. Lavater-Sloman, Mary, Genie des Herzens. Eine Lebensgeschichte J.C. Lavaters, Zürich/Stuttgart⁵1955, 332. Im Sommer des Jahres 1787 lernte Lavater Mesmer schließlich doch noch persönlich in Zürich kennen. Vgl. Milt, Franz Anton Mesmer, 54. Die Begegnung verlief positiv, gab aber seinem schwindenden Engagement für den Mesmerismus offenbar keinen neuen Auftrieb.

147 Einen Überblick über diese Fälle gibt Lavater, Johann Caspar, Beitrag einiger Erfahrungen oder Wahrnehmungen den animalischen Magnetismus betreffend [24.01.1786], in: Archiv I, 5–8.

beiden Lavaters wurde zum Tagesgespräch und schon bald traten in Zürich und an anderen Schweizer Orten weitere Magnetiseure auf.¹⁴⁸

Lavater, so wird man das magnetische Experiment mit seiner Frau zusammenfassen können, handelte nicht fahrlässig oder aus leichtgläubigem Enthusiasmus, sondern hatte gute Gründe, die Behandlung seiner Frau zu wagen.¹⁴⁹ Er arbeitete in jeder Phase der Therapie unter der Supervision von Ärzten seines Vertrauens, die dem animalischen Magnetismus gegenüber nur teilweise positiv eingestellt waren. Erst durch den Therapieerfolg und die Erfahrung mit den somnambulen Zuständen seiner Frau wurde bei ihm aus skeptischem Interesse Hochschätzung und eine aktive Beteiligung an der Verbreitung des Mesmerismus Puységur'scher Prägung.

Ich halte es für plausibel, dass die ungewohnt intensive Zuwendung ihres Mannes während der Therapie und die Anna Lavater darin angebotene Möglichkeit, endlich einmal ausrasten zu dürfen und bisher unterdrückte bzw. verdeckt gehaltene Emotionen und Wünsche zu artikulieren, zum relativ positiven Ausgang der Behandlung beitrugen. Anna hatte im therapeutischen Prozess ein gewichtiges Wort mitzureden. Die Kur führte zwar, wie Anna, vielleicht nicht helllichtig, sondern einfach nur aufgrund einer realistischen Einschätzung ihres Gesundheitszustands voraussagte, zu keiner Heilung ihrer chronischen Beschwerden, aber doch zu einer das Leben aller Betroffenen erleichternden Abschwächung ihrer Krankheitssymptome.

Lavaters Behandlung seiner Frau schlug schon bald in der Öffentlichkeit große Wogen. Das kam so: Unter den ersten, die Lavater von seiner Betätigung als Magnetiseur per Brief recht ausführlich informierte, war der Arzt Marcard, der ja zu denen gehörte, die ihn zu dem Experiment mit seiner Frau geraten hatten. Lavater ließ diesen Brief vom 10. September 1785 zunächst in Abschriften unter Bekannten zirkulieren. Das Schreiben entfaltete dann aber eine ungewollte Breitenwirkung, weil es samt der skeptischen Antwort des Arztes der *Berlinischen Monatschrift* zugespült wurde und dort im November mit einer Einleitung von Seiten der Herausgeber veröffentlicht wurde.¹⁵⁰ Dieser Artikel ist für den Mesmerismus in Deutschland bedeutsam, weil er (wiewohl kritisch und in der Einleitung mit spöttischem Unterton) erstmals ein breiteres Publikum über die Puységur-Schule informierte.¹⁵¹ Lavater wird darin als „großer Freund von Wundern“ dargestellt, der schon viele Proben seiner Leichtgläubigkeit und Übereilung geliefert hätte. Er würde die vermeintliche medizinische Entdeckung schon verkünden und verschie-

148 Milt, Franz Anton Mesmer, 72–81.

149 Vgl. ebd., 62.

150 Magnetische Desorganisation in Paris, Straßburg und Zürich (sic), nebst zwei Schreiben vom Herrn Diakonus Lavater und Herrn Hofmedicus Marcard, Berlinische Monatsschrift B. 6 (November 1785), 430–449.

151 Fast zwei Jahrzehnte später rühmt sich Marcard, der mittlerweile ein Anhänger des Mesmerismus geworden war, dass durch die Veröffentlichung der Briefe der Puységur'sche Magnetismus und seine Fachtermini in Deutschland bekannt geworden seien. Sein damaliger „gemäßigter Zweifel“ gegenüber Lavaters Mitteilungen sei der Neuheit dieser Lehre geschuldet gewesen. Er habe außerdem in seinem Antwortschreiben den Ausdruck „Manipulation“ für die Handbewegungen der

dene Leute einladen, die Erfahrungen seiner Gattin anzusehen. Einige hielten sie im Vorhinein für Wunder, während andere sich erinnern würden, „wie viel Kraft die angespannte Einbildungskraft habe“ und wie leicht Leute wie Lavater Wunder sehen, wenn sie welche sehen wollen. Lavater wird aufgefordert, diese Versuche zur besseren Überprüfung auch an anderen Orten außerhalb von Zürich (wo er viele Anhänger habe und deshalb jeder davor zurückschrecke, ihm zu widersprechen) und an fremden Personen durchzuführen.¹⁵²

Lavaters Praxis des Magnetisierens

Im Januar 1786, etwas mehr als drei Monate nach der Intensivphase der Behandlung seiner Frau, beschrieb Lavater in einem Brief an Christian Garve (1742–1798) die Praktiken, mit denen er magnetisierte. Es handelt sich um eine recht typische Abfolge von Handgebärden, wie man sie im Mesmerismus zur Übertragung und Verteilung des animalischen Magnetismus verwendete. Man berührte die Patienten mit ihnen oder führte sie nahe an ihrem Körper durch. Ein fixes Schema für die Behandlungen gab es schon bei Mesmer nicht, und noch weniger bei Puységur, der die Bedeutung der Körperpraktiken herunterspielte, um sich zu profilieren. Nichtsdestotrotz gab es auch in seiner Schule ein gängiges Repertoire leibzentrierter, vorwiegend manueller Verfahren, die wegen ihrer Effektivität geschätzt wurden. Es ist anzunehmen, dass Lavater, wie bei den Magnetiseuren üblich, seine individuelle Behandlungsweise schuf, indem er bekannte und bewährte Grundelemente, die er in der Version seines Lehrers Butini kennengelernt hatte, kombinierte und dem jeweiligen Fall anpasste bzw. nach eigenem Gutdünken modifizierte. Der Einstieg in die Behandlung mit Handauflegung und Gebet, der eigentlich mehr nach Lyoner Mesmerismus aussieht, dürfte sein Zusatz gewesen sein.

Lavater setzt in seinem Brief, obwohl er einem Mann empfiehlt, sich magnetisieren zu lassen, voraus, dass in der Regel Frauen magnetisiert werden und Männer magnetisieren („Sie ist völlig bedeckt und bekleidet“, „Suchen Sie nur einen gesunden Mann [als Therapeut] aus“), was der im Mesmerismus vorherrschenden Geschlechterrollenverteilung entspricht, die auf der unter den Magnetiseuren vorherrschenden Meinung, der sich Lavater anschließt, beruht, dass Frauen empfänglicher für den animalischen Magnetismus sind.¹⁵³ Man darf annehmen, dass Lavater seine Frau und andere Patienten nach der angegebenen Vorgangs-

Magnetiseure, der seither üblich geworden sei, als erster verwendet. Vgl. Dr. Marcard, Vorrede, in: Friedrich Karl von Strombeck, Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten animalischen Magnetismus und der durch denselben bewirkten Genesung, Braunschweig 1813, xiii–xxxii.

152 Vgl. ebd., 431–433.

153 Vgl. Archiv I, 20: „Daß der Magnetismus auf Menschen beiderlei Geschlechts wirkt, ist ebenso gewiß, als es gewiß ist, daß er, caeteris paribus, mehr auf das weibliche Geschlecht wirkt“.

weise behandelte, wobei noch einige hier nicht genannte Elemente hinzukamen, die ich in der Diskussion dieser Stelle behandle:

Die Manipulation des Mesmerismus ist so einfach wie möglich. Ich lege meine beiden flachen Hände auf das bloße oder bedeckte Haupt, lasse sie da etwa eine halbe Minute ruhen – und ziehe sie dann zu beiden Seiten die Schläfe und Arme herab – halte zwischen dem Daumen und zwischen dem Zeigefinger, ihre beiden Daumen, eine halbe Minute. Dann lege ich beide Hände auf die Achseln – und streiche 5 bis 6mal die Arme hinunter – dann beide Daumen aufs Herzgrübchen (Sie ist völlig bedeckt und bekleidet); je länger man sie da ruhen lässt, desto besser. Dann die zusammengefangene Hand auf den allenfalls kranken Theil – gegenüber am Leib die linke Hand – und ziehe sie oft herab, – nur nie contre le torrent – immer weit ausgeholt; das ist die Hauptsache – die alle Augenblicke versucht werden kann. Ueber die Simplität würden Sie erstaunen – und alle Einwendungen von Einbildungskraftspannenden Gestikulationen, die freilich Charlatans natürlich gemacht haben, fallen gänzlich weg. Wahr ist – wer nicht sensible Nerven und ein Nervenübel im Leibe hat, spürt nichts. Sie aber, bin ich sicher, ohne Sie zu kennen, je mehr Sie gelitten haben, würden gewiß Erleichterung davon haben. – Ganze Curen sind, glaube ich, selten, aber – große Erleichterungen. Suchen Sie nur einen *gesunden* Mann aus – und einen der *Theil nimmt* an Ihren Leiden; denn dieß wirkt ganz offenbar mit. Liebe heiligt *alles!*¹⁵⁴

Diese Beschreibung der Technik des Magnetisierens erfolgte nicht interesselos. Lavater signalisiert deutlich, was er mit ihr bezweckt. Er möchte den Adressaten des Briefes davon überzeugen, eine animal-magnetische Kur zu beginnen. Dafür antizipiert er mögliche Einwände und möchte im Gegenzug Garve von zwei Punkten überzeugen:

1. Das Magnetisieren stellt im Regelfall eine Praxis dar, die aus unspektakulären manuellen Behandlungstechniken besteht („Die Manipulation des Mesmerismus ist so einfach wie möglich“; „Ueber die Einfachheit würden sie staunen“).
2. Es würden dementsprechend in der korrekten Behandlung keine Mittel theatralischer Inszenierung benutzt, um die Einbildungskraft zu stimulieren. Nur Scharlatane würden dazu greifen.

Damit grenzt er die eigene mesmeristische Praxis und indirekt die Puységur-Schule, nach deren Direktiven er unterwiesen wurde, als seriös von der, wie schon

154 Brief an Garve vom 25.01.1786 zitiert nach Archiv I, 1–61, hier 43 [Hervorh. i. O.]. Ich lese diese Beschreibung vor dem Hintergrund der zu Beginn der Hochblüte des romantischen Mesmerismus von Carl Alexander Ferdinand Kluge (1782–1844) erarbeiteten Klassifikation der in der deutschen Puységur-Schule üblichen Praktiken. Vgl. Kluge, Carl Alexander Ferdinand, Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel, Berlin 1811. Mehr dazu in Baier, Karl, The Therapeutic Mediologies of Animal Magnetism, in: E. Voss (Hg.), Mediality on Trial. Testing and Contesting Trance and other Media Techniques, Oldenburg 2020, 33–67. Kluges Systematisierung basiert auf Vorarbeiten des Bremer Arztes und Lavater-Schülers Arnold Wienholt (1749–1804) und des Heilbronner Stadtarztes Eberhard Gmelin (1751–1809).

besprochen, in der Spätaufklärung heftig diskutierten „Scharlatanerie“ ab und spielt die Imagination als Wirkfaktor herunter. Die 1784 in Frankreich veröffentlichten Berichte der königlichen Untersuchungskommissionen zum Mesmerismus, auf die er von Bonnet, der sich dem Ergebnis der Kommissionen anschloss, zu Beginn der Behandlung seiner Frau in einem Brief vom 23. August 1785 hingewiesen worden war (mehr dazu unten), hatten sich für die Einbildungskraft als eine Hauptursache der therapeutischen Erfolge der Magnetiseure stark gemacht. Ich kenne keinen Hinweis darauf, dass Lavater diese Gutachten gelesen hätte. Er brauchte sie und Bonnets Hinweis darauf auch gar nicht, um der Einbildungskraft als eines möglichen therapeutischen Faktors bewusst zu sein.

Die Macht der Imagination war ein Topos der Spätaufklärung, der von Gegnern umstrittener Therapieformen regelmäßig zur Erklärung von deren Erfolgen herangezogen wurde. Lavater kannte ihn spätestens seit der Debatte um Gaßner. In seiner Korrespondenz mit Semler hatte er selbst angenommen, dass die Einbildungskraft bei den Heilungserfolgen des Exorzisten eine Rolle spielen könnte. Bei ihrem Gespräch in Lausanne hatte Tissot die Imagination als Verstärker der Wirkung einer von den Magnetisuren ausstrahlenden Atmosphäre vermutet. Nachdem er Marcard als einem der ersten in einem ausführlichen Brief von der animal-magnetischen Therapie seiner Frau erzählte, äußerte dieser in seinem Antwortschreiben vom 27. September 1785 Zweifel bezüglich der von Lavater berichteten anomalen Fähigkeiten seiner Frau im somnambulen Zustand und führte erneut die Imagination als wahrscheinlichste Ursache für sie an: „Bis jetzt sehe ich alle in ihrem Briefe beschriebenen, nach der Magnetisation erfolgten Erscheinungen, für bloße Wirkungen der in Aufruhr gebrachten und auf einen Punkt geleiteten Imagination an; nicht für physische Folgen des Magnetismus.“¹⁵⁵ Lavaters Hinweis auf die untheatralische Schlichtheit der Behandlungsweise, versucht im Gegenzug der Imaginations-Hypothese etwas Wind aus den Segeln zu nehmen, obwohl er im Prinzip nicht abgeneigt war, sie als einen unter mehreren Wirkfaktoren in Betracht zu ziehen. Doch nun zu den Praktiken im Einzelnen.

1. Handauflegung

Eine Sitzung mit dem Auflegen der Hände auf das Haupt des Patienten oder der Patientin zu beginnen, ist im Mesmerismus unüblich. Lavater übernahm es vermutlich aus der christlichen Segenspraxis. Es geht der eigentlichen Behandlung voran, die dann ganz den Usancen des Magnetisierens folgt. Zu dieser ersten Behandlungsphase passt das von Lavater überlieferte mesmeristische Heilungsgebet, das sehr wahrscheinlich vom Magnetiseur still gebetet werden sollte, während seine Hände auf dem Scheitel des Patienten ruhten. Sein Titel weist zwar

155 Anonymus, Magnetische Desorganisation in Paris, 444.

nicht darauf hin, wann es während einer animal-magnetischen Sitzung gebetet werden sollte, aber der Inhalt ergibt eigentlich nur dann Sinn, wenn es zu diesem Zeitpunkt verrichtet wurde:

Seufzer beim Magnetisieren

Herr, laß mich glaubensvoll nach Deines Himmels Höhen
Fromm, wie ein gutes Kind, zu seinem Vater sehen!
Laß Deines Lebens Kraft auf meinen Scheitel fließen
Und sich durch meine Hand gleich einem Strom ergießen!
Nicht mich! Nicht mich! Nur Dich! Verkannter hier auf Erden!
Laß durch das, was ich thu, wie nie verherrlicht werden!
Nur Kraft und Licht und Heil verherrlicht Deinen Namen!
O lehr mich würdig flehn und sprich ein kräftig Amen!¹⁵⁶

Lavater empfahl dieses oder ein ähnliches Gebet Schülern, denen er das Magnetisieren beibrachte, wie etwa dem Bremer Arzt Wienholt, der in einem Brief vom 5. Juli 1786 bittet, Lavater möge ihm das kleine Gedicht oder Gebet schicken, das vor dem Magnetisieren anzuwenden sei, was wiederum für seinen Ort am Beginn des Heilungsrituals spricht.¹⁵⁷

Zu Lavaters Zeit werden Seufzer mit dem Herz als Ursprung emotionaler Regungen in Verbindung gebracht („Herzenseufzer“). Sie stehen für in der Brust aufsteigende Gemütsregungen, mit denen auf eine bedrängende Situation emotional geantwortet wird, ohne dass die dabei leitenden Prämissen der Situationsbeurteilung kognitiv reflektiert sein müssen. In diesem Sinn schreibt Moses Mendelssohn an Lavater: „Niemals hat mir mein Herz heimlich zugerufen: Schade für die schöne Seele! Wer da glaubet, daß außerhalb seiner Kirche keine Seligkeit zu finden sei, dem müssen dergleichen Seufzer gar oft in der Brust aufsteigen.“¹⁵⁸

Im Zusammenhang der christlichen Gebetskultur steht die Bezeichnung „Seufzer“ (lat.: *aspiratio*) in der lateinischen Theologie und im daran anschließenden Konfessions-übergreifenden landessprachlichen Vokabular für kurze emotionale Gebete (auch Stoßgebete, lat.: *orationes iaculatoriae*), spontane Äußerungen, die

156 Lavater, ZBZ, FA Lav Ms 49: 26.09.–6.10.1785, Seufzer b. Magnetisieren. Zit. nach Milt, Franz Anton Mesmer, 52–53.

157 Vgl. Schulz, Günter, Lavater, seine Gegner und Freunde: Neue Briefe von und nach Bremen. 1784–1798, Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 8 (1964), 150. In der mesmeristischen Schule von Lyon wurde es im Februar 1785 zur Regel gemacht, jede mesmeristische Behandlung mit einem Gebet zu beginnen. Siehe dazu Hannemann, Tilman, Konzepte und Praxis des Somnambulismus zwischen 1784 und 1812, in: M. Sziede/H. Zander (Hg.), Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800. Berlin 2015, 109–138, hier 117f. Pierre Butini hatte Kontakte zum Lyoneser Mesmerismus, der stark religiös und spiritistisch geprägt war. Ich fand aber keinen Hinweis darauf, dass er Lavater etwas anderes als die grundlegenden manuellen Techniken beibrachte. Es ist immerhin möglich, dass dieser durch Erzählungen über den Lyoneser Mesmerismus zu seinem Gebet inspiriert wurde.

158 Brief von Mendelssohn an Lavater vom 12.12.1769 in: JCLW III, 244.

das Gemüt der Betenden zu Gott erheben.¹⁵⁹ In Lavaters Worten: „Tiefe Seufzer des Herzens sind sichere Stufen zum Himmel.“¹⁶⁰ Er ordnet die Seufzer in seiner Gebetslehre unter die Gebete „für besondere Zeiten und Umstände“ ein, die er von den davon unabhängigen „allgemeinen“ Gebeten unterscheidet. In seiner „Sammlung christlicher Gebether“ gibt er eine ganze Reihe von Beispielen dafür an, u. a. Seufzer in der Kirche, Seufzer vor dem Bibellesen, Seufzer in dringenden Nöten oder anhaltenden Leiden.¹⁶¹ Der „Seufzer beim Magnetisieren“ fügt sich nahtlos in dieses Schema seiner Gebetslehre.¹⁶²

Die Verschriftlichung und Publikation solcher Gebete machten aus spontanen „Seufzern“ ein eigenes Genre durchkomponierter kurzer Bittgebete zu bestimmten Gelegenheiten, die selbst wiederum klassifiziert wurden. Mein Bittgebet für den sterbenden Vater wird zu einem Seufzer an einem Sterbebett etc., der dann freilich wieder als inspirierendes Vorbild für individuell formulierte Gebete in entsprechenden Situationen fungieren kann.

Mit dem vorliegenden Seufzer bittet der Magnetiseur Jesus Christus, den „auf Erden verkannten Herrn“, um die Gabe göttlicher Lebenskraft, die der oder die Betende sich selbst ganz zurücknehmend, als Medium an den Patienten oder die Patientin weiterleitet. Die Kraft, das Licht und Heil, die sich während der Therapie in der zu behandelnden Person manifestieren, sollen – ganz im Sinn von Lavaters Theologie des Geistes und der Kraft – Jesus Christus verherrlichen. Zwischen der göttlichen Kraft Christi und der beim Magnetisieren übertragenen Heilkraft wird im Gebet kein Unterschied gemacht. In seinen theoretischen Reflexionen zum Mesmerismus, auf die unten eingegangen wird, behandelt Lavater das Verhältnis beider differenzierter. Hier geht es um ein situatives Bitten um göttlichen Beistand und ein Sichöffnen für das Empfangen des Geistes Jesu Christi in Gestalt gottgegebener heilender Lebenskraft.

159 Vgl. Vansteenbergh, Edmond, Aspirations, in: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de Marcel Viller. Bd. 1, Paris 1937, Sp. 1017–1025.

160 Lavater, Johann Caspar, Worte des Herzens. Für Freunde der Liebe und des Glaubens, hg. v. C. W. von Hufeland, Berlin 1842, 88. Der Aphorismus Lavaters hat eine längere Vorgeschichte. So gebraucht z. B. der Jesuit Friedrich Spee von Langenfeld bereits 1647 in seinem spirituellen Ratgeber *Güldenes Tugendbuch* das Bild der die Himmelsleiter erklimmenden Seufzer, die das Herz des Menschen zu Gott tragen würden. Vgl. Eicheldinger, Martina, Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hoheliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk, Tübingen 1991, 23. Die Motivgeschichte des zu Gott aufsteigenden Gebetsseufzers kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden.

161 Lavater, Johann Caspar, Sammlung Christlicher Gebether. Neue Auflage, Nürnberg 1801.

162 Der Seufzer entspricht im Übrigen genau dem individuellen situativen Gebet, das er im Vorwort seiner Gebetsammlung „das göttliche Drang-Gebet“ nennt. Es nimmt bei ihm den höchsten Rang unter den verschiedenen Formen des Gebets ein (vgl. ebd., XVI–XVII).

2. In Rapport treten

Die zweite Phase von Lavaters mesmeristischem Ritual besteht aus Bewegungen, die nach dem üblichen *Procedere* gleich zu Beginn ausgeführt wurden. Sie sollen den sogenannten Rapport herstellen, die „magnetische“ Verbundenheit zwischen Arzt und Patient, die als wesentliche Voraussetzung einer erfolgreichen Behandlung galt. Ohne diese wechselseitige Einstimmung würden die Patienten die folgenden therapeutischen Gebärden als fremd, wenn nicht gar bedrohlich empfinden.¹⁶³

Um den Rapport zu stiften, wurden verschiedene Bewegungen und Griffe verwendet. Das Abstreichen von den Schultern zu den Fingern und das anschließende Berühren oder Halten der Daumen der Patienten war eine gebräuchliche Praxis dafür.¹⁶⁴ Die Daumen hatten wohl hauptsächlich deshalb eine besondere Rolle, weil Mesmer, auf den diese Form des In-Rapport-Tretens zurückgeht, die Hand als eine Art Magnet betrachtete, bei dem die Daumen einen starken Pol bilden. Lavater beginnt nicht mit den Schultern, weil seine Hände in der ersten Phase ja auf dem Scheitel des Patienten liegen. Er streicht von dort an den Seiten des Kopfes entlang nach unten bis er über die (bei ihm nicht eigens erwähnten) Schultern und Arme schließlich bei den Daumen ankommt.

3. Aktivierung der Herzgrube

Die eigentliche Behandlung beginnt in Lavaters Brief an Garve mit einem Strich von den Achseln zur Herzgrube und dem Verweilen dort. Der als Herz- oder Magengrube bezeichnete obere Bauchraum hatte bei den mesmeristischen Behandlungen eine Sonderstellung inne. Mesmer empfahl die Berührung dieser Stelle vor der Bearbeitung spezieller Krankheitsherde, weil er glaubte, dass der Ursprung der meisten Krankheiten im Bauchraum zu finden sei, und weil die Nervengeflechte des Bauchraums (allen voran die Nerven an der Mitte des Zwerchfells und das Nervengeflecht am Magen) für ihn hervorragende Speicher und Leiter des animalischen Magnetismus darstellten.¹⁶⁵ Der Straßburger Puysegur-Schüler Tardy de Montravel vertrat gegen Ende 1785 in einer bahnbrechenden Schrift, die erstmals eine Theorie des magnetischen Somnambulismus präsentierte, die Auffassung, dass die Magengegend der Hauptsitz des sechsten Sinnes sei. Man glaubte, dass es dieser normalerweise von Wahrnehmungen der anderen Sinne übertönte Sinn sei, der durch das Magnetisieren gesteigert wird und für die anomalen Wahr-

¹⁶³ Vgl. Kluge, Versuch einer Darstellung, 346f.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 415f.

¹⁶⁵ Vgl. Mesmer, Franz Anton, Lehrsätze des Herrn Mesmer's [sic], so wie er sie in den geheimen Versammlungen der Harmonia mitgeteilt hat, Straßburg 1785, 82.

nehmungen der Somnambulen verantwortlich ist.¹⁶⁶ Lavater war diese Theorie bekannt. Er bezieht sich in seinem Brief an Garve auf Tardys Schrift.

4. Behandlung einzelner Regionen des Körpers

Um einzelne leidende Körperteile zu behandeln, platziert Lavater sodann die „zusammengefügerte“ rechte Hand auf dem kranken Körperteil, die linke an der gegenüberliegenden Stelle am Körper. Hierbei handelt es sich um die bei Kluge „kontrahierte Digitalmanipulation“ genannte Behandlungstechnik. Dieser Geste wurde eine stärkere Wirkung als der ebenfalls beliebten Ausstrahlung des Magnetismus durch die Handinnenfläche (Palmarmanipulation) nachgesagt, die laut Kluge von den Patienten als milder und angenehmer empfunden wurde.¹⁶⁷ Die Platzierung der linken Hand auf der gegenüberliegenden Seite des Körpers entspricht der Vorstellung Mesmers, dass die beiden Hände Pole bilden, zwischen denen das animal-magnetische Fluidum strömt.¹⁶⁸

Lavater löst die kontrahierte Digitalmanipulation immer wieder mit einem Abstreichen nach unten auf und kehrt dann zur problematischen Körpergegend zurück, womit Spannungen im Körper der Patientin abgebaut und etwaige unangenehme Empfindungen, die bei der Digitalmanipulation entstanden, gemildert werden sollen.¹⁶⁹ Er folgt dabei der mesmeristischen Grundregel: „nie contre le torrent – immer weit ausgeholt“. Das Streichen hatte prinzipiell die Richtung nach unten und weg von der Mittelachse des Körpers. Meist wurden die Striche mehrere Male wiederholt. Um zum Ausgangspunkt der Bewegung zurückzukommen, ohne die negative Wirkung von gegenläufigen Strichen in Kauf zu nehmen, führte man die Hände mit einer weitausholenden Bewegung der Arme zurück, wobei die Handrücken zum Körper der Patienten gerichtet wurden, von denen man annahm, dass keine magnetische Wirkung von ihnen ausging.¹⁷⁰

Eine die Behandlung zum Abschluss bringende Gebärde führt Lavater nicht an. Die beschriebenen Verfahrensweisen sind an Praktiken Mesmers orientiert, die in der Puysegur-Schule weiter angewendet wurden. Am Schluss von Lavaters Beschreibung klingt mit dem Hinweis auf die mitfühlende und liebevolle Einstellung des Magnetiseurs als wichtigem Heilfaktor ein wesentlicher Gedanke Puysegur-

¹⁶⁶ Montravel, Tardy de, Essai sur la théorie de somnambulisme magnétique, London 1785, 49: „Il paroît que ce sixieme sens, l'ame des cinq autres, est répandu dans toute la machine, & qu'il a son siege principal dans l'estomac; puisque c'est à l'estomac que le Somnambule croit voir & tendre“.

¹⁶⁷ Kluge, Versuch einer Darstellung, 399, 401.

¹⁶⁸ Vgl. Mesmer, Lehrsätze des Herrn Mesmer's, 84: „Es ist auch gut, wenn man einen Pol dem anderen entgegensezet, nämlich, wenn man den Kopf, die Brust, den Bauch, u.s.w. mit der rechten Hand berührt, daß man die Linke auf der Rückseite [...] entgegen sezet“.

¹⁶⁹ Ein ähnliches Vorgehen empfiehlt Kluge, Versuch einer Darstellung, 399.

¹⁷⁰ Die übliche Strichrichtung und die schädliche Wirkung von Gegenstrichen erörtert Kluge, Versuch einer Darstellung, 394f.

gurs an, der seiner Theologie entsprach, wie der die Beschreibung der mesmeristischen Praxis abschließende Satz „Die Liebe heiligt alles“ unterstreicht.

Die Beschreibung, die Lavater in dem Brief an Garve von seiner Praxis gibt, ist sehr wahrscheinlich nicht vollständig, sondern scheint sich auf die bei der Behandlung seiner Frau herangezogenen Techniken zu beschränken. Vor dem Hintergrund der sonst üblichen Vorgangsweise fehlt vor allen Dingen das bei Tardy de Montravel und späteren Autoren als „traitement à grands courants“ bekannte Abstreichen des ganzen Körpers, das gleich nach der Aufnahme des Rappports angewandt wurde. Das liegt vermutlich daran, dass Lavater bei der Behandlung seiner Frau, um allzu heftige Reaktionen zu vermeiden, schon bald auf die großen Striche verzichtete.¹⁷¹

Einen Hinweis darauf, dass Lavater diese Technik und zusätzlich den beliebten Einsatz magnetisierter Substanzen empfahl, findet man bei Arnold Wienholt. Zwei Tage nachdem er von Lavater in die animal-magnetische Praxis eingewiesen worden war, begann er Sophie Albers folgendermaßen zu behandeln (mehr dazu unten):

Am 6. Jul. ward mit der Kur angefangen. Täglich wurde sie zweimal von mir des Morgens zwischen zehn und elf, und Nachmittags zwischen vier und fünf Uhr, anfänglich fünf Minuten, und zuletzt eine halbe Stunde lang, à grand courants magnetisiert, sie trank täglich ein Quartier magnetisiertes Wasser; um den andern Tag ward ihr zur Beförderung der Oefnung ein gewöhnliches Lavement beigebracht, und alle Arzeneien wurden zur Seite gesetzt.¹⁷²

Natürlich beließ es Lavater nicht beim Erlernen und Weitergeben mesmeristischer Körpertechniken. Schon während seiner Reise nach Genf und besonders in der Zeit danach waren die wissenschaftliche Erklärung bzw. Kritik des Mesmerismus und die philosophischen Implikationen der Erfahrungen mit den Somnambulen ein Thema für ihn. Darauf wird in den nächsten Abschnitten eingegangen.

Der Briefwechsel mit Bonnet und Puységur

Nach dem Aufenthalt in Genf, als er seine Reiseindrücke ordnete, über den animalischen Magnetismus nachdachte und bald auch Erfahrungen mit dem Mag-

171 Vgl. dazu den Brief von Lavater und seinem Bruder an Puységur vom 31.08.1785 in Puységur, Du Magnétisme Animal, 243: „Mais comme les convulsions sont toujours très-véhémentes, on n'a plus voulu hazarder le traitement universel, mais on a seulement donné les principales: mettant la poignée d'une main au creuset d'estomac, et l'autre sur le dos, vis à -vis même, sans les remuer“ („Da aber die Krämpfe weiterhin sehr heftig waren, wollten wir nicht mehr die universelle Behandlung riskieren, sondern nur die Hauptbehandlungen durchführen: wir legten eine Handfläche auf ihre Magengrube und die andere gegenüber auf ihren Rücken, ohne die Hände zu bewegen“).

172 Wienholt, Arnold, Heilkraft des thierischen Magnetismus, nach eigenen Beobachtungen, Bd. 3, Lemgo 1805, 19. Zu Lavaters Glauben an die Übertragbarkeit des animalischen Magnetismus durch magnetisiertes Wasser vgl. Archiv I, 17f und 23.

netisieren seiner Frau sammelte, kommunizierte Lavater darüber brieflich, wie er es gewohnt war, mit verschiedenen Personen, die ihm in dieser Hinsicht wichtig waren.¹⁷³ Ich möchte hier nur zwei prominente Briefpartner dieser frühen Phase seiner Mesmerismus-Rezeption hervorheben: Bonnet und Puységur.

Am 14. August 1785 schrieb Lavater auf der Heimreise nach Zürich von Lausanne aus an Bonnet. Es war der erste Brief, nachdem sich die beiden persönlich kennengelernt hatten. Zuvor war der Briefwechsel zwischen ihnen auf Jahre hinaus zum Erliegen gekommen, laut Bonnet aufgrund von Lavaters Ansichten über das wunderbare Wirken des Hl. Geistes.¹⁷⁴

Lavater eröffnet mit diesem Schreiben einen Disput über den animalischen Magnetismus mit dem Genfer Naturwissenschaftler und Philosophen, der sich über zwei Monate hinziehen wird. Er hatte zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes noch keine eigene Erfahrung mit Somnambulen, nur Berichte aus zweiter Hand. Zur Diskussion der medizinischen Seite stand er mit mehreren Ärzten in Verbindung. Er schreibt Bonnet als einem Ansprechpartner, mit dem er die damit zusammenhängenden philosophischen Fragen erörtern kann. Außerdem war zwischen den beiden noch etwas in Sachen Anomalistik offen und Lavater dachte vielleicht, nach den Unstimmigkeiten im Zusammenhang mit dem Fall Tüscher nun bessere Karten in der Hand zu haben, um dieses Thema mit Bonnet noch einmal aufzurollen und ihn von seiner Sicht der Dinge zu überzeugen. Er skizziert in dem Brief, wie er die „Anfälle der Kriakiaken“ im Horizont seiner Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen versteht.

Die Berichte von den Somnambulen würden seine Philosophie und Religion nicht kompromittieren, sondern stärken, denn nach beiden gäbe es nichts in Gott Erkennbares, „das nicht gleichzeitig in uns wäre“.¹⁷⁵ Die divinatorischen oder magischen Kräfte des Menschen seien ein Strahl der Göttlichkeit (Rayon de la Divinité).¹⁷⁶ Wenn ein solcher Strahl außer Kontrolle gerate (quand un Rayon de la Divinité nous échappe) und die anderen Fähigkeiten der menschlichen Natur nahezu paralysiere, dann werde man krank (er denkt hier offenbar an die som-

173 Die systematische Aufarbeitung des Mesmerismus-bezogenen Briefwechsels steht noch aus. Sie kann natürlich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Ich danke Elzbieta Lubelska für ihre Hilfe beim Übersetzen der in diesem Abschnitt zitierten französischen Briefe.

174 Siehe dazu den Aufsatz von Baumann im vorliegenden Band.

175 „Il n'y a rien de connaissable en Dieu, qui n'est pas en nous“ (Luginbühl-Weber (Hg.), Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Benelle, 154).

176 Zum Motiv des göttlichen Strahls und seinem Zusammenhang mit dem Topos der Gottebenbildlichkeit vgl. Lavater, Johann Caspar, Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe, Bd. 3, Leipzig u. a. 1777, 239: „Gottes Strahl im Angesichte des Menschen zu erkennen, ist Vorzug und Würde der Menschheit; das Maß des Göttlichen Geistes im Angesichte des Menschen zu fühlen und zu erkennen, ist aller Weisheit Gipfel“; und ebd., Bd. 2, Leipzig u. a. 1776, 31: „Trefflichkeit aller Menschengestalten: In jeder Menschenphysiognomie, so verdorben sie sein mag, ist noch Menschheit – das ist, Ebenbild der Gottheit!“ Lavater bringt die Metapher des göttlichen Strahls mit Bezug auf den Somnambulismus außerdem an einer oft zitierten Stelle in dem Brief an Georg Ludwig Spalding vom 22.10.1785 (nach Lavater, Reisetagebücher, Teil II, 32 vom 20.09.1785), auf die unten eingegangen wird.

nambulen Patienten).¹⁷⁷ Würden die anomalen Kräfte für böse oder leichtsinnige Ziele eingesetzt werden, gingen aus solcher Praxis Zauberer (*sorciers*) hervor. Im besten Fall aber würden sie sich im Einklang mit den gewöhnlichen Vermögen entfalten und für ein göttliches Ziel eingesetzt werden. Dann entstünden vom Herrn Gesalbte, Propheten und Apostel. Anomale Fähigkeiten werden also als Manifestationen („Strahlen“) des göttlichen Keims im Menschen verstanden, aus denen nicht notwendig Gutes erwächst. Sie können aus moralisch zweifelhaften Motiven für falsche Zwecke eingesetzt werden oder, wenn sie außer Kontrolle geraten, Krankheiten hervorrufen.

Lavater schließt diesen Gedankengang mit einer allgemeinen Bemerkung, die nach dem sonstigen Inhalt des Briefs zu schließen, auf dem Gedanken eines göttlichen Keims als wahrer Natur des Menschen fußt: „Das Außergewöhnlichste ist für den Philosophen gewöhnlich, und das Übernatürlichste ist für den mit der Natur Vertrauten natürlich.“¹⁷⁸ Für das philosophische Unterlaufen der strikten Dichotomie von Natürlichem und Übernatürlichem konnte er auf die Zustimmung Bonnets hoffen.

Er fordert daraufhin in einer Antiklimax sich selbst und Bonnet auf, nüchtern zu bleiben, nichts zu überstürzen und sich vor allem darum zu bemühen, mit eigenen Augen zu sehen und diese außergewöhnlichen Phänomene zu überprüfen. Außerdem vermutet er, dass mit den bisher dokumentierten Fähigkeiten der Somnambulen noch längst nicht alles zu Tage trat, was in dieser Hinsicht möglich ist. Die Vorsehung könne in Zukunft „ein Original“ schicken, im Vergleich zu dem die bisher bekannten Somnambulen möglicherweise nur „karikaturartige Fragmente“ (*fragments caricature*) oder „Ritzen“ (*fentes*) seien, durch die hindurch spähend man „einige großartige Seiten der Menschheit“ erahnen könne.¹⁷⁹ Die Somnambulen erscheinen aus dieser Perspektive als unvollkommene Vorwegnahme einer künftigen Entwicklungsstufe der Menschheit, die noch darauf wartet, in Gestalt eines genialen Somnambulen unverhüllt in Erscheinung zu treten.¹⁸⁰

177 Dieser Gedanke erinnert an die Definition seelischer Krankheit als Ungleichgewicht seelischer Kräfte, die Moritz entwickelte. Vgl. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde I (1783), 1, 33: „Mangel der verhältnismäßigen Uebereinstimmung aller Seelenfähigkeiten ist Seelenkrankheit. Es kommt daher nicht auf die Stärke oder Schwäche einer einzelnen Seelenfähigkeit, an und für sich betrachtet, an, als vielmehr, in wie ferne dieselbe, in Absicht aller übrigen Seelenfähigkeiten, entweder zu stark oder zu schwach ist“ [Hervorh. i. O.].

178 „Le plus extraordinaire est ordinaire pour le philosophe, et le plus surnaturel est naturel pour le confident de la Nature“ (Luginbühl-Weber (Hg.), Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Benelle, 154).

179 Ebd.

180 Nicht nur in Bezug auf die Menschheit, auch in Bezug auf die Entwicklung einzelner Menschen, haben bei Lavater die Einstrahlungen aus der verborgenen göttlichen Natur proleptischen Charakter, da sie dessen individuelle Vollendung vorwegnehmen. Vgl. Lavater, Johann Kaspar, Sämtliche kleinere Prosaische Schriften vom Jahr 1763 bis 1783, Bd. 1, Winterthur 1784, 210: „Der Geist des Herrn wird sich in dir regen, und Strahlen künftiger Grösse und Herrlichkeit auf deine Seele fallen lassen“.

Lavaters Appell an die Nüchternheit signalisiert seinem Adressaten: Ich bin kein naiver Schwärmer, ich idealisiere die Somnambulen nicht, sondern bin genau wie Sie an einer wissenschaftlichen Aufklärung des Phänomens interessiert! Mit Letzterem rannte er erwartungsgemäß bei Bonnet offene Türen ein. Dessen Antwort vom 23. August 1785 knüpft daran an, konterkariert aber Lavaters positive Bewertung der somnambulen Anomalien mit einer dezidierten Hermeneutik des Verdachts. Auch Lavaters philosophische Deutung lässt er außen vor, und siedelt stattdessen die Untersuchung des Somnambulismus ganz im Gebiet naturwissenschaftlicher Medizin an.

Dazu betont er zunächst, dass die Medizin als Teilbereich der Physik auf einer dafür geschulten genauen Wahrnehmung empirischer Tatsachen sowie auf logischen Argumentationen beruhe. Er selbst hätte noch keine *crisiaques* beobachtet, wisse aber, dass viele Somnambule, deren Augen gründlich verschlossen worden waren, nichts gefühlt hätten.¹⁸¹ Damit deutet er schon seine Skepsis in Bezug auf die Sorgfalt der mesmeristischen Experimente und die Verlässlichkeit der darauf basierenden Protokolle an. Im Übrigen empfiehlt er Lavater die Lektüre der Berichte der französischen wissenschaftlichen Kommissionen aus dem Vorjahr. Im Einklang mit diesen kritischen Gutachten führt er einmal mehr die Einbildungskraft als mögliche Ursache der mesmeristischen Heilerfolge und der vermeintlichen außergewöhnlichen Fähigkeiten der Somnambulen an.

Die Imagination ist eine furchtbare Kraft. Wir sind sehr weit davon entfernt, alles zu wissen, was sie vermag. Wir wissen immerhin genug, um sehr sicher zu sein, dass sie fähig ist, die ganze Maschine, mit der die Seele verbunden ist, zu erschüttern.¹⁸²

Abschließend kommentiert Bonnet die in Lavaters Brief angesprochene Frage nach der Natürlichkeit bzw. Übernatürlichkeit magischer bzw. divinitorischer Fähigkeiten. Wieder vermeidet er es, diese Fähigkeiten direkt zu nennen oder gar ihr Vorkommen zu bestätigen. Stattdessen geht er auf die aus dem aufklärerischen Wunderdiskurs bekannte Frage nach der Durchbrechbarkeit der Naturgesetze ein. Er zieht angesichts der kolportierten Fähigkeiten der Somnambulen die Wundertheorie aus seiner *Palingenesie* heran, die Lavater kennen musste, weil er diesen Text ins Deutsche übertragen hatte. Die Gesetze, mit denen Gott das Universum regiere, seien ein unveränderlicher Ausdruck seiner Weisheit und seines Willens. Ausnahmen davon seien eigentlich nur Modifikationen dieser Gesetze,

181 Damit bezieht sich Bonnet auf die in der Puységur-Schule vielfach kolportierte Fähigkeit der Somnambulen bei geschlossenen Augen als unmöglich erscheinende Wahrnehmungen zu haben, die auch Lavater an seiner Frau beobachtet haben wollte.

182 „C'est une terrible Puissance que celle de l'Imagination: nous sommes fort loin de connoître tout ce qu'elle peut; mais nous en connoissons du moins assez pour être très assures qu'elle est capable de bouleverser tout la Machine à laquelle l'Ame est unie“ (Luginbühl-Weber (Hg.), Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Benelle, 156).

die sich in ihr Gesamtsystem einpassen und ein der göttlichen Weisheit entsprechendes Ziel verfolgen.¹⁸³

Dieser Gedanke erinnert an die Leibniz'sche Theorie der Relativität der Wunder.¹⁸⁴ Nach ihr verstoßen Wunder im strengen Sinn (im Unterschied etwa zu den sog. Naturwundern) zwar mitunter gegen die von der endlichen menschlichen Vernunft bisher erkannten oder sogar gegen die von ihr prinzipiell erkennbaren Naturgesetze, nicht aber gegen die menschliches Fassungsvermögen übersteigende Weisheit Gottes, mit der er die beste der Welten durch übergeordnete Gesetze so geordnet hat, dass sie im Einklang mit seinem Heilsplan steht und göttliche Eingriffe, die diesem Heilsplan entsprechen, erlaubt.¹⁸⁵

Darin waren sich Lavater und Bonnet wohl einig, jedenfalls gehen sie auf diesen theologischen Horizont in späteren Briefen nicht mehr explizit ein. Eine Annäherung der beiden in der Frage, ob die Somnambulen nun über anomale Kräfte verfügen oder nicht, erwies sich als weit schwieriger.

Am 6. September repliziert Lavater mit einer für ihn typischen Argumentationsfigur. Er kenne das Urteil der französischen Kommissionen nicht und wisse nicht einmal, ob es den animalischen Magnetismus überhaupt gäbe. Was er dagegen sehr wohl wisse, sei, dass er seine Frau nach anerkannten animal-magnetischen Methoden behandelt habe. Er hätte sie seit dem vergangenen Samstag sechsmal in den magnetischen Somnambulismus versetzt. Im Zustand völliger Abwesenheit (*état de pleine absence*) hätte sie ihm diktiert, auf welche Weise sie zu heilen sei, wann sie wieder zu sich kommen werde etc. und zählt noch weitere Beispiele der oben erwähnten Phänomene auf, die er bei Anna beobachtet haben wollte.¹⁸⁶

Lavater schließt diesen Brief mit einer Reprise, die auf die Imaginations-Hypothese und den Beginn seines Schreibens zurückkommt, wo er ja behauptete, er wisse gar nicht, ob der animalische Magnetismus existiere. „Sei es Magnetismus oder Einbildungskraft: das Ergebnis ist ebenso sicher wie erstaunlich.“¹⁸⁷ Damit sagt er erstens, dass er nicht voreingenommen war, sondern von dem Ergebnis selbst überrascht wurde, und zweitens, dass die paranormalen Fähigkeiten wenigstens einiger Somnambulen als empirisch gesichert gelten müssen, auch wenn die Frage nach ihrer Ursache noch ungeklärt ist.

In seiner Antwort vom 20. September nimmt Bonnet die darin liegende Herausforderung auf und antwortet mit ausführlicheren Überlegungen als in seinem vorigen Schreiben. Er umkreist die Frage nach einer Erklärung der Wahrneh-

183 Vgl. zu den Wundern als Modifikation der bekannten Naturgesetze im Rahmen höherer Gesetze Bonnet, *Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum*, 58.

184 Siehe Nickl, Peter, *Jenseits der Technik. Leibniz und das Wunder*, (*Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 44), Leiden 2018, 278–292, hier 285–289.

185 Vgl. Leibniz, *Discourse de métaphysique* (1686), § 7.

186 In dem am 10.09., also nur wenige Tage später, an Marcard geschickten Brief über die Behandlung seiner Frau, zählt Lavater dieselben Phänomene auf und fügt noch einige hier unwichtige Einzelheiten hinzu.

187 „Soit le magnétisme, soit l'imagination – L'effet est aussi certain, qu' étonnant“ (Luginbühl-Weber (Hg.), *Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Benelle*, 158).

mungen der Somnambulen und skizziert damit verbundene Probleme. Die Möglichkeit des Vorliegens einer der göttlichen Weisheit gemäßen Modifikation von Naturgesetzen wird nicht mehr in Erwägung gezogen. Auf den zentralen Punkt von Lavaters vorangegangenen Brief, die Behauptung, dass anomale Wahrnehmungsfähigkeiten im Fall seiner Frau empirisch gut belegt seien, geht er zunächst nicht ein. Vielmehr statuiert er, dass natürliche Phänomene durch Naturgesetze erklärt werden sollen und wenn der animalische Magnetismus etwas Reelles sei, er von der Aktivität eines sehr subtilen Fluidums abhängen müsse.¹⁸⁸ Er nagelt Lavater also auf die Fluidumstheorie fest. Um etwaige anomale Fähigkeiten der Somnambulen wissenschaftlich zu erklären, müsse man die Beziehung zwischen der Bewegung des angenommenen Fluidums und den Wahrsagungen der Somnambulen erforschen. Bonnet führt aus, wie man sich deren Zusammenspiel aus der Perspektive seiner Wahrnehmungstheorie vorzustellen hätte:

Das Fluidum oder das unsichtbare Agens, das hier aktiv ist, kann nur als physikalisches Agens wirksam sein: Und da dies im Gehirn oder im unmittelbaren Sitz des Fühlens und Denkens geschieht, müssen wir nach Art guter Psychologie annehmen, dass das magnetische Agens bestimmten Fasern des Gehirns oder des Sitzes der Seele eine gewisse Erschütterung einprägt und dass die Seele infolge dieser Erschütterung diese oder jene Idee hat.¹⁸⁹

Aber wie, fährt er fort, solle man es sich dann erklären, dass das magnetische Fluidum die dafür zuständigen Fibern im Gehirn im richtigen Moment so affiziert, dass in der Seele die Ideen, die von den Somnambulen angeblich erraten werden, bewirkt werden? Sein Vorschlag, Lavater möge doch hier ansetzen und die Verbindung zwischen dem Fluidum und den von den Somnambulen hell-sichtig geschauten Details untersuchen, war wohl eher rhetorisch gemeint. Aussicht auf Erfolg dürfte er einem solchen Forschungsprojekt nicht zugeschrieben haben. Abgesehen davon, dass Lavater keine wissenschaftliche Qualifikation dafür mitbrachte, hatte sich Bonnet in Bezug auf den Mesmerismus ja dem Urteil der französischen Untersuchungskommissionen angeschlossen, die zu dem Ergebnis gekommen waren, dass es keinen Hinweis auf die Existenz eines animal-magnetischen Fluidums gäbe. Unabhängig von solchen Vorbehalten gibt er Lavater deutlich zu erkennen: Wenn wir beide darüber im Gespräch bleiben wollen, dann erklä-

188 In ähnlicher Weise hatten die französischen Kommissionen die Fluidumstheorie und die Überprüfung ihrer Existenz ins Zentrum ihrer Untersuchung gestellt. Sie gingen davon aus, dass man über die Nützlichkeit des Fluidums für medizinische Zwecke erst urteilen könne, wenn zuvor dessen Existenz oder Nicht-Existenz nachgewiesen sei. Siehe dazu Baier, *The Therapeutic Mediologies*, 43–48.

189 „Le Fluide ou l'Agent invisible don't il est question ne peut opérer qu'[']en qualité d'Agent physique: et comme il s'agit ici de ce qui se passe dans le Cerveau ou dans le Siège immédiat du Sentiment et de la Pensée, il faudra supposer en bonne Psychologie que l'Agent magnétique imprime un certain ébranlement à certaines fibres du Cerveau ou du Siège de l'Âme, et qu'à l'occasion de cet ébranlement l'Âme a telle ou telle idée“ (Luginbühl-Weber (Hg.), *Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Benelle*, 159).

ren Sie mir bitte die von Ihnen behaupteten Erfahrungen ihrer Frau auf der Basis meiner Erkenntnistheorie und des Standes der naturwissenschaftlichen Medizin.

Bonnet untermauert sodann seine kritische Position weiter, indem er sich ausdrücklich auf die Prinzipien seines *Essai Analytique Sur Les Facultés De L'âme* (1760) beruft, von denen er annimmt, dass Lavater sie teilt. Der Grundsatz, dass die Ideen vom Gebrauch der Sinne abhängig sind und die damit verbundene Widerlegung der cartesianischen Theorie der angeborenen Ideen seien Lavater doch bekannt, meint der Genfer Gelehrte. Gemäß dieser Lehre gelte: „Es geschieht also nichts in der Seele, was nicht im Körper seinen Ursprung hätte“¹⁹⁰. Daraus folge aber, dass alle menschliche Erkenntnis der Sinnestätigkeit entspringt und ihre vollständige Deprivation (wie etwa im Fall der angeblich vollständigen Abwesenheit von Sinnesaktivität im üblichen Sinn bei Lavaters magnetisierter Frau und anderen Somambulen) sei auch das Ende aller Ideen im Sinn von wahrheitsgemäßen Vorstellungen.

Nachdem er damit außersinnliche Erkenntnis im somnambulen Zustand prinzipiell ausgeschlossen und die Fluidumshypothese zu ihrer Erklärung zumindest in Frage gestellt hat, unterstreicht Bonnet erneut, dass die Untersuchungskommissionen gezeigt hätten, wie anregend die Praktiken des Magnetisierens und das mesmeristische Therapiesetting auf die noch unzureichend erforschte Macht der Imagination wirken können, die als Ursache der psychologischen Phänomene, die in den Therapien auftreten wie auch zur Begründung ihres Heilungspotentials in Frage käme. Als zusätzlichen Erklärungsgrund bestimmter somnambuler Wahrnehmungen, führt er außerdem die manchmal zu beobachtende Fähigkeit eines Sinnes an, die Funktion eines anderen Sinnes zu übernehmen.¹⁹¹ Einige angebliche Wahrsagungen der magnetisierten Somnambulen seien aber weder durch eine solche Übersteigerung der Tätigkeit eines Sinnes noch durch Imagination erklärbar, weil sie Sachverhalte betreffen, deren Ideen die Somnambulen durch keinen ihrer Sinne erwerben konnten (diesbezüglich kommen von seinem Standpunkt aus nur Täuschung und Betrug als Erklärung in Frage, was er aber nicht explizit sagt).

Abschließend ermahnt er Lavater, sich bei seinen Überlegungen ausschließlich auf die Erfahrung und auf die von der Vernunft anerkannten Prinzipien zu stützen. Er weist auf die Täuschbarkeit der Wahrnehmung durch die „Neigung zum Wunderbaren“ und „Leichtgläubigkeit“ hin. Auch wenn er keinen Namen nennt, ist doch klar, dass er damit in erster Linie seinen Zürcher Briefpartner aufs Korn nimmt.

Dieser antwortete prompt und entsprechend gereizt. Im Schreiben vom 22. September erspart er sich die bisher ausgetauschten Freundschaftsbekundungen und Höflichkeitsfloskeln und kommt sofort zur Sache: „Mein lieber und ehrwürdiger

190 „Il ne se passe donc rien dans l'Âme qui n'ait son origine dans le Corps“ (ebd., 159).

191 „Les Sens sont quelque fois susceptibles d'une prodigieuse exaltation. Je connois un cas dûment attesté où le Tact paroissoit avoir pris les fonctions du Goût“ (ebd., 160).

Freund, es gibt keine zwei Wahrheiten. Jede Tatsache ist Wahrheit – oder es gibt nichts, was dieses Namens würdig wäre.“¹⁹² Er insistiert darauf, dass die Fakten als solche anerkannt werden müssen. Wenn Bonnet ihm selbst und den drei anwesenden Ärzten, die dasselbe gesehen hätten wie er, absprechen würde, dass sie beurteilen könnten, was sie erfahren hätten, käme das dem Urteil gleich, sie seien taub und blind. „Ich sage all das nicht, [...] um Sie zu überzeugen, sondern um Sie zu motivieren, alles zu unternehmen, um diese Phänomene zu untersuchen.“¹⁹³

Anstatt, wie seinerzeit anlässlich der Untersuchung der Wahrsagungen Elisabeth Tüschers, bei Bonnet nachzufragen, wie man denn die Methodik empirischer Untersuchung mesmeristischer Sitzungen und somnambuler Wahrnehmungen verbessern könnte, oder selbst diesbezüglich Vorschläge zu unterbreiten, nimmt er gekränkt den Standpunkt eines naiven Empirismus ein, der darauf baut, dass es sich bei den somnambulen Phänomenen um simpel feststellbare Tatsachen, in Bezug auf die kein Irrtum möglich sei, handele. Bonnet möge sich nur selbst davon überzeugen.

Dazu hatte dieser offensichtlich keine Lust. In seiner Antwort vom 7. Oktober 1785 geht er nur mehr kurz auf die Sache ein, wobei ihm kaum Neues dazu einfällt. Er bedauert, dass die französischen Kommissionsmitglieder nicht Zeugen der „seltsamen Vorgänge“ (faits étranges) um den Somnambulismus von Lavaters Frau sein konnten, und weist zum wiederholten Mal darauf hin, wie leicht die Wahrnehmung durch Illusionen getäuscht werden könne, weshalb es einer sehr gut geübten psychologischen und physiologischen Sehweise bedürfe, um in den mesmeristischen Sitzungen objektiv zu bleiben. Im Übrigen beharrt er auf seiner Skepsis im Vertrauen darauf, dass „dies ihre Freundschaft nicht zerstören werde. „Sie werden finden, dass ich sehr aufmüpfig gegenüber dem bin, was Sie für wahr halten. Ich fürchte aber nicht, dass Sie mich deswegen weniger lieben.“¹⁹⁴ Er hätte die beiden Doktoren Butini zum Abendessen eingeladen, um mit ihnen über die Somnambulen zu sprechen, sie hätten aber leider nicht kommen können.

Damit ist das Thema animalischer Magnetismus in der Konversation zwischen den beiden vom Tisch. Ihre gesamte Kommunikation kam wenig später wieder auf Jahre hin zum Erliegen. Das Reizthema anomaler menschlicher Fähigkeiten brachte sie nun schon zum zweiten Mal auseinander.

Bonnets Ablehnung des Mesmerismus trat im August 1786 in seinem Briefwechsel mit Tissot noch einmal deutlich zu Tage.¹⁹⁵ Neben den bekannten Argu-

192 „Mon cher et respectable ami, Il n'y a point de Vérité. Tout Fait est verité – ou il n'est pas aucune chose digne de ce nom“ (ebd., 161).

193 „Je ne dis pas cela, mon cher Monsieur, pour vous convaincre – mais pour Vous exciter, de faire tout, pour examiner ces phénomènes“ (ebd.).

194 „Vous allés me trouver bien rebelle à ce qui vous paroît la vérité; mais je ne crains point que vous m'en aimiez moins“ (ebd., 163).

195 Siehe Milt, Franz Anton Mesmer, 40. Es ging in dieser Korrespondenz um die Frage, ob eine bestimmte als geisteskrank diagnostizierte Frau, bei der alle bekannten therapeutischen Mittel versagt hatten, magnetisiert werden sollte.

menten in Bezug auf den Somnambulismus und den Faktor Imagination attestierte Bonnet darin wiederum in Übereinstimmung mit den Untersuchungskommissionen der mesmeristischen Therapie ein hohes Risiko negativer Behandlungsfolgen, weshalb er letztendlich von ihrer Anwendung abriet. Diesen Punkt hatte er in seiner Korrespondenz mit Lavater nicht vorgebracht. Ihr Gespräch war ja bald über die Streitfrage der außergewöhnlichen Fähigkeiten der Somnambulen ins Stocken geraten. Zur Diskussion des davon unabhängigen therapeutischen Potentials des Magnetisierens kamen sie gar nicht mehr.

In dieser ersten Phase von Lavaters Aneignung des Mesmerismus verlief noch eine zweite anfänglich vielversprechende Korrespondenz schon bald im Sand. Sein Briefwechsel mit dem Marquis de Puységur umfasst nach den von Puységur 1807 veröffentlichten Briefen die Zeitspanne von Ende August bis Anfang Oktober 1785.¹⁹⁶ Wie schon erwähnt, schickte Lavater am 31. August 1785 einen Brief nach Straßburg, der den berühmten Magnetiseur von den Leiden seiner Frau und seinem Versuch sie mit Hilfe des animalischen Magnetismus zu heilen, informierte und ihn um Rat in Bezug auf ihre heftigen, außer Kontrolle geratenen Krisen bat. Ein mitgeschickter Bericht seines Bruders enthält die Details der Krankengeschichte Annas sowie ihrer bisherigen mesmeristischen Behandlung, die oben in meine Darstellung eingeflossen sind.

Seine Antwort hat Puységur nur in einer Paraphrase veröffentlicht. Der Brief hätte ihm gezeigt, dass Lavater ihm vertrauen würde, und er hätte deshalb unverzüglich die anzuwendenden therapeutischen Maßnahmen mitgeteilt. Außerdem hätte er ihn darauf hingewiesen, dass die besten Ergebnisse zu erwarten wären, wenn er mit der festen Überzeugung von der Existenz des Wirkstoffs (also des animalischen Magnetismus), dessen Kraft er in sich spüren werde, therapiere.

Am 11. September gab Lavater Entwarnung. Wenige Tage nach dem berichteten Höhepunkt ihrer erschreckenden Zustände am 30. August sei seine Frau in einen sehr ruhigen Somnambulismus übergegangen und hätte alle Mittel, die nötig gewesen wären, um sie zu heilen, selbst angegeben. „Alles läuft gut. Ich habe sie magnetisiert und durch meine unwürdige Hand hat Gott sie gerettet.“¹⁹⁷ Puységur reagierte darauf mit einem längeren Schreiben, in dem er Lavater zu seinem Therapie-Erfolg gratuliert und dann eine Einführung in die Grundlagen seiner Lehre gibt.

Er hebt hervor, dass die Besserung des Befindens von Anna Lavater eine Bestätigung seiner Auffassung darstellt, wonach die Intention des Therapeuten beim Magnetisieren das eigentliche therapeutische Agens ist. Außerdem erhebt er Lavater in den Rang eines kompetenten Magnetiseurs. Der Umstand, dass dieser bei seinen Behandlungen einem in der Puységur-Schule üblichen Repertoire bewährter manueller Praktiken folgte, bleibt dabei zunächst unerwähnt und wird spä-

196 Vgl. Puységur, *Du Magnétisme Animal*, 241–254.

197 „Tout va bien. Moi, je l'ai magnétisée; et par ma main indigne Dieu l'a sauvée“ (ebd., 245).

ter von ihm in gewohnter Manier zu Gunsten dessen, was er als seine eigentliche Entdeckung ansah, heruntergespielt:

Da sie allein durch Ihre guten und aufrichtigen Absichten eine ebenso erstaunliche wie heilsame Wirkung erzielt haben, sollten Sie in Zukunft nur mehr von sich selbst einen Rat über magnetische Vorgehensweisen annehmen. Jetzt begreifen Sie ohne Zweifel, wie wenig ich die bisher angewandten äußeren Verfahren, gutheißen konnte.¹⁹⁸

Die Begründung der Wirksamkeit des Magnetismus, die nun folgt, legt Puységur theologisch an. Das höchste Wesen würde allen Menschen, die ihren Nächsten Gutes tun wollen, auch die Mittel und die Kraft dafür geben. Wie das in Bezug auf das magnetische Heilen vonstattengeht, erklärt er mit einer Theorie, die die Stärke der individuellen animal-magnetischen Heilkraft an die Harmonie der Seele mit dem göttlichen Willen bindet. Die Seele emaniert seiner Meinung nach unmittelbar aus dem Göttlichen und kann sich (aufgrund dieses Ursprungs) nur in der (göttlichen) Ordnung und im Guten ihrer selbst erfreuen.¹⁹⁹ Sie gibt mit dieser Befindlichkeit die Idee des Guten vor, aus welcher der Wille, das Gute zu tun, entspringt. Das magnetische Fluidum, oder, wie Puységur in diesem Brief lieber sagt, die „animalische Elektrizität“, die er als eine Art Bewegung (*mouvement*), nicht als materielles Fluidum denkt, umgibt den Menschen und steht dem Willen zur Verfügung. „Diese Elektrizität geht also dorthin, wohin unser Wille sie lenkt. Je besser der Wille, desto mehr geht er von einer Seele aus und ist in Harmonie mit ihrem Prinzip und desto mehr Kraft hat unsere Elektrizität.“²⁰⁰ Ein Wille, der im Einklang mit Gott und der auf das Gute gerichteten Seele ist, kann demnach durch elektrische Impulse, die er auslöst, heilsam wirken und dies um so stärker je größer seine Harmonie mit dem Ursprung ist. Die Gesten des Magnetiseurs sind für das Magnetisieren an sich unbedeutend. Sie dienen nur zur Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Kranken und sein Gebrechen.²⁰¹ Das Mesmersche Fluidum, dessen kosmologische Dimension Puységur nicht rundweg leugnete, aber als therapeutisch irrelevant ansah, fungiert in diesem Brief *de facto* nur mehr als anthropologische Größe, als heilende individuelle Elektrizität, die den Menschen wie eine Aura umgibt und deren Kraft von der Harmonie zwischen der Seele und ihrem Schöpfer und dem daran sich orientierenden Heilungswillen des Magnetiseurs abhängt.

198 „Puisque vos bonnes et honnêtes intentions seules vous ont mené à procurer un effet aussi étonnant qu'il est salutaire, ne prenez à l'avenir des conseils sur les procédés magnétiques que de vous-même; vous devez reconnaître à présent combien j'étais loin d'approuver ces procédés extérieurs qu'on avait employés précédemment“ (ebd., 245f).

199 „Notre âme, immédiatement émanée de la Divinité, ne peut se plaire que dans l'ordre et le bien“ (ebd., 246).

200 „Cette électricité donc se porte où notre volonté la dirige; plus la volonté est bonne, plus elle part d'une âme bien droite et bien en harmonie avec son principe, plus notre électricité a de force“ (ebd., 247).

201 Vgl. ebd.

Am Schluss des Briefes wird klar, worauf Puységur mit seinen Darlegungen letztlich abzielt. Nachdem er Lavater gebeten hat, die ihm mitgeteilte Theorie des Magnetismus für sich zu behalten, weil sie nur für Menschen gedacht sei, die durch die Erfahrung seiner heilenden Wirkung von seiner Existenz überzeugt sind, schließt er mit einer weiteren Bitte. Lavater möge doch der (von ihm geleiteten) Gesellschaft beitreten und sein Anhänger werden, um damit dem höchsten Guten und der Verbreitung dieser schönen Entdeckung (d. h. seiner Version des Mesmerismus) zu dienen.

Am 26. September schreibt Lavater zurück, dass er sich über diesen Brief sehr freute und die darin enthaltenen freundlichen und brüderlichen Mitteilungen überdenken und einen respektvollen Gebrauch davon machen werde. Dann kommt er zur Sache und lehnt Puységurs Angebot, der *Société Harmonique des Amis Réunis* beizutreten, ab. Er folge dem Prinzip, zwar von allen Menschen zu lernen, aber niemandes Schüler oder Meister zu sein. Er möchte auch selbst keine Schüler im eigentlichen Sinn haben, weil jeder Mensch mit Ausnahme eines einzigen sich bzw. anderen schmeichle, wenn er Schüler annimmt. Außerdem würde jede Person, die bei jemand anderem Schüler geworden sei, in Gefahr stehen, selbst Meister werden zu wollen.

Ich lese diese Stelle als Anspielung auf Jesus als einzigen rechtmäßigen Meister.²⁰² Eine freundschaftliche Vereinigung aller, die dasselbe Ziel haben, sei in Ordnung, fährt Lavater fort. Sie dürfe aber keinen politischen Zweck verfolgen. Offenbar wollte er Puységur in sein informelles, nicht-hierarchisches (brüderliches) Netzwerk integrieren, ihm aber nicht als Schüler im Rahmen der Harmonie-Gesellschaft unterstehen, wie er anscheinend überhaupt die Mitgliedschaft in derlei Vereinigungen (besonders auch in religiös orientierten Geheimgesellschaften, mit denen die Straßburger Société enge Kontakte pflegte) für unvereinbar mit seinem Priesteramt hielt. Darauf deutet auch hin, dass er diesen Brief nicht wie die anderen Briefe an Puységur nur mit seinem Namen unterschreibt, sondern mit „J.G. Lavater, ministre du saint évangile“.

Etwas mehr als eine Woche später, am 4. Oktober, schickte Lavater noch einen kurzen Brief nach. Er fragt darin, ob einer seiner Bekannten, dessen Buch er mit-schicke, durch das Magnetisieren geheilt werden und den Zustand des Wahrsagens (*l'état de la divination*) erreichen könne. Außerdem möchte er wissen, ob man Epileptiker schon beim ersten Versuch somnambulieren dürfe und ob eine bestimmte Bewegung über die Augen dazu angeraten sei.

Puységur merkt dazu an, dass er seine Antwort auf den letzten Brief und das mitgeschickte Buch nicht mehr habe finden können. Er erinnere sich aber, dass er Lavater wegen seiner Verwendung des Ausdrucks „divination“ für die magnetische Hellsichtigkeit (*lucidité magnétique*) stark kritisiert hätte. Man solle die Gedan-

²⁰² Vgl. Mt 23, 8–11: „Ihr aber sollt Euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. [...] Auch sollt ihr Euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus“.

ken von Somnambulen nicht auf Dinge jenseits ihrer Reichweite richten und in dieser Richtung verstärken, das erschöpfe nur ihren Geist. Ihre Antworten seien überdies alles andere als Offenbarungen der Wahrheit, meistens würden sie nur die Irrtümer des Magnetiseurs widerspiegeln.

Im Straßburger Mesmerismus war man darauf bedacht, die hellseherischen Aktivitäten der Somnambulen auf Erkenntnisse in Bezug auf ihre eigene Krankheit und deren Heilung bzw. auf die Krankheiten von Menschen, mit denen sie in Rapport standen, einzuschränken. Offenbar verband Puységur mit Lavaters Verwendung des Ausdrucks „divination“ die Befürchtung, er wolle die anomalen Fähigkeiten der Somnambulen für nicht-therapeutische Zwecke wie etwa zur Wahrsagerei oder zur Kontaktaufnahme mit der Geisterwelt nutzen.

Lavater wäre eine Antwort auf diesen Brief schuldig geblieben und habe sich wohl nicht an seine Ratschläge gehalten, schreibt Puységur weiter.²⁰³ Einige Jahre später hätte er erfahren, dass seine Frau verrückt geworden sei und dass Lavater die Schuld daran nicht seinem Leichtsinn, sondern dem animalischen Magnetismus gegeben hätte, dessen Wirkungen er nun für gefährlich hielt und auf dämonische Einflüsse zurückführte. Dokumente, die einen solchen Sinneswandel bei Lavater bzw. den Ausbruch einer Geisteskrankheit bei seiner Frau bestätigen würden, sind mir nicht bekannt. Diese Gerüchte weisen in erster Linie darauf hin, dass er bei Puységur und seinem Umfeld in Verruf geriet, zu den religiös argumentierenden Gegnern des Mesmerismus übergelaufen zu sein, was noch näher zu untersuchen wäre. Was Lavater dazu bewegte, den Kontakt zu Puységur abzubrechen, ist nicht geklärt. Es scheint, dass er sich wieder einmal zwischen alle Stühle setzte.

Im nächsten Abschnitt geht es darum, welche Schlüsse Lavater aus seinen Erfahrungen, Gesprächen und Lektüren rund um den Mesmerismus zog und was für ein Konzept des animalischen Magnetismus er schließlich formulierte.

6. Zusammenfassende Reflexionen zum Mesmerismus

Wie bei den meisten seiner anomalistischen Forschungen fasst Lavater nach einem ersten Kennenlernen zusammen, was er in Erfahrung bringen konnte, und gibt Rechenschaft darüber, zu welchen Einsichten er kam.²⁰⁴ Im Herbst und Winter

²⁰³ Das trifft in Bezug auf die Frage nach der Epilepsie nicht zu, da er auf Puységurs Auskunft hin, dass Epileptiker sehr gut auf die Behandlung ansprechen, tatsächlich einen Epileptiker magnetisierte. Vgl. dazu Brief an Georg Ludwig Spalding vom 22.10.1785, Archiv I, 39–58, hier 44; und Brief an Escher, 24.01.1786, Archiv I, 3–8, hier 6f.

²⁰⁴ Dieser Prozess beginnt mit einem Manuskript, das schon im September 1785 verfasst wurde. Lavater, Johann Kaspar, Historischer Beitrag zur Geschichte des sogenannten thierischen Magnetismus (September 1795), ZBZ, FA Lav Ms 49.5. Ich konnte dieses Schriftstück nicht einsehen. Möglicherweise ist es mit dem Inhalt des an Marcard geschickten Briefes über die Therapie von Lavaters Frau identisch, der später in der Berlinischen Monatsschrift publiziert wurde.

1785 schrieb er dazu mehrere Briefe, von denen manche sehr umfangreich ausfielen und streckenweise wie druckfertige Essays wirken. Sie sind untrennbar mit der Arbeit an einer Neuformulierung der philosophischen Grundlagen seines Denkens verbunden, die damals Fahrt aufnahm.²⁰⁵ Zu Beginn des folgenden Jahres vollendete er ein Manuskript, an dem er seit Monaten schrieb, und dem er schließlich den Titel *Meine jetzigen Gedanken über den animalischen Magnetismus*. Im Jenner 1786 gab. Dieses elaborienteste Dokument seiner Mesmerismus-Rezeption umfasst 67 durchnummerierte Abschnitte unterschiedlicher Länge, die in vier Kapitel unterteilt sind.²⁰⁶ Es erinnert in der Form an Lavaters Auswertung der Erzählungen des Franz Josef von Thun über den Geist Gablidone und dem von Hegner überlieferten Text zur *École du Nord*. Zusätzlich verfasste er ebenfalls im Januar dieses Jahres einen kurzen Bericht über die Fälle, die er bis dato magnetisierte bzw. noch magnetisiert (und wahrscheinlich auch einige Fälle seines Bruders, das wird nicht ganz klar).

Die Dokumente dieser Periode, auf die ich mich im Folgenden beziehe, wurden zuerst 1821 im *Archiv für den Thierischen Magnetismus* publiziert.²⁰⁷ Größere Teile davon gingen später unter dem Titel *Ueber den thierischen Magnetismus* in den vierten Band der Orelli-Ausgabe von Lavaters ausgewählten Schriften ein.²⁰⁸ An die Öffentlichkeit drang davon zu Lebzeiten Lavaters, soweit ich sehe, kaum etwas. Das kurze Kapitel zum Mesmerismus in *Rechenschaft an seine Freunde* (1786) entspricht inhaltlich weitgehend dem Manuskript „Meine jetzigen Gedanken“.²⁰⁹

Die Briefe vom Herbst/Winter 1785 und *Meine jetzigen Gedanken* ergänzen einander und werden hier gemeinsam behandelt. Während im Briefwechsel philosophische Fragestellungen dominieren, treten im Manuskript die therapeutische Seite des Mesmerismus und empirische Beobachtungen in den Vordergrund.

Lavater zeigt sich nach wie vor reserviert gegenüber Mesmer, seiner Lehre und seiner Bewegung. „Ich bin keiner seiner Schüler, kein Mitglied irgend einer von ihm gestifteten, oder von ihm hergeleiteten Gesellschaft. Vieles in seinem System, so weit ich es kenne, ist mir nicht einleuchtend. Vieles an seiner Handlungsweise mißfiel mir.“²¹⁰ Solange er ihn jedoch nicht persönlich kennengelernt habe, möchte er kein Urteil über Mesmer abgeben, was seinem Prinzip entspricht,

205 Vgl. zu dieser Entwicklung in Lavaters Denken Ebeling, *Genie des Herzens*, 34. Hier allerdings wird ein Einfluss durch seine Mesmerismus-Rezeption nicht in Betracht gezogen.

206 In dem Brief an Kampe vom 3.12.1785, Archiv II, 19f nennt Lavater dieses Manuskript seine *Theses* bzw. sein *Glaubensbekenntnis über den Mesmerismus*.

207 Siehe Archiv I und II.

208 Vgl. Lavater, Johann Kaspar, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Zürich 1844, 233–283. Der Band enthält *Meine jetzigen Gedanken* vollständig sowie einige Briefe an Georg Ludwig Spalding (1762–1811) und Joachim Heinrich Kampe (1746–1818) zum Teil etwas gekürzt und anders angeordnet.

209 Lavater-Sloman, *Genie des Herzens*, 323; erwähnt außerdem einen Artikel Lavaters zum Mesmerismus im Hamburger Fremdenblatt, der 1786 veröffentlicht wurde. Ich habe dazu keinen Beleg gefunden.

210 Lavater, Johann Kaspar, *Meine jetzigen Gedanken über den sogenannten tierischen Magnetismus*. Im Jenner 1786, Archiv I, 9–32, hier 12.

dass die persönliche Begegnung mehr von einem Menschen offenbart, als seine schriftlichen Äußerungen, zumal wenn ihm, wie Mesmer von der Vorsehung eine „Epochen-machende Erfindung“ anvertraut wurde.²¹¹ Die Bezeichnung „animalischer Magnetismus“ hält er für unglücklich. Sie erhielt nur durch das Anziehungsverhältnis, das zwischen den Magnetisierenden und somnambulen Kranken herrscht, eine teilweise Legitimität.²¹² Lavater sucht nach besseren Worten für die Entdeckung Mesmers: „[heilsame] Handauflegung“ etwa, oder „Willenskraft zur Exaltation der Seelenkräfte“ und entscheidet sich schließlich für „natürliche Heilkraft“ bzw. „menschliche, natürliche Heilkraft“.²¹³ Diese Kraft konzipiert er als ein subtiles physisches Medium, „das aus dem menschlichen Körper ausfließt, oder wenigstens durch die menschliche Willens- und Lebenskraft in eine bestimmte Richtung gesetzt und mittheilbar gemacht wird“.²¹⁴

Die Einbildungskraft als möglicher Heilungsfaktor wird mehrfach angesprochen, wobei Lavater ihr, wie auch in seiner oben bereits besprochenen Beschreibung der Praxis, keine wesentliche Bedeutung beimisst. Er lehnt einen Reduktionismus, der die gesamte Therapie darauf zurückführt, entschieden ab und fragt rhetorisch, was denn despotischer sei „als die allgemein herrschende *Einbildung* von der alles beherrschen sollenden *Einbildungskraft*“.²¹⁵ Die Berührung der Patienten während der Behandlung würde am körperlichen Ort der Beschwerden und in anderen Körperteilen Empfindungen bewirken, die weder dem Zufall noch der Einbildungskraft zugeschrieben werden können und für die er die natürliche Heilkraft verantwortlich macht.²¹⁶ Es sei auch nicht so, dass die Einbildungskraft im Somnambulismus besonders gesteigert werden würde, vielmehr finde eine Erhöhung des gesamten Sensoriums und auch aller höheren Seelenvermögen statt.²¹⁷

Unter den Letzteren hebt er immer wieder die Steigerung der „Divinationskraft“ hervor, worunter er die Fähigkeit zur Schau oder Ahnung künftiger und normalerweise verborgener Dinge versteht. Möglicherweise durch Puységurs Ablehnung des Begriffs im Briefwechsel mit ihm sensibilisiert, unterstreicht er, dass man nicht an diesem Wort hängen soll und dass er wie auf andere anstößige Worte in Diskussionen gerne darauf verzichte.²¹⁸ In Bezug auf das Divinationsvermögen im somnambulen Zustand folgt er der Auffassung des Straßburger Mesmerismus, dass sich diese auf das Leben der Patienten und besonders ihren Krankheitsverlauf beschränkt sowie auf die Fähigkeit, Ratschläge und Angaben zu den Krankheiten anderer Personen zu machen, insbesondere in Bezug auf Beschwer-

211 Lavater, *Meine jetzigen Gedanken*, Archiv I, 13.

212 Ebd., 13 und 21.

213 Ebd., 17f und Brief an Spalding vom 4.10.1785, 34.

214 Lavater, *Meine jetzigen Gedanken*, Archiv I, 23.

215 Brief an Spalding vom 31.01.1786, Archiv II, 56 [Hervorh. i. O.].

216 Lavater, *Meine jetzigen Gedanken*, Archiv I, 15. Lavater folgt hierin seinem Bruder Diethelm. Vgl. Mill, Franz Anton Mesmer, 67.

217 Lavater, *Meine jetzigen Gedanken*, Archiv I, 25.

218 Vgl. Brief an Kampe vom 3.11.1785, Archiv II, 18.

den, die zum Anwendungsgebiet des Magnetismus gehören. Es sei Scharlatanerie zu behaupten, die Somnambulen wären Alleswisser.

Auch in Bezug auf andere Einsichten und Eigenschaften, die die Somnambulen an den Tag legen, betont Lavater: „Sie bleiben in ihrer Sphäre, nur erheben sie sich in derselben. Sie geben dem Beobachter einen vergrößerten Maßstab, ihre *Kenntnisse* sowohl als ihre *Moralität* und *Religiosität* zu messen, in die Hand.“²¹⁹ Einflüsse höherer geistiger Wesen, von denen er ja viel hielt, zieht er zur Erklärung der anomalen Fähigkeiten der Somnambulen und als Ursache der Heilkraft der Magnetiseure nicht heran, abgesehen von Jesus Christus, der für ihn das universale Medium ist, das „auf alle Menschen und alle Punkte der Menschheit, durch irgend eine Art von Berührung, Ausfluß, positive Handlung oder Willensregung wirken kann“, und damit sozusagen als der Urmagnetiseur fungiert.²²⁰

Die zuletzt genannte Überzeugung gehört bereits in den Bereich seiner philosophisch-religiösen Interpretationen, die das zweite Standbein von Lavaters zusammenfassenden Überlegungen zum Mesmerismus bilden. Als Aufhänger für ihre Darstellung sei eine Stelle aus einem Brief an Georg Ludwig Spalding (1762–1811), den Sohn Johann Joachim Spaldings, herangezogen, die oft und zu Unrecht, wie sich zeigen wird, als Beleg dafür herhalten muss, dass Lavater ein primär religiöses Interesse am animalischen Magnetismus gehabt hätte:

Ich verehere diese neu sich zeigende Kraft, als einen wohlthätigen Strahl der Gottheit, als einen königlichen Stern der menschlichen Natur – als ein Analogon der unendlich vollkommeneren prophetischen Gabe der Bibelmänner – als eine von der Natur selbst mir dargebotene Bestätigung der biblischen Divinationsgeschichten, und das *Mittel*, diese Exaltation zu bewirken als ein *Analogon* der Apostolischen *Handauflegung*, welche ähnliche, nur unendlich höhere Effekte hervorbrachte.²²¹

Hier wird der animalische Magnetismus als neu entdecktes psychophysisches Agens in einem Atemzug der Gottheit und der menschlichen Natur zugeschrieben, was Lavaters Grundsatz, dass alles Göttliche zugleich menschlich ist, entspricht.²²²

219 Lavater, *Meine jetzigen Gedanken*, Archiv I, 25.

220 Brief an Spalding vom 22.10.1785, Archiv I, 46.

221 Ebd., Archiv I, 41.

222 Lavater bezeichnet dieses Prinzip im Brief an Spalding vom 4.10.1785 in der hippokratischen Formulierung πάντα θεία και ανθρώπινα πάντα („Alles ist göttlich und (zugleich) menschlich“) als „mein philosophisches Glaubensbekenntnis“ (Vgl. Archiv I, 33), unmittelbar nachdem er versichert, aus dem animalischen Magnetismus kein Wunder machen zu wollen, weil er ihn für eine „ziemlich natürliche Sache“ halte. Lavater versteht diesen Spruch vor dem Hintergrund der Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur der Person Jesu Christi, die seiner Meinung nach nicht nur dem historischen Jesus, sondern in abgestufter Weise allen Menschen zukommt. Das Hippokrates-Zitat aus dem 18. Kapitel der Schrift *De morbo sacro* findet sich auch schon in Lavater, Johann Kaspar, *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*, Vierter Versuch, Leipzig/Winterthur 1778, 97. Es wird dort als „neuer Grundsatz“ bezeichnet, der Hippokrates am Ende dieser Abhandlung entfähen sei, obwohl er sich ansonsten

Die zwei zu Beginn gebrauchten Metaphern sind miteinander durch das Motiv des Lichts, das Fernen durchquert, verbunden. Der „wohlthätige Strahl der Gottheit“ bezeichnet eine die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückende und Gutes wirkende Gabe Gottes, in der er selbst gegenwärtig ist wie die Sonne in ihren Strahlen; der „Stern menschlicher Natur“ steht dafür, dass die verborgene, über das Irdische erhobene „himmlische“ Dimension der menschlichen Natur vom animalischen Magnetismus ein Stück weit erhellt wird. Er fungiert dadurch sozusagen als natürliche Eingangspforte göttlichen Lichts in den Bereich des Menschlichen.

Im folgenden Text setzt Lavater diese Offenbarung Gottes in Gestalt einer dem Menschen innewohnenden Heilkraft mit der biblischen Offenbarung und ihrer Tradierung in ein analogisches Verhältnis. Die außergewöhnlichen Fähigkeiten der biblischen Propheten entsprechen der auf natürlichen Ursachen beruhenden Divinationsgabe der Somnambulen. Ebenso ähnelt die (vorgeblich) ununterbrochene Kette von Handauflegungen, durch welche die Bischöfe in vorreformatorischer Zeit als Nachfolger der Apostel galten, den Heilkraft übertragenden Handgebärden der Magnetiseure. Beide sind für Lavater in einer Weise göttlich, dass sie den animalischen Magnetismus zwar unendlich überragen, andererseits jedoch auch genügend ähneln, um bestimmten biblischen Geschichten und kirchlichen Gebräuchen durch die gerade erst entdeckte Naturkraft neue Plausibilität und einen ungeahnten Sinn abzugewinnen.

Das diesen Überlegungen zugrunde liegende Konzept von Analogie erinnert an die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf der vierten Lateran-Synode (1215), nach der zwischen beiden keine Ähnlichkeit ausgesagt werden kann, die nicht eine größere Unähnlichkeit einschliesse. In Bezug auf den animalischen Magnetismus sieht Lavater, wie er in einem anderen Brief sagt, „immer mehr – aber auch immer weniger Aehnlichkeit zwischen ihm und der apostolischen Handauflegung“. Und er fährt fort: „Das Aehnliche und Verschiedene aller Dinge – gleich erkennen, ist wahre Weisheit.“²²³ Während die apostolische Handauflegung sofort gewirkt hätte, würden die magnetischen Gebärden oft nur sehr langsam eine Wirkung zeigen und das, was dort zur Gänze erreicht worden wäre, könne, so Lavater weiter, im Magnetismus nicht einmal halbwegs zustande gebracht werden.

Diese Sichtweise unterstreicht die Konvergenz mesmeristischer Praxis mit dem Christentum und hebt den Magnetismus als von Gott gegebene und gesegnete, heilsame Naturkraft von dem im Raum des Christentums erfahrbaren Heilshandeln Gottes in einer Weise ab, die zugleich die Überlegenheit des Christentums und des in ihm wirkenden Magnetismus hervorhebt und Raum schafft für säkulare Interpretationen des Mesmerismus.

bemüht hätte, das Göttliche aus der ärztlichen Kunst zu eliminieren. Lavater möchte anscheinend mit seiner Interpretation des Mesmerismus dort anknüpfen, wo der Vater der wissenschaftlichen Medizin aufhörte. Ein konkreter Hinweis auf Hamann, der schon früher die hippokratische Formel zu einem Leitspruch seines Denkens erkor, ist mir bei Lavater nicht untergekommen.

223 Brief an Garve vom 28.01.1786 (Beilage zum Brief vom 25.01.1786), Archiv II, 55.

Lavater kann ihn auf diese Weise problemlos als von menschlichen Körpern an andere menschliche Körper mitteilbares physisches „Medium“, das nach bestimmten Regeln physisch und psychologisch wirksam ist, konzipieren und dem mineralischen Magnetismus sowie der Elektrizität als experimentell erforschbare Naturkraft an die Seite stellen.²²⁴ Die Hauptfunktion von Lavaters *analogia entis* liegt aber nicht in der Betonung der Unterschiedenheit des Verwandten, sondern darin, festgefahrene Konstruktionen von Gegensätzen (z. B. Naturgesetz kontra göttliches Wirken oder menschliche Kompetenz contra göttliche Gnade) zu verflüssigen und durch graduelle Abstufungen zu vermitteln, wobei Naturgesetz und menschliche Fähigkeiten auf der fundamentalen Schöpfungsgnade Gottes beruhen.

Das hat Konsequenzen für den Begriff des Wunders, den er nun kritischer sieht als früher. „Das Wort *Wunder* hat alles verdorben“, heißt es an einer Stelle.²²⁵ Es bleibe zwar unverzichtbar, sei aber bisher in seiner bloß relativen Bedeutung nicht genug beherzigt worden. „*Wunder oder nicht Wunder, Natur oder Gnade, göttlich oder menschlich*, [...] das alles sind im Grunde für den ächten Philosophen sehr subalterne Untersuchungspunkte.“²²⁶ Auch in der Bibel werde nirgendwo eine Grenze zwischen Natürlichem und Übernatürlichem angegeben.²²⁷ Zwischen auf direkten göttlichen Eingriff zurückgehenden Wundern und überraschenden positiven natürlichen Ereignissen bzw. der erstaunlichen Entfaltung menschlicher Anlagen besteht kein fundamentaler Unterschied mehr. Lavater konzipiert sie als Extrema einer Skala mit zahllosen Zwischenwerten.²²⁸ Das Gebiet des Wunderbaren beginnt schon mit in der Natur der Dinge angelegten positiven Abweichungen vom gewohnten Gang der Ereignisse, mit unvorhergesehenen Entwicklungsschüben und Steigerungsformen natürlicher Phänomene und menschlicher Fähigkeiten, die Anlass geben, dem Schöpfer zu danken.²²⁹

Und er geht noch einen Schritt weiter in der Veralltäglichen des Wunders. „Mir ist gar nicht um etwas Wunderbares zu thun. Mich interessiert was hilft, und was mich Strahlen der menschlichen Größe sehen lässt.“²³⁰ Der Vorrang des Hilf-

224 Vgl. ebd., Archiv II, 51; wo Lavater dafür argumentiert, dass der animalische Magnetismus und seine somnambulen Wirkungen experimentell nachweisbar und erklärbar sind: „Denn [...] es ist nicht bloß von einer geschehenen Sache die Rede, welche ich und zwanzig andre neben mir und fern von mir gesehen haben, sondern es ist die Rede von einem Experimente, welches täglich wiederholt werden kann – dessen ganzer Gang, Schritt für Schritt, so gut als immer bei einem Experimente angegeben, und dessen wesentlichste Effekte wenigstens überhaupt vorausbestimmt werden können“.

225 Brief an Kampe vom 28.12.1785, Archiv II, 26 [Hervorh. i. O.].

226 Brief an Spalding vom 22.10.1785, Archiv I, 45 [Hervorh. i. O.]. Eine vergleichbare Überlegung artikuliert Lavater schon in dem oben besprochenen Brief an Bonnet vom 14.08.1785.

227 So in der Nachschrift zum Brief an Kampe vom 28.12.1785 (verfasst am 29.12.1785), Archiv II, 35.

228 Vgl. ebd. [Hervorh. i. O.]. „*Wunder* und *natürlich* sind in meinen Augen untergeordnete, nicht entgegengesetzte Dinge“ und dasselbe gelte von Vernunft und Offenbarung sowie Mensch und Christus.

229 Ebd., Archiv II, 33f.

230 Ebd., Archiv II, 37.

reichen tauchte bereits im Briefwechsel mit Semler über Gaßners Exorzismus auf. Damals spielte jedoch der Versuch, nachzuweisen, dass die Heilungen des katholischen Geistlichen nicht auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden können, noch eine zentrale Rolle. Jetzt verlagert sich sein Interesse stärker als bisher von der Suche nach Wundern im engen Sinn auf die religiöse Bedeutsamkeit von allem, was heilsam und gut ist. Fast schon nach Art heutiger Wellness-Spiritualität bestimmt er Religion als das Verständnis dessen, was dem Menschen wohltut, als Geschenk Gottes.

Nun ist jede Wirkung, die Wohlthat, die einen positiven Anfang hat, von *uns* anders nicht als eine positive Aktion dessen, der alles in Allen wirkt, von uns, die wir einen Alles in Allen Wirker, oder einen Gott annehmen, anzusehen. Ihm ist dafür zu danken. Er ist dadurch als *mächtig* und *wohlthuend* erkennbar. Durch dies Gefühl wird unsre Erkenntniß einer Kraft, *religiös*.²³¹

Die explizite Hochschätzung weltlicher Güter als göttliche Gaben wird flankiert durch eine Polemik gegen die Verächter dessen, was die mittelalterliche Philosophie als *causae secundae*, von Gott als erstem Ursprung freigesetzte innerweltliche Ursprünge schöpferischer Entwicklungen, thematisierte. Lavater wendet sich gegen all diejenigen, die glauben, sie wären die größten Verehrer Gottes, weil sie es nur mit Gott allein zu tun haben wollen und „mediate Wirkungen Gottes“ verachten. Sie müssten, wenn sie konsequent sein wollen, Gott zum Vorwurf machen, dass sie alles, was sie sind und haben, durch Vermittlung ihrer Eltern (in Lavaters Sicht vor allem der männlichen Erzeuger) als endlicher, positiv handelnder Wesen empfangen haben.²³²

Ein letzter Punkt, der noch Erwähnung finden muss, ist Lavaters Interpretation des Somnambulismus als Hinweis auf die Unsterblichkeit des Menschen und Vornahme postmortaler Existenz. Lavater schreibt in einem Brief, er danke Gott für den Magnetismus als Phänomen, das ihn in seinem Glauben an die Unsterblichkeit gestärkt, und „die Möglichkeit eines Zwischenzustandes zwischen Tod und Auferstehung ziemlich klar sehen ließ“.²³³ Die Somnambulen böten „das schönste Bild von Vernunft und religiöser Moralität“ und man erkenne in der Begegnung mit ihnen „etwas von dem Göttlichsten, Edelsten, Unsterblichsten, was in dem Menschen ist“.²³⁴ So werde die Verwandtschaft der menschlichen Natur „mit einem lebendigen, alles erkennenden, alles liebenden Lichtwesen“ sichtbar, wobei er wohl nur Jesus Christus im Sinn haben kann.²³⁵

Lavater ist davon überzeugt, dass durch den Verschluss der bekannten „äußeren“ Sinne im somnambulen Zustand nicht nur die Sinneswahrnehmungen verfei-

231 Brief an Spalding vom 22.10.1785, Archiv I, 40 [Hervorh. i. O.].

232 Vgl. ebd., Archiv I, 43.

233 Nachschrift zum Brief an Kampe vom 28.12.1785 (29.12.1785), Archiv II, 37.

234 Lavater, Meine jetzigen Gedanken, Archiv I, 25.

235 Ebd.

nert und neue Sinne geöffnet werden.²³⁶ Der gesamte „innerliche Mensch“ würde auf diese Weise erwachen. „Zu Nacht sieht man die Sterne – bei geräuschloser Stille hört man den Strom rauschen, und wenn die äußern Sinne schlafen, je mehr sie schlafen – so wacht, und desto mehr wacht *der innerliche Mensch* – der mir in allen Gliedern zu existieren scheint.“²³⁷ Die auf diese Weise stattfindende Loslösung des inneren Menschen vom grobstofflichen Körper interpretiert er als Vorwegnahme der postmortalen Seinsweise des Menschen.²³⁸ Das Gebaren und die Aussagen der Schlafredner erwecken bei ihm folgenden Eindruck:

Mir ist immer dabei (wofern nämlich der Zustand einfach und ungichterisch ist), ich sehe die erlöste Seele, ich höre sie, einige Momente nach dem Tode des Körpers, ihre Empfindungen von unaussprechlicher Heiterkeit und Ruhe aussprechen.²³⁹

Der Somnambulismus könne damit intuitive Beweise für die geistige und Gott verwandte Natur des Menschen liefern.²⁴⁰ Anomale Fähigkeiten sind bei diesem Ahnen der göttlichen Natur des Menschen in der Begegnung mit Somnambulen inbegriffen, jedoch stehen ihre moralischen und religiösen Qualitäten sowie ihre gehobene kontemplative Stimmung im Vordergrund.

Lavaters Beitrag zur Verbreitung des Mesmerismus in Deutschland

Lavater hatte einen maßgeblichen Anteil an der frühesten Ausbreitung des Mesmerismus in Deutschland, für die er seine Verbindungen zur Aristokratie und sein kirchliches Netzwerk nutzte. Zuerst sorgte er für die Etablierung in der Markgrafschaft Baden.²⁴¹ Der Boden dafür war schon bereitet. Mesmer war seit 1778 mit dem Herausgeber der *Carlsruher Zeitung*, Verlagsbuchhändler und Hofbuchdrucker Johann Michael Macklot (1728–1794), bekannt, der in den frühen 1780er Jah-

236 Nachschrift zum Brief an Spalding vom 22.10.1785 (verfasst am 25.10.1785), Archiv I, 59.

237 Brief an Spalding vom 04.10.1785, Archiv I, 34f [Hervorh. i. O.]. Die Annahme der Existenz des „innerlichen“ Menschen im ganzen Körper unterscheidet sich von Bonnets Auffassung, der feinstoffliche Leib, der den Tod überdauert, sei im Gehirn lokalisiert. Zum Spektrum der diesbezüglich möglichen Positionen in den anthropologischen Entwürfen der Aufklärung vgl. Stengel, Friedemann, Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: M. Neugebauer-Wölk u. a. (Hg.), Aufklärung und Esoterik, 340–377.

238 Dieser Gedanke wird nach Lavaters Tod durch seinen Freund Jung-Stilling besonders einflussreich. Vgl. Jung-Stilling, Johann Heinrich, Theorie der Geisterkunde, in einer Natur-, Vernunft-, und Bibelmäßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichtern und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsste, Frankfurt/Leipzig 1808.

239 Lavater, Meine jetzigen Gedanken, Archiv I, 26.

240 Ebd., Archiv I, 30.

241 Vgl. dazu Funck, Heinrich, J.K. Lavater und der Markgraf Karl Friedrich von Baden, Freiburg 1890, 15–20.

ren die deutsche Übersetzung von französischen Werken aus der Feder Mesmers und seines Schülers Charles d'Eslon (1739–1786) in Karlsruhe herausbrachte und in seiner Zeitung bewarb.²⁴²

Lavater unterrichtete seinen Freund Markgraf Karl Friedrich (1728–1811) am 4. Oktober 1785 kurz über seine Erfahrungen mit dem Mesmerismus und schickte dann im November einen von ihm als „Cahier“ bezeichneten ausführlicheren Aufsatz.²⁴³ Das reichte, um den Landesfürsten als Förderer zu gewinnen, der Baden mit seiner Hauptstadt Karlsruhe sowie mit Magnetisuren in Rastatt zum südwestdeutschen Zentrum des Mesmerismus machte.

Karl Friedrich sorgte für die Ansiedelung der neuen Heilmethode, indem er Magnetisuren in dem nahegelegenen Straßburg ausbilden ließ. Einer der dorthin entsandten Männer war Johann Lorenz Böckmann (1741–1802), der wegen seiner Bedeutung an dieser Stelle erwähnt werden muss. Der angesehene Karlsruher Mathematik- und Physiklehrer gab 1787 und 1788 das *Archiv für Magnetismus und Somnambulismus* in Straßburg heraus, die erste deutschsprachige Fachzeitschrift für die Lehre Mesmers und Puységurs, die ein wichtiges Diskussionsforum und Organ der Vernetzung darstellte.²⁴⁴ Ein weiterer, Baron Karl von Rosenfels, erhielt in Straßburg ein Lehrpatent, das ihm ermöglichte, als offizieller Vertreter des Straßburger Instituts der Puységur-Schule in Baden Magnetisuren auszubilden. Er unterwies u. a. Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) im Mesmerismus.²⁴⁵ Dessen *Theorie der Geisterkunde* von 1808 speiste den Geisterdiskurs der Aufklärung aus der Perspektive einer Lavater-affinen mesmeristischen Anthropologie in die deutsche Romantik ein.

Die Mesmerismus-Welle in Baden blieb im benachbarten Württemberg nicht unbemerkt, wie eine ausführliche Artikelserie in acht Folgen zeigt, die vom 20. März 1787 an in der Schwäbischen Chronik erschien und den Badener Mesmerismus behandelte.²⁴⁶ Im Juli dieses Jahres begann der Heilbronner Stadtmedikus Eberhard Gmelin (1751–1809), angeregt durch mesmeristische Schriften und Behandlungen, an denen er beobachtend teilgenommen hatte, zu magnetisieren.²⁴⁷ Zu den wenigen, in Württemberg praktizierenden Mesmeristen, bei denen er sich etwas anschauen konnte, zählte auch eine der seltenen Magnetiseurinnen, die in

242 Vgl. Bittel, Karl, Der berühmte Hr. Doct. Mesmer vom Bodensee, Friedrichshafen 1940, 28–33.

243 Ebd., 46 Anm. 50. Um welchen Text es sich dabei handelte, ist nicht geklärt; vielleicht das Manuskript „Historischer Beytrag zur Geschichte des sogenannten thierischen Magnetismus“ vom September 1785.

244 Dazu Ego, Anneliese, Animalischer Magnetismus oder Aufklärung. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert, Würzburg 1991, 173. Und Bittel, Der berühmte Hr. Doct. Mesmer, 36.

245 Vgl. Bittel, Der berühmte Hr. Doct. Mesmer 36, 39.

246 Vgl. ebd., 41f.

247 Vgl. zu Gmelin: Bauer, Gerhard, Eberhard Gmelin. Leben und Werk, Stadtarchiv Heilbronn 1994. Er wurde ein sehr erfolgreicher, auch von der medizinischen Fachwelt angesehener Magnetiseur, der mit mehreren Büchern zwischen 1787 und 1793 als Theoretiker der Puységur-Schule hervortrat und später als Bezugsperson des deutschen Mesmerismus der Romantik fungierte.

Straßburg ausgebildete Landvöglin Margarethe Tschiffeli, die sich 1788 in Heilbronn aufhielt und deren verstorbener Ehemann mit Lavater befreundet gewesen war.²⁴⁸ 1789 suchte Gmelin Böckmann in Karlsruhe auf und reiste von dort aus (vermutlich durch Vermittlung von Madame Tschiffeli) nach Straßburg weiter, um den Mesmerismus in Puységurs Harmoniegesellschaft kennenzulernen. Der von Heilungssuchenden und Interessenten überlaufene Betrieb, den er dort vorfand, enttäuschte ihn, so dass er beschloss, dort keine Ausbildung zu absolvieren. Das verhinderte nicht, dass er zu dem im deutschen Mesmerismus der Romantik einflussreichsten Magnetiseur aus der älteren Generation wurde.

Nicht nur in Südwestdeutschland, auch im Norden, namentlich in Bremen, wirkte Lavater für die Etablierung des Mesmerismus.²⁴⁹ 1786 bemühte man sich, ihn dazu zu bewegen, dort eine vakante Pfarrstelle zu übernehmen. Er lehnte ab, kam aber dem Ansuchen nach, der Hansestadt wenigstens durch einen Besuch die Ehre zu geben, wo er mit Begeisterung empfangen wurde. Er hielt sich vom 20. Juni bis zum 6. Juli in der Stadt auf. Seit der Veröffentlichung des Briefwechsels mit Marcard in der *Berlinischen Monatsschrift* war bekannt, dass Lavater seine Frau magnetisiert und sie in den magnetischen Somnambulismus versetzt hatte. Auch die Nachricht von der Verbesserung ihres Gesundheitszustandes hatte sich in den Anhängerkreisen Lavaters verbreitet. So nimmt es nicht wunder, dass in Erwartung seines baldigen Besuchs der Krankheitsfall der siebzehnjährigen Kaufmannstochter Sophie Catherine Albers (1768–1817) an ihn herangetragen wurde, die seit 30 Wochen an einem starken Nervenfieber mit Hustenkrämpfen, Appetitlosigkeit und einer Reihe anderer Symptome litt.²⁵⁰ Man bat Lavater, er möge doch den Gebrauch des Magnetismus erklären, der seiner Frau geholfen hatte.²⁵¹

Als dieser dann in Bremen weilte, sprachen die Eltern von Sophie zuerst mit ihm und dann mit ihrem Arzt Arnold Wienholt (1749–1804). Wienholt willigte ein, mit Lavater über eine etwaige Anwendung des Magnetisierens zu sprechen, zumal er und andere Bremer Ärzte in Bezug auf die Kranke mit ihrem Latein am Ende waren. Am 4. Juli 1786 besuchten die beiden Sophie an ihrem Krankenbett. Lavater sprach sich für ihre magnetische Behandlung aus und zeigte Wienholt die dabei anzuwendenden Behandlungstechniken.

Am 6. Juli begann Wienholt damit Sophie nahezu jeden Tag ein bis zweimal zu magnetisieren. Die Kur zog sich bis Mitte Oktober 1787 hin und endete mit der vollständigen Wiederherstellung ihrer Gesundheit. Wienholt, der in den kommen-

248 Vgl. dazu Martin, Marianne/Yogev, Lydia/Walter, Henriette, Frauen in der Geschichte der Hypnose, *Hypnose-ZHH* 8 (1+2) (Oktober 2013), 7–42, hier 23–27. Tschiffeli war zunächst von dem oben erwähnten Berner Arzt Daniel Langhans magnetisch behandelt worden, bevor sie sich nach Straßburg begab.

249 Vgl. dazu Hannemann, Tilman, Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung, Bremen 2007. Und ders., Religiöser Wandel, 207–246.

250 Eine ausführliche Beschreibung ihrer Krankengeschichte, Symptomatik und des Therapieverlaufs gibt Wienholt, Heilkraft des Magnetismus, 1–152.

251 Siehe den Brief von Bartholomäus Grovermann an Lavater vom 23.03.1786 in: Schulz, Lavater, seine Gegner und Freunde, 144f.

den Jahren zu einem der bedeutendsten Magnetiseure Deutschlands avancierte, führte binnen Kurzem noch zwei weitere Bremer Ärzte in das Magnetisieren ein. Sie konnten unter dem Mantel der Verschwiegenheit ihre animal-magnetischen Behandlungen einige Monate lang unbehellig durchzuführen, bis Ende November 1786 aufgrund von durchsickernden Informationen das öffentliche Interesse am Mesmerismus und an den Somnambulen sprunghaft stieg und sich Gegner sowie Befürworter öffentlich zu Wort meldeten.

Der Bremer Magnetismus-Streit währte zwei Jahre und entfachte eine Diskussion in ganz Deutschland. Wie nicht anders zu erwarten, ließen sich die Erzfeinde Lavaters aus der Berliner Spätaufklärung nicht lange bitten, den Konflikt mit ihrer Polemik aufzuheizen.

Sie [Nicolai und Biester] ließen in ihren weitverbreiteten Publikationsorganen verlauten, Lavater habe den animalischen Magnetismus, nicht nur in Bremen propagiert und praktiziert, vielmehr sei die Verbreitung dieser neuen Heilmethode von Anfang an das erklärte Ziel seiner Reise dorthin gewesen. Lavater wurde schließlich sogar als der eigentliche Urheber der magnetischen Kuren hingestellt.²⁵²

Während dieser Zeit, zwischen 1787 und 1789, erschien in Bremen das *Magnetische Magazin für Niederdeutschland*, ein Pendant zu Böckmanns *Archiv*, sowohl was die Kürze seiner Lebensdauer anlangt wie auch hinsichtlich seiner Bedeutung als Fundgrube für die Geschichte des Mesmerismus und die Kulturgeschichte der Spätaufklärung. Im Unterschied zu Böckmanns Zeitschrift enthielt das *Magnetische Magazin* in der Mehrzahl Mesmerismus-kritische Arbeiten.²⁵³

Wie Anneliese Ego mittels einer Zeitschriftenanalyse nachwies, flaute die Behandlung des Mesmerismus in der deutschen Öffentlichkeit in den folgenden Jahren stark ab.²⁵⁴ Ein Grund dafür mag wohl darin gelegen haben, dass die deutschen Mesmeristen sich nicht wie die französischen in Harmoniegesellschaften oder ähnlichen Standesvertretungen organisierten. Auch mangelte es, nachdem sich Lavater nicht mehr weiter in dieser Richtung hervortat, an kontroversen Berühmtheiten seines Formats, die für Diskussionsstoff im Blätterwald gesorgt hätten. Das bedeutete freilich noch lange nicht das Ende der animal-magnetischen Praxis von Ärzten und Laien, denen das Einschlafen des Medienhypes den Vorteil ungestörten Arbeitens bescherte. Um Lavaters Einfluss auf den Mesmerismus des 19. Jahrhunderts abschätzen zu können, bedarf es noch mehr detaillierter Studien.

252 Weigelt, J.K. Lavater, 45.

253 Vgl. zum Magnetischen Magazin für Niederdeutschland Lüdecke, Friedrich, Lavater in Bremen, *Bremisches Jahrbuch* 20 (1902), 71–163, hier 99. Und Hannemann, Die Bremer Magnetiseure, 81f.

254 Ego, Anneliese, Animalischer Magnetismus oder Aufklärung. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert, Würzburg 1991, 203.

Conclusio: Lavaters Anomalistik – ein Projekt der Spätaufklärung

Ich kehre abschließend zu dem eingangs berührten Thema der aufklärerischen Wurzeln von Lavaters Anomalistik zurück. Er selbst sah sich nicht als Gegner der Aufklärung, sondern verortete sich als kritische Stimme innerhalb ihrer. Er sei zu Unrecht in ihrem Namen und unter ihrem Deckmantel bekämpft worden, wobei noch dazu unlautere Mittel eingesetzt worden wären, die dem Selbstverständnis der Aufklärung widersprächen. „Kein *Cagliostro*, kein *Schröpfer*, kein *Gaßner*, kein *Mesmer* wird mir meine Vernunft nehmen, so wenig als die, die, indem sie unaufhörlich mit Aufklärung prahlen, das A.B.C. der gemeinsten Sittlichkeit und Menschlichkeit noch nicht gelernt zu haben scheinen.“²⁵⁵ Lässt sich diese Selbsteinschätzung nach den hier vorgelegten Forschungsergebnissen aufrechterhalten? Ich würde sagen, ja – und zwar aus den folgenden Gründen:

Die Berliner Aufklärung und ihre Zuarbeiter schreckten in ihrer mitunter paranoid anmutenden Bekämpfung Lavaters nicht vor dem Gebrauch fragwürdiger bzw. unlauterer Mittel zurück, wovon er sich in seinen Vorhaben aber nicht beirren ließ. Auch ist das Mäntelchen des wundersüchtigen Schwärmers, das ihm von dieser Seite über Jahre hinweg mit allen zur Verfügung stehenden publizistischen Mitteln umgehängt wurde, so nicht aufrechtzuerhalten. Einer anfänglichen Begeisterung, die man auch nur bei manchen der von ihm untersuchten vermeintlichen Anomalien feststellen kann, folgte meistens schon bald eine Phase der Ernüchterung. Nur in Ausnahmefällen, anlässlich des Todes seines Freundes Heß und in Bezug auf die *École du Nord* mit ihrer Überzeugung, der Apostel Johannes wandle noch auf Erden, zeigt sich eine Neigung zum obsessiven Wunderglauben. Schon in seinem Briefwechsel mit Semler über Gaßner und im Tagebuch seines Besuches bei dem Exorzisten und dann vor allem in der mesmeristischen Phase der 1780er Jahre gibt es bei ihm darüber hinaus eine Tendenz zur Veralltäglichsung des Wunders, die den Fokus vom auffällig Wunderbaren abzieht und auf die religiöse Bedeutsamkeit alles Guten und Heilsamen hinlenkt.

Wie das oben erwähnte Werk des Christian August Crusius über Schröpfers Geisterbeschwörungen belegt, war damals der Ruf nach sorgfältigen anomalistischen Feldforschungen unabhängig von Lavater laut geworden und einzelne Beiträge im Magazin für Erfahrungsseelenkunde gingen dann ebenfalls in diese Richtung. Die Zeit war reif für anomalistische Studien. Es ist auch von daher verständlich, dass Lavater sehr enttäuscht darüber war, dass seine aufgeklärten Gesprächspartner der oft wiederholten Aufforderung, die von ihm vorgebrachten Fälle doch selbst zu untersuchen, nicht nachkamen. Ihr Ausweichen vor empirischen anomalistischen Studien schalt er als Köhlerglauben und Feigheit.²⁵⁶

²⁵⁵ Brief an Kampe vom 30.09.1785, Archiv II, 4 [Hervorh. i. O.].

²⁵⁶ Vgl. Lavater, *Meine jetzigen Gedanken*, Archiv I, 11. Und Nachschrift zum Brief an Kampe vom 28.12.1785 (29.12.), Archiv II, 36; sowie Brief an Spalding vom 31.01.1786, 55.

In Bezug auf den Mesmerismus ist es nachvollziehbar, dass die von Spitzenwissenschaftlern erstellten methodisch vorbildlichen französischen Gutachten in den Augen von nicht weiter am animalischen Magnetismus interessierten Ärzten und Wissenschaftlern wie Bonnet eine erneute Untersuchung als überflüssig erscheinen ließen. Die Gutachten bezogen sich zwar auf den Mesmerismus vor Puységur und die Überprüfung der anomalen Fähigkeiten von Somnambulen stand nicht auf ihrem Programm, aber man hatte nun eine repräsentative Untersuchung, auf die man sich berufen konnte, um den animalischen Magnetismus guten Gewissens *ad acta* zu legen. Lavaters Schwärmer-Image trug ein Übriges dazu bei, nicht auf seine Aufforderungen einzugehen. Man begnügte sich mit der Wiederholung vorgefasster Meinungen und der Berufung auf nicht wirklich ausreichende bisherige Forschungsergebnisse. Lavater blieb mit seinen einschlägigen Bemühungen alleine, was dem Niveau seiner Untersuchungen nicht zum Guten gereichte und zur Verhärtung seiner Ansichten beitrug.

Im Unterschied zu seinen Kritikern tauchte er aus verschiedenen oben dargelegten Motiven mit großem Interesse ohne Kontaktscheu und ohne sich vor der absehbaren Rufschädigung zu fürchten, in eine Halbwelt des Wunderbaren ein, die zu einem Gutteil mit zweifelhaften Persönlichkeiten bevölkert war. Es wurde ihm im Zuge seiner Nachforschungen bald klar, dass er es oft mit Illusionen und Betrug zu tun hatte und nicht mit realen Vorkommnissen. In den Aufzeichnungen zu den Erscheinungen des Geistes Gablidone heißt es dazu: „Nichts wird leichter und begieriger nachgeäfft, als das, was den Namen oder den Schein von etwas Wunderbarem hat.“²⁵⁷ Die Verschränkung der Erhöhung der menschlichen Natur durch anomale Fähigkeiten mit ihrer Lächerlichkeit durch Leidenschaften und andere schlechte Eigenschaften taucht als Problem immer wieder bei ihm auf. In einem späten Brief konzidiert er resignierend, dass selbst bei gläubigen und tugendhaften Menschen anomale Fähigkeiten in der Regel nicht in Reinkultur, sondern durchwegs zu einem gewissen Grad beschädigt auftreten; und sei es durch Mächenschaften böser Geister.²⁵⁸

An prinzipieller Kritikfähigkeit und Übung der Unterscheidungsgabe hat es ihm also nicht gemangelt. Es gab aber auch Schwachpunkte in seinem Ansatz, durch die er sich angreifbar machte. Dazu gehört, dass er aufgrund seiner starken religiösen und philosophischen Vorgaben über das Prinzip wohlmeinender Unvoreingenommenheit in der Feldforschung hinausgehend, auf die Existenz von anomalen Phänomenen pochte. Er hat nie daran gezweifelt, dass Fähigkeiten in der menschlichen Natur schlummern, die weit über alles Bekannte hin-

²⁵⁷ Lavater, *Ueber Gablidone*, 255.

²⁵⁸ Vgl. den Brief an Jakob Sarasin vom 30.10.1800, zit. nach Langmesser, Jakob Sarasin, 119: „Danke für Pfeffels Brief und die Nachricht von Wildermett, dessen Divinationskraft sich sehr degradiert und corrumpiert zu haben scheint. – Schade, dass dieser schöne Strahl des göttlichen Ebenbildes sich so selten als nie auch in guten frommen Seelen rein bewahrt. Mir ist kein Beispiel bekannt, dass ein divinatorischer Mensch nicht betrügerlicher Geister Spiel geworden sei! – Ach, wir arme Sterbliche!“

ausgehen und nur darauf warten, erweckt und kultiviert zu werden. Er setzte sich selbst unter Druck, solche Anomalien als empirische Belege der göttlichen Natur des Menschen und der Wahrheit der biblischen Botschaft vorlegen zu müssen. In praktisch keinem der von ihm untersuchten Fälle kam er zu dem Ergebnis, dass rein gar nichts davon zu finden gewesen sei. Selbst angesichts erwiesener Betrügerei und fragwürdiger psychischer Verfassung der Wunderfrauen und -männer hält er fest: „Kein Mensch kann täuschen ohne Wahrheit. Das Wahre, wodurch der Irrer [sic!] und Täuscher täuscht, herauszufinden, das ist unser würdig, lieber Wahrheitsfreund!“²⁵⁹ Ob dieses eingefleischte Vorurteil mittels verbesserter Forschungsmethoden und der Stimmen kritischer Mitarbeiter auszuräumen gewesen wäre, steht dahin. Wollte man seine Anomalistik nur auf Grund dessen nicht als Projekt der Spätaufklärung durchgehen lassen, dann dürfte man allerdings auch Positionen wie die Nicolais, die dem spiegelverkehrten Vorurteil anhängen, dass sich nämlich eine nähere Untersuchung erübrige, weil deren negatives Ergebnis schon a priori feststehe, nicht als aufklärerisch bezeichnen.

Auffallend ist die Bedeutung, die der Bereich der Heilkunde für die Anomalistik Lavaters hatte. Die nicht gerade überwältigende Quote an Heilungserfolgen der damaligen medizinischen Schulen und Systeme spielte sicher eine Rolle dabei, dass ein blühendes religio-therapeutisches Feld existierte, das von Gesundbetern, über den reformierten katholischen Exorzismus eines Gaßner und die Magie Cagliostros bis zum Mesmerismus mit seinen religiösen Spielarten reichte. Anomale Fähigkeiten in Gestalt von unerklärlichen Heilkräften, veränderten Bewusstseinszuständen bzw. Heilungen durch Kontakt mit der jenseitigen Welt waren ein fester Bestandteil dieser Szene, die, wie gezeigt, in unterschiedlichen soziokulturellen Milieus eine jeweils eigene Gestalt annahm. Lavater erfüllte auch in Bezug darauf ein Desiderat der Aufklärung, indem er dieses Feld nicht einfach von oben herab mit Schlagworten und Spott bedachte, sondern im Rahmen seiner Möglichkeiten versuchte, genauer hinzuschauen und andere Forscher, die skeptischer eingestellt waren als er, dazu motivieren wollte, es ihm gleichzutun. Die zunehmend verhärteten Fronten in diesem Disput der Spätaufklärung verhinderten jedoch eine fruchtbare Zusammenarbeit.

259 Brief an Kampe vom 3.11.1785, Archiv II, 5.