

Leibniz und der Teufel.

Zur Leibniz-Rezeption in den Besessenheitsdebatten des 18. Jahrhunderts

Meiers Aufklärung

„Ich bin [...] der Meinung, daß das menschliche Geschlecht im Ganzen betrachtet, in Absicht der wahren und höchsten menschlichen Glückseligkeit, zu keiner Zeit vorzüglich aufgeklärt genannt werden kan, und daß wir also in unsern Tagen zu keinen aufgeklärtern Zeiten leben, als in allen vorhergehenden Jahrhunderten. Das ganze menschliche Geschlecht wandelt nach der Ewigkeit zu, wie in einer finstern Nacht, und ein unsichtbarer Haufe ist es nur, welcher zu allen Zeiten, mitten in dieser allgemeinen Finsterniß, die Scharfsichtigkeit irgends auf eine Art erlangt hat, vermöge welcher er die wahren Spuren der höchsten Glückseligkeit entdeckt, und sich derselben klüglich bedient hat, diese Glückseligkeit in diesem Leben zu gründen und anzufangen, und ihre Vollendung nach dem Tode zu erlangen.“¹

Diese Aufklärungsperspektive, die ja in gewisser Hinsicht Aufklärungsprognose ist, eröffnete 1760 ausgerechnet der halleische Philosoph und Theologe Georg Friedrich Meier, inzwischen vollkommen zu Recht als vor allem erkenntnistheoretisch wichtige Schaltstelle zwischen Wolff und Kant angesehen.² Meier beschränkte die Aufklärungsfähigkeit nüchtern auf einen elitären geheimen Untergrundzirkel. Und er versah Aufklärung zugleich mit einem ganz entscheidenden Ziel: die Unsterblichkeit der Seele und die erst postmortale Entwicklung dieses Seelenmenschen zur Vollkommenheit. Die Unsterblichkeit der Seele, das „Zentraldogma der Aufklärung“³, gehört nach meiner Wahrnehmung zu den eher marginalisierten Segmenten der europäischen Aufklärung, deren Bild in heutigen Diskursen zuweilen dazu tendiert, als fortschrittlich

1 Georg Friedrich Meier: Philosophische Gedanken von den Wirkungen des Teufels auf dem Erdboden. Halle 1760, S. 38.

2 Vgl. Riccardo Pozzo: Prejudices and Horizons. G. F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant. In: *Journal of the History of Philosophy* 43, 2005, S. 185–202; sowie insgesamt: Georg Friedrich Meier (1718–1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“, hg. von Frank Grunert und Gideon Stiening. Berlin; Boston 2015.

3 Carl Stange: Die Unsterblichkeit der Seele. In: *Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode* (1925), S. 1–144, hier S. 105; dazu: Friedemann Stengel: Seele, Unsterblichkeit, Aufklärung. Luther im Aufklärungsdiskurs. In: *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*, hg. von Wolf-Friedrich Schäufele und Christoph Strohm. Gütersloh 2017, S. 98–130.

empfundene Errungenschaften des aufgeklärten Europa aus den historischen Kontexten herauszuschneiden. Unsterblichkeit, Seele und postmortaler *progressus infinitus* scheinen in ein solches Programm nicht hineinzupassen, das sich anscheinend als aufgeklärt kaum plausibel vermitteln ließe, wenn unter der Aufklärung des 18. Jahrhunderts Segmente zum Vorschein kämen, die aus bestimmten heutigen Perspektiven beispielsweise als Esoterik oder Aberglaube erscheinen.⁴

„Die wahre Aufklärung des menschlichen Geschlechts zieht nach und nach, von einem Volke zum andern, fort. Die wahre sichtbare Kirche, denn die unsichtbare ist durch die ganze Welt beständig zerstreuet, hat niemals lange einen festen Sitz.“⁵

Damit verabschiedet Georg Friedrich Meier nicht nur das Konzept der überlegenen Konfession und einer protestantischen Siegerekklesiologie. Aufklärung wird zum Enigma, das nur einer esoterischen Untergrundgelehrtenschaft entschlüsselt zugänglich ist, die zugleich mit der wahren unsichtbaren Kirche übereinstimmt und fast ortlos ist. Es wäre noch zu untersuchen, inwiefern Meiers Konnotation des Motivs der unsichtbaren Kirche mit dem Aufklärungsgedanken Jahrzehnte später bei Kant nachklang, der Meier seit Mitte der 1760er Jahre für seine Vorlesungen und dann in vielen anderen Zusammenhängen offensiv rezipierte. Denn bei Kant ist die dem Gedanken einer Vernunftreligion einzig entsprechende Institution nicht die sichtbare, sondern eben die unsichtbare Kirche.⁶ Meiers Diagnose klingt zudem wie ein Ruf aus dem reichen masonischen Untergrund Halles⁷ und wie ein Vorgriff auf die allerdings erst 1776 gegründeten Illuminaten.⁸ Aber als entscheidend erscheint es mir, dass Meiers

4 Vgl. dazu: Friedemann Stengel: Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. von Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth und Markus Meumann. Berlin; Boston 2013, S. 340–377; Friedemann Stengel: Discourse Theory and Enlightenment. In: Aries 16, 2016, S. 49–85.

5 Meier: Gedanken (wie Anm. 1), S. 44.

6 Vgl. Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 29 Bde. Berlin 1902 ff. [Akademie-Ausgabe = AA], Bd. VI, S. 152. Vgl. auch Bernd Dörflinger: Kants Projekt der unsichtbaren Kirche als Aufgabe zukünftiger Aufklärung. In: Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, hg. von Heiner F. Klemme. Berlin, Boston 2009, S. 165–180; Matthias Hoesch: Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie. Berlin, Boston 2014, S. 139–154. Auch Semler favorisiert eine „geistliche“ oder „unsichtbare“ Kirche gegenüber der institutionellen Kirche, die nicht zum Wesen der christlichen Religion gehöre und dem wahren Christen „gleichgültig“ sein könne; vgl. Christopher Spehr: Aufklärung und Ökumene: Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts. Tübingen 2005, S. 364 f.

7 Markus Meumann: Diskursive Formationen zwischen Esoterik, Pietismus und Aufklärung: Halle um 1700. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation, hg. von Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Andre Rudolph. Tübingen 2008, S. 77–114.

8 Vgl. dazu vor allem Die Korrespondenz des Illuminatenordens [1776–1783], hg. von Monika Neugebauer-Wölk, Reinhard Markner und Hermann Schüttler. 2 Bde. Tübingen 2005; Berlin 2013.

Idee der wahren unsichtbaren Kirche, die zugleich ein Hort der Aufklärung wäre, als ein ökumenisches Instrumentarium zur klammheimlichen Überwindung konfessioneller Schranken im Jahrhundert der Aufklärung eingesetzt worden ist⁹ – eine Vorstellung, die ohne Weiteres an Leibniz' Ökumenismus anknüpft, der seine gesamte theologische Philosophie und seine lebenslangen Anstrengungen geprägt hat.¹⁰ Im vorliegenden Beitrag geht es jedoch um einen anderen Akzent, der an die genannten und für manchen unerwarteten Implikationen von ‚Aufklärung‘ anknüpft.

Trotz Bekker und Thomasius – der Teufel auf dem Erdboden?

Meiers Klage über die Unaufklärbarkeit im aufgeklärten Zeitalter entstammt dem Jahr 1760 und steht am Anfang seiner *Philosophischen Gedanken von den Wirkungen des Teufels auf dem Erdboden*.¹¹ Der Teufel auf dem Erdboden? Man könnte, folgt man der nach wie vor konventionellen Aufklärungsnarrative, eigentlich meinen, dass das ganze Thema wenigstens in Preußen nach Christian Thomasius erledigt gewesen sei. *De crimine magiae, Über das Verbrechen der Zauberei*, ist 1701 geschrieben und ein Jahr später ins Deutsche übersetzt worden.¹² Zwölf Jahre später wurden die Prozesse durch königliches Edikt in Preußen eingestellt und 1740, kurz nach seinem Amtsantritt, von Friedrich d. Gr. ganz abgeschafft. Dass Meier sich zwanzig Jahre später zusammen mit einer ganzen Reihe von Gelehrten verschiedener Branchen mit dem Teufel und seiner Wirkfähigkeit befasste, scheint ein merkwürdiger Anachronismus zu sein.

Neuere Forschungen haben allerdings gezeigt, dass Thomasius hinter den von ihm zitierten Balthasar Bekker und dessen *Bezauberte Welt* aus den frühen 1690er Jahren zurückgefallen war und nicht nur die Existenz des Teufels, sondern auch die Möglichkeit seiner zwar nicht physischen, aber geistigen Wirkung zugestanden hatte. Denn seine Schrift scheint eine doppelte Verteidigung gegenüber Angriffen von Universitätskollegen gewesen zu sein. Die einen warfen ihm vor, die Existenz des Teufels ganz zu bestreiten, die anderen, ein anticartesianischer Gegner Bekkers gewesen zu sein.¹³ Thomasius, der zwei Jahre vor *De crimine magiae* in der Tat eine eigene, theo-

9 Eine angemessene Berücksichtigung der unübersehbaren masonischen Einflüsse und des Illuminatenordens wäre eine produktive Ergänzung von Spehr: Ökumene (wie Anm. 6). Vgl. daher Friedemann Stengel: Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung. In: Kampf um die Aufklärung? Institutionelle Konkurrenzen und intellektuelle Vielfalt im Halle des 18. Jahrhunderts, hg. von Renko Geffarth, Markus Meumann und Holger Zaunstöck. Halle 2018, S. 300–334.

10 Vgl. insgesamt: Leibniz und die Ökumene, hg. von Wenchao Li, Hans Poser und Hartmut Rudolph. Stuttgart 2013.

11 Vgl. Anm. 1.

12 Vgl. dazu Markus Meumann: Die Geister, die ich rief – oder wie aus ‚Geisterphilosophie‘ ‚Aufklärung‘ werden kann. Eine diskursgeschichtliche Rekontextualisierung von Christian Thomasius' *De crimine magiae*. In: Aufklärung und Esoterik (wie Anm. 4), S. 645–680.

13 Vgl. insgesamt Meumann: Geister (wie Anm. 12).

sophisch beeinflusste „Geisterphilosophie“¹⁴ vorgelegt hatte und nun in *De crimine magiae* erneut referierte, zeigte sich noch Jahre nach der von ihm mitausgelösten Debatte ausgesprochen verwundert darüber, wie sehr der Teufelspaktglaube unter lutherischen Theologen noch verbreitet war, deren Umgebung er einige Jahre zuvor bei seinem Weggang aus Leipzig verlassen hatte.¹⁵ Die Sache war also zu Leibniz' Lebzeiten noch bei Weitem nicht vom Tisch und sie brach 1759 erneut aus.

Was war geschehen? Die wahrscheinlich seit Karl Aner¹⁶ ungenau als ‚erster Teufelsstreit‘ bezeichnete Debatte war kein bloß akademischer Diskurs über die aufklärerische Reichweite von Theologie. Es ging um handfeste Begebenheiten oder besser: um die Behauptung handfester Begebenheiten. Der im kursächsischen Kemberg bei Wittenberg amtierende Propst Gottlieb Müller hatte 1759 eine *Gründliche Nachricht von einer begeisterten Weibsperson Annen Elisabeth Lohmannin von Horsdorf* herausgebracht, ein umfangreicher Bericht über die unerwarteten Folgen eines Grenzübertritts der 21-jährigen Anna Elisabeth Lohmann. Als sie bei Kemberg die Grenze aus Anhalt in Richtung Gräfenhainichen überschritt, habe sie eine merkwürdige, von „Convulsionen“, „Peroriren“ und Singen begleitete Krankheit überfallen.¹⁷ Vier, zuweilen drei Stimmen hätten aus ihr gesprochen, zwei gute und zwei böse Geister, bis zu vier Engel seien bei ihr gewesen, meinte Müller,¹⁸ dessen Bericht noch 1820 von dem Jenaer Mediziner, Psychiater und späteren Leopoldina-Präsidenten Dietrich Georg Kieser im *Archiv für thierischen Magnetismus* ausführlich referiert worden ist.¹⁹ Müller meinte jedoch erkannt zu haben, dass es sich um nichts anderes als um eine leibliche Besetzung durch den Teufel selbst handelte – und er habe mit großem Erfolg einen Exorzismus vorgenommen, wozu, so betonte er unter anderem unter Berufung auf Luther selbst, Johann Gerhard und Christian Scriver, natürlich nur ein „Lutherischer Prediger“ in der Lage sei.²⁰

14 Christian Thomasius: Versuch vom Wesen des Geistes oder Grund-Lehren so wohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sittenlehre, hg. von Kay Zenker. Hildesheim 2004 (ND der Ausgabe Halle, Salfeld 1699 [Halle ²1709]) (= Christian Thomasius: Ausgewählte Werke. Bd. 12); dazu ebenfalls Meumann: Geister (wie Anm. 12).

15 Vgl. Meumann: Geister (wie Anm. 12), S. 673 f., aus Christian Thomasius' Vorrede. In: Johann Websters, Med. Pract. Untersuchung der Vermeinten und so genannten Hexereyen. Halle 1719, S. 1.

16 Vgl. Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929 (ND Hildesheim 1964), S. 234–241; vgl. dazu Renko Geffarth: Von Geistern und Begeisterten. Semler und die ‚Dämonen‘. In: Aufklärung und Esoterik (wie Anm. 7), S. 115–130.

17 Gottlieb Müller: Gründliche Nachricht von einer begeisterten Weibsperson Annen Elisabeth Lohmannin von Horsdorf in Anhalt-Dessau. Erster Theil. Wittenberg ²1760 [¹1759], S. 97 f., 117.

18 Vgl. Müller: Nachricht (wie Anm. 17), S. 117–119, 121, 148, 152; Geffarth: Semler (wie Anm. 16).

19 Unter ausdrücklicher Nennung der bei Müller genannten Engel, die die Lohmann besessen haben sollen (Gabriel, Goel, Elisy, Eli), vgl. Georg Kieser: Geschichte einer dämonischen Kranken, aus einer älteren Schrift ausgezogen, und mit Bemerkungen begleitet. Archiv für den thierischen Magnetismus 6, 1820, 3. Stück, S. 1–92.

20 Weil Müllers Adjutant ebenfalls geheilt und damit das Recht „des geistlichen Priestertums“ in Anspruch genommen habe, sei er mehr als nur ein „Laye“. Die exorzierende Heilhandlung

Müllers *Gründliche Nachricht* löste eine ganze Flut von Streitschriften aus. Auch Georg Friedrich Meier hatte sich nach eigenem Zeugnis ausdrücklich von Müllers *Nachricht* und Lohmanns „Begeisterung“, die „viel Redens und Aufsehens gemacht“ habe, zu seiner Schrift über die Teufelswirkungen auf dem „Erdboden“ veranlasst gesehen.²¹ Auch Meiers halleischer Theologenkollege Johann Salomo Semler beteiligte sich daran, und in Gelehrtenzeitschriften wurde die Debatte geführt.²² Bald schon ging es nicht mehr nur um das Exorzieren einer vermeintlichen Besetzung, sondern um den Teufel selbst. Dieser Gelehrtenstreit hatte gravierende Auswirkungen auf die Hermeneutik der Bibel und auf das Verständnis seelischer Krankheiten; die Autoren stritten über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, Vernunft und Offenbarung, über die Vernünftigkeit herkömmlicher Dogmen und dann über die Glaubwürdigkeit von Zeugen und deren Zeugnissen. Die Besessenheitsdebatte oder der Teufelsstreit wurde noch jahrzehntelang geführt; er trug zur nachhaltigen Transformation der überkommenen Theologie bei. Und er blieb im Ergebnis uneindeutig, heterogen, polyvalent. Am Ende stand nicht das Ende, der Tod, des Teufels, sondern seine geradezu chimärisch anmutende Modifikation und Transformation.

Hinter den Kulissen und zwischen den gedruckten Zeilen in den Debattenbeiträgen war es auch ein konfessionspolitischer Streit. Anhalt-Dessau, wo die „Lohmannin“ wohnte, war reformierter Konfession. Hier wurde auf etwas verzichtet, was bei den Lutheranern, nicht nur im benachbarten Kursachsen, bei jeder Taufe praktiziert wurde: ein Exorzismus, der auf Luthers eigene Formulierungen aus dem *Taufbüchlein* und aus dem *Kleinen Katechismus* zurückging und den bei der Taufe vollzogenen Wechsel aus dem Herrschaftsbereich des Teufels in den Jesu Christi markierte. In den calvinistisch geprägten Gebieten war schon zu Luthers Lebzeiten Widerstand gegen den als katholisch empfundenen Taufexorzismus entstanden.²³ Im reformierten Anhalt gab es keinen Exorzismus. Ein berühmter Streit war in Anhalt bereits ausgefochten worden, als sich Johann Arndt 1590 weigerte, die vom Fürsten eigens in einem „Taufbüchlein“ angeordnete Abschaffung des Taufexorzismus anzuerkennen, dafür Kanzelverbot erhielt und das Fürstentum gen Quedlinburg verließ.²⁴ Die physische

ist für den Lutheraner Müller demzufolge nur dem geistlichen Stand möglich. Vgl. Müller: *Nachricht* (wie Anm. 17), S. 124 f., 127–130.

21 Meier: *Gedanken* (wie Anm. 1), S. 7.

22 Vgl. Erzählung, was wegen einer vor begeistert gehaltenen Weibsperson, namens Lohmannin, vorgegangen und geschrieben worden. In: *Nova acta historico-ecclesiastica*. Oder Sammlung zu den neuesten Kirchengeschichten 1761, 14. Stück, S. 721–806; Zusatz von der Erklärung der theol. Facultät zu Wittenberg wegen der vorgegebenen Lohmannischen Begeisterung. *Ibid.* S. 855–862; Weitere Nachricht von der irrig für begeistert gehaltenen Lohmannin, nebst einer Nachricht von einer fast ähnlichen Begebenheit in Schweiz. *Ibid.* 1761, 17. Stück, S. 111–122.

23 Vgl. dazu nach wie vor Gustav Kawerau: Art. Exorcismus bei der Taufe. In: *RE*³, Bd. 5, 1898, S. 695–700.

24 Vgl. dazu Wolfgang Breul: Johann Arndt und die konfessionelle Entwicklung Anhalts. In: *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“*, hg. von Hans Otte und Hans Schneider. Göttingen 2007, S. 45–67; Friedrich Winfried Schubarth: Johann Arndt. Ergänzungen und Berichtigungen zu der Geschichte seines Lebens und Wirkens in Anhalt. *Zerbster Jahrbuch* 5, 1909, S. 12–26.

Wirkfähigkeit des Teufels auch bei Säuglingen wurde hier bestritten, anders als im lutherischen Sachsen, das nach wie vor unübersehbar von Luthers massivem Teufelsglauben²⁵ geprägt zu sein schien. Dass die Lohmannin in dem Moment vom Teufel besessen – und dann geheilt – worden sein soll, als und nachdem sie die Grenze ins lutherische Sachsen überschritt, steht also auch für eine zwischenkonfessionelle Polemik, sofern der Taufexorzismus eine Art Chiffre zur konfessionellen Abgrenzung zwischen Lutheranern und Reformierten geworden war, gerade weil letztere im Taufexorzismus „papistischen Sauerteig“ erblickten.²⁶ Ob sie im Blick auf den gleichzeitigen Siebenjährigen Krieg, in dem Anhalt-Dessau erst auf preußischer Seite stand und nach dem Austritt Fürst Leopolds III. aus der preußischen Armee nach der Schlacht bei Kolin im Juni 1757 neutral zwischen Preußen und Sachsen lag, auch politische Dimensionen hatte, wurde von den gelehrten Autoren allerdings nicht angesprochen.

Leibniz als Autorität im Teufels- und Besessenheitsstreit

Die facettenreiche, in verschiedenen Phasen mehr als zwanzig Jahre geführte Auseinandersetzung um die Deutung der vermeintlichen Besessenheit wurde von den beteiligten Autoren aus drei sich allerdings überschneidenden und durchdringenden Perspektiven geführt: einer theologischen Argumentation aus der Schrift, einer philosophischen Argumentation aus der Vernunft und einer empirischen Argumentation aus der *observatio*, verbunden meist mit der Frage nach glaubwürdigen Zeugen oder der Deutung ihrer Berichte.

Auf der Ebene der Vernunft nun spielte Leibniz' Autorität eine unübersehbare Rolle, auch wenn sie den theologischen Autoren gerade hallescher Prägung in der Regel unter dem Mantel des Lehrsystems von Christian Wolff vorlag. Allerdings ist auch sichtbar, dass es gerade Leibniz' *Theodizee* war, die als eines der einflussreichsten und wohl auch bekanntesten theologischen Bücher des 18. Jahrhunderts nach wie vor und dann auch im sogenannten zweiten Teufelsstreit der 1770er und 1780er Jahre als ‚vernünftige‘ Grundlage einer mutmaßlich ‚vernünftigen‘ Theologie betrachtet, und insbesondere bei der Modifikation der Lehre von der Erbsünde und vom Teufel stark rezipiert wurde. Daneben ist auch der 1734 bis 1742 von Christian Kortholt herausgebrachte Briefwechsel Leibniz' rezipiert worden.²⁷ Ich erinnere an die Kernpunkte aus der *Theodizee*,²⁸ die im Zusammenhang mit dem Teufelsstreit immer wieder referiert wurden:

25 Vgl. repräsentativ: Heiko A. Oberman: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1981.

26 So bereits Kawerau: Exorcismus (wie Anm. 23), S. 697.

27 Godofredi Guil. Leibnitii Epistolae ad diversos, theologici, iuridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti / e msc. autoris cum annotationibus suis primum divulgavit Christian. Kortholtus. 4. Bde. Lipsiae 1734 f., 1738, 1742; zum Thema des Teufels bei Leibniz vgl. Mattia Geretto: L'angelologia leibniziana. Soveria Mannelli 2010, S. 122–129; Ernst Osterkamp: Lucifer. Stationen eines Motivs. Berlin; New York 1979, S. 151–154.

28 Die folgenden Zitate aus: Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. In: Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften, hg. von Herbert Herring. 2 Bde. Frankfurt/M. 1986.

1. Gegen den Pierre Bayle unterstellten Manichäismus, des Nebeneinanders von einem guten und einem bösen Prinzip,²⁹ betont Leibniz die Einheit des göttlichen Prinzips. Das Böse entstammt auch nicht der Materie.³⁰ Es ist Privation, geht nicht auf ein eigenes Prinzip zurück, sondern ist bloße Folge oder Begleiterscheinung der Schöpfungsabsicht des Guten.³¹
2. Leibniz behauptet die Gerechtigkeit und Güte Gottes gegen die umgekehrte Konsequenz, dass Gott selbst Urheber der Sünde und des Bösen sei.³²
3. Leibniz erkennt die Realität der Sünde an und greift zur Figur der *permissio Dei*. Das Böse ist „nur“ zugelassen als „Bedingung *sine qua non* des Guten“, nicht aber nach Notwendigkeit, sondern nur nach Angemessenheit.³³ Damit ist das Böse in eine Teleologie eingebaut, an deren Ende das Reich der Gnade oder der Zweckursachen steht, das wiederum nur von den Attributen der göttlichen Güte und Weisheit bestimmt ist.³⁴
4. Die Zulassung des Bösen ändert nichts an Leibniz' schon 1673 gegenüber Arnauld geäußelter Idee, dass Gott die vollkommenste aller möglichen Welten erwählt habe.³⁵
5. Das Böse hat nicht in Gott seinen Ursprung, sondern ausschließlich in der Freiheit.³⁶
6. Das Böse hat einen zweiten Ursprung in der Unvollkommenheit der Welt und ihrer Kreaturen,³⁷ und die Welt ist nicht mit Gott identisch. Das Böse ist Differenz.
7. Trotz seiner Wendung gegen den Manichäismus und seines gleichzeitigen Beharrens auf der Freiheit als Ursprung des Bösen gelangt Leibniz aber nicht zur Leugnung des Teufels. Der Teufel mit seinen Geschöpfen erscheint als Erstling der Geschöpfe, die sich in Freiheit dem Bösen zugewendet hätten. Sie seien daher in die Hölle geworfen worden. Alle danach folgenden Übel geschähen aus Freiheit.³⁸ Der Teufel ist damit nicht gänzlich aus der Debatte verschwunden, sondern nach seinem Sturz wirkungslos. Das biblische Zeugnis über *die* Teufel und

29 Vgl. Bd. 1 (Vorwort), S. 25, 27, 65.

30 Vgl. Bd. 1 (Teil I, § 20), S. 239 f.; Bd. 2 (§§ 333, 335), S. 137, 139, sowie im Anschluss an Malebranche S. 237 (§ 398).

31 Im Anschluss an eine Zoroaster zugeschriebene Vorstellung *ibid.* Bd. 1 (Vorwort), S. 65; *ibid.* (Teil I, §§ 29 f., 33, Teil II, § 153), S. 253–255, 259, 467.

32 So das Zentralthema der Theodizee, vgl. u. a. Bd. 1 (wie Anm. 28), Vorwort, S. 33.

33 Vgl. *ibid.* Bd. 1 (wie Anm. 28), Vorwort, S. 61, sowie S. 33, 35, 37, 51–53; Bd. 2 (Teil III, § 335), S. 139.

34 „*Causae finales*“, „*causae efficientes*“, *ibid.* Bd. 1 (Teil I, § 74) S. 392 f.; Bd. 2 (Teil III, § 247), S. 11; zur Rezeption dieser Teleologie bei Swedenborg und Kant vgl. Friedemann Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011, S. 391 f., 667, 688–695.

35 Vgl. Bd. 1 (wie Anm. 28), Vorwort, S. 53.

36 Vgl. Bd. 2 (Teil III, §§ 273, 275, 277, 288), S. 53–59, 75.

37 Vgl. Bd. 1 (Teil II, § 156), S. 473; Bd. 2 (Teil III, § 288), S. 75.

38 Vgl. Bd. 2 (Teil III, § 271–277), S. 49–59 (Ausgangspunkt ist die zeitgenössisch vieldiskutierte Frage der Ewigkeit der Höllenstrafen).

ihr Oberhaupt wird zugleich als zu uneindeutig und ungenügend angesehen, um ausführlichere Aussagen überhaupt abzuleiten.³⁹

8. Die Erbsünde (*péché originel*) wird in diesem Sinne als „Urverderbtheit“ (*corruption originelle*) anerkannt.⁴⁰ Sie hat allerdings nicht zu einer natürlichen Notwendigkeit des Sündigens geführt, die mit der Bestrafung der Sünde nicht zusammenpasse.⁴¹ Bestraft werden kann nur, wer sündigen und nicht sündigen kann.
9. Auch der sündige Mensch, und vor allem: auch Nicht-Wiedergeborene und Heiden besitzen echte moralische Vorzüge und können Handlungen vollbringen, die einem guten Prinzip entstammen, ohne Beimischung von Tatsünden (*péché actuel*).⁴² Diese anthropologische Figur sorgte für viel Sprengstoff, der dann nach der berühmten Chinesenrede Christian Wolffs explodierte.⁴³
10. Eine der wenigen Vorstellungen, die Leibniz in diesem Zusammenhang offen ablehnte, ist die Verdammung ungetaufter Kinder und eine Verdammung nur infolge der Erbsünde (*péché originel*).⁴⁴ Damit ist die Erbsünde zurückgewiesen, zugleich entfällt auch die Notwendigkeit des Taufexorzismus.

Kombattanten im Streit um die „Lohmannische Begeisterung“

Ich fasse im Folgenden die Hauptetappen und Hauptstränge der Einschreibung von Leibniz' Ansatz in den Streit um die Besessenheit der Lohmannin zusammen. Es wird sich zeigen, dass die Rezeptionsorte zugleich die Orte waren, an denen der Streit um die Deutungshoheit über Leibniz' und Descartes' Philosophie und um die Heiligkeit der Heiligen Schrift ausgefochten worden ist.

Semler

Johann Salomo Semler, der wohl produktivste hallesche Theologe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ist in die Geschichte eingegangen als der Erste, der nicht nur die physische Wirkfähigkeit des Teufels und später auch dessen Existenz geleugnet habe, sondern die Besessenen als Hysteriker einer gleichsam aus der Distanz angestellten psychiatrischen Diagnose unterzogen haben soll.⁴⁵ Abgesehen davon, dass nach den Ergebnissen der neueren Hexen- und Magieforschung die *physische Wirkunfähigkeit*

39 Vgl. Bd 1 (Teil II, § 157), S. 473 f.

40 Vgl. Bd. 1 (wie Anm. 28), Vorwort, S. 30 f.

41 Vgl. *ibid.*

42 Vgl. Bd. 1 (wie Anm. 28), Vorwort, S. 59; Bd. 2 (Teil III, § 283), S. 67.

43 Vgl. dazu Albrecht Beutel: Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen Halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie. In: Ders.: Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus. Tübingen 2007, S. 125–169.

44 Vgl. Bd. 2 (Teil III, § 283), S. 67. Im Gegensatz zur Lehre von der Verdammnis nicht wiedergeborener Säuglinge nur infolge der Erbsünde, die Leibniz dezidiert ablehnt, hält er etwa die Trinitätslehre nicht für vernunftwidrig, sondern für übervernünftig. Vgl. auch Eric J. Aiton: Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Biographie. Frankfurt/M., Leipzig 1991, S. 431.

45 Vgl. Aner: Lessingzeit (wie Anm. 16), S. 241, 236.

des Teufels vor dem 16. Jahrhundert weitgehend und nach dem kirchlichen Recht angenommen worden ist und trotz der Entstehung des frühneuzeitlichen sogenannten „kumulativen“ Bildes von tatsächlich physisch wirkenden Dämonen und Hexen weit verbreitet war,⁴⁶ kann auch der Textbefund bei Semler selbst dessen Pionierleistung nicht bestätigen. Mit zwei umfangreichen Schriften⁴⁷ meldete er sich gegenüber Müller zu Wort und wollte die Lohmannin lieber in „medizinische und obrigkeitliche Hände“ geben, anstatt sie exorzieren zu lassen – mit seinen Worten: anstatt „Gottes selimachendes [sic!] Wort und die theure edle Zeit an ihren Possen, ohne allen Nutzen, ferner zu verschwenden“.⁴⁸ Einen „herzlichen Kus und ein herzhaft Embrassement“ legte er als Kur nahe, um „ihrer verderbten Phantasie und leiblichen Unordnung nach, noch grössere Erleichterung“ zu verschaffen.⁴⁹ Denn, ohne das genauer zu begründen, lehnte er beharrlich jede physische Besessenheit ab. Der Teufel könne in Körpern nicht wirken und nicht „leibhaftig Christen“ besitzen, entschied er lapidar,⁵⁰ und er wiederholte dies jahrzehntelang immer wieder. Aber er ging weder jetzt noch später dazu über, ausdrücklich zu sagen, dass es den Teufel gar nicht gebe. Semler leugnete also nicht den Teufel, sondern nur dessen Wirkfähigkeit.⁵¹ Sogar in Königsberg notierte der junge Herder in einer Vorlesung Kants auf der Basis von Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik Semlers Versuch, anlässlich des Falls Lohmann zu beweisen, dass es nie „leibliche besitzungen“ gegeben habe.⁵²

Semler wandte mit der Akkomodationslehre eine von ihm nicht erfundene, aber weiter elaborierte Theorie zur Auslegung der Bibel an: Die Rede vom Teufel entstamme nicht der Botschaft Jesu, sondern der jüdischen „Mikrologie“; sie sei ein orientalischer Glaube, der zur christlichen Religion nichts taue.⁵³ Noch in den

46 Vgl. dazu Monika Neugebauer-Wölk: Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung. *Geschichte und Gesellschaft* 29, 2003, S. 316–346; Friedemann Stengel: Reformation, Renaissance und Hermetismus. Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung. *Archiv für Reformationsgeschichte* 104, 2013, S. 35–81, hier S. 71–78.

47 Johann Salomo Semler: Abfertigung der neuen Geister und alten Irrtümer in der Lohmannischen Begeisterung zu Kemberg nebst theologischem Unterricht von dem Ungrunde der gemeinen Meinung von leiblichen Besitzungen des Teufels und Bezauberungen der Christen. Halle 2¹⁷⁶⁰; Ders.: Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute oder so genannten Besessenen nebst Beantwortung einiger Angriffe. Halle 1762.

48 Semler: Abfertigung (wie Anm. 47), S. 35.

49 Semler: Abfertigung (wie Anm. 47), S. 98.

50 Hier: J. S. Semler: Abfertigung (wie Anm. 47), S. 198. 290: „Ich frage recht bedächtig, wo ist eine einzige wirkliche leibliche Besetzung, und eine unnatürliche Zauberey?“

51 Vgl. weitere Stellen dazu bei Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 489, 492 f.

52 Vgl. Metaphysik Herder [1762–1764], *Loses Blatt* zu §§ 740–745 der Metaphysik Baumgartens. In: AA XXVIII, S. 149; vgl. auch AA XXVIII, S. 119, 903.

53 Vgl. etwa Johann Salomo Semler: Hugh Farmer's Briefe an D. Worthington über die Dämonischen in den Evangelien. Mit Zusätzen und einer Vorrede, den Begriff der Inspiration zu bessern. Halle 1783, S. 49 sowie S. 27, 37, 44, 49; Semler: Abfertigung (wie Anm. 47), S. 198. „Mikrologie“ ist ein später von Semler für das Judentum häufig angewandter Begriff, vgl. etwa: Johann Salomo Semler: Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie practische Religion; auch über die Revision der bisherigen Theologie. Leipzig 1787, S. 115, 169, 250, 256, 278, 355; Johann Salomo Semler: Vorbereitung auf die Königlich Großbritannische Aufgabe von der

1780er Jahren verband Semler seine Judentums- und Teufelskritik mit einer Kritik am neutestamentlichen Kanon und berief sich dabei auf den altkirchlichen Häretiker Markion, der nach dem Zeugnis seiner Kontrahenten die Entfernung des Alten Testaments und als jüdisch aufgefasster Texte sowie der entsprechenden Theologie aus dem Neuen Testament vorgenommen haben soll: Frühe Christen, die nur das Evangelium Markions gekannt hätten, so Semler, seien bessere Christen gewesen als beispielsweise der altkirchliche Apologet Justin, weil sie gar keine „Erzählung von daemoniacis darin gelesen“ hätten.⁵⁴ Derartige antijüdisch-theologische Argumente durchziehen Semlers Schriften unübersehbar und finden sich nicht nur bei Reimarus oder Swedenborg, sondern auch in der Religionsschrift Kants, ohne dass im Moment ein rezeptioneller Zusammenhang zwischen Semler und Kant sicher nachgewiesen wäre – meines Erachtens ein Desiderat für künftige Forschungen.⁵⁵

Eine auffällige Behauptung stellte Semler von Anfang an auf: Wenn von einem Dämon im Neuen Testament die Rede sei, sei *immer* die Seele eines verstorbenen Menschen gemeint.⁵⁶ Diese Lesart wurde bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in vielen Texten wiederholt. Sie entsprach der Anthropologisierung des Jenseits im aufklärerischen Diskurs. Noch Wolff und Baumgarten⁵⁷ hatten ausdrücklich an höheren Geistern festgehalten. In einem ganzen Teil der Aufklärungstheologie verschwanden Teufel und Engel als eigene Geistgattung aus Himmel und Hölle. Es waren vor allem Emanuel Swedenborgs seit den 1750er Jahren erschienene Schriften, in denen Engel

Gottheit Christi. Halle 1787, S. xxi, 14, 45. Zu der These, dass die Teufelslehre nicht zur christlichen Religion gehöre, vgl. Johann Salomo Semler: Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen mit eigenen vielen Anmerkungen. 2 Bde. Frankfurt/M., Leipzig 1775 f., hier Bd. 1, S. 290.

- 54 Vgl. Semler: Farmer (wie Anm. 53), S. 37 f. Insofern wäre zu fragen, inwieweit die (Wieder-) Entdeckung Markions zur Identifizierung des Christentums in auch kanonischer Abgrenzung vom Judentum sich auf die sogenannte Neologie evangelischer Universitätstheologen des 18. Jahrhunderts bezog. Vgl. dazu aber Wolfram Kinzig: Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain. Leipzig 2004.
- 55 Zu Semlers Unterscheidung zwischen christlicher Religion und jüdischem Glauben vgl. daher vorläufig Stengel: Semler (wie Anm. 10), S. 320–322, sowie Stengel: Seele (wie Anm. 3), S. 122 f.
- 56 Vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 487 f. Noch Jahre später definierte Semler Dämonen als Seelen, so im Anhang zu: Otto Justus Basilius Hesse: Versuch einer biblischen Dämonologie, oder Untersuchung der Lehre der heil. Schrift und vom Teufel und seiner Macht. Mit einer Vorrede und einem Anhang von D. Johann Salomo Semler, hg. von Johann Salomo Semler. Halle im Magdeburgischen 1776, S. 323: „Dämones, sind also nicht gefallene Geister, gewesene Engel; es sind Geister oder Seelen der Verstorbenen; dämonische Menschen sind von einem solchen Geiste besessen, oder beunruhigt; aber nicht von dem Teufel, der nach unsrer Denkungsart erst ein vornehmer guter Geist gewesen ist.“ Und in Semler: Farmer (wie Anm. 53), S. 33: „Dämon, Dämonium heißt niemals Teufel, auch nicht böser Geist, in der spätern christlichen theologischen Sprache. Dis ist alles neue Schöpfung; lange hinter denen - - -, welche δαίμονια hiessen; es sollten Menschenseelen seyn; und die Theologie hat böse Geister weit genug von Menschenseelen abgesondert. Hier liegt der Grund des ganzen armseligen Streits.“
- 57 Vgl. etwa Alexander Gottlieb Baumgarten: Metaphysik. Halle 1764 [viele Aufl. lat. und dt. seit 1739], §§ 594–597.

und Teufel durchweg durch menschliche Seelen ersetzt wurden. Semler kannte sie.⁵⁸ Auch sein eingangs zitierter halleischer Kollege Georg Friedrich Meier legte diese Lesart nahe, wenn er argumentierte, alle endlichen Geister müssten Seelen sein, die mit ihren Körpern in genauester Verbindung stünden, und aus diesem Grund müssten auch die Teufel endliche böse Geister sein, die an den Erdboden gefesselt seien – sofern es den oder die Teufel überhaupt gebe, was man aus der Vernunft aber weder beweisen noch widerlegen könne.⁵⁹

Wie man sich einen nichtphysischen Einfluss solcher Menschenseelen vorstellen könne, ließ Semler offen, behauptete einen solchen Einfluss aber mehrfach.⁶⁰ Damit hielt er an einer immateriellen Welt abgeschiedener Geister implizit fest.

Leibniz spielte bei Semler direkt und indirekt eine Rolle. *Erstens* könne die Lehre von einem physisch wirkenden Teufel, die zu den „barbarischsten Todesarten“ geführt habe, durch die „ganze Familien alle Jahre verbrent, säckt, köpft und hänget“ worden seien, niemals auf „Gottes Wort und der Vernunft gegründet“ sein. Das lasse er, Semler, sich „nicht vorsagen“⁶¹ – auch nicht durch die Lohmannsche „Comödie“, so ergänzte er kurze Zeit später.⁶²

Zweitens wandte sich Semler gegen das Lob, das Müller von einem Rezensenten aus dem lutherischen Leipzig zuteilgeworden war, weil er – ähnlich wie der elaboriertere Ansatz des Leipzigers Christian August Crusius – eine andere Pneumatologie als Leibniz und Wolff vertreten habe, nämlich offenbar und hier nicht direkt erwähnt: einen *influxus physicus* des Geistes auf den Körper und eben nicht eine prästabilisierte Harmonie. Selbst „hundert tausend Augenzeugen“, die alle „aufsätzig“ gegen Wolff und Leibniz seien, so Semler, könnten ihm nichts erzählen, welche Pneumatologie auch immer sie zur Begründung vorbrächten.⁶³ Das empirische Argument der Zeugenchaft zählte für Semler nicht. Zeugenberichte ignorierte Semler auch später und wies sie aufgrund einer rationalen Vorentscheidung zurück, wie noch zu zeigen ist – ein Dilemma im Jahrhundert der Empirie.

Gegen die Leibniz'sche *permissio*-Figur weigerte sich Semler *drittens* anzuerkennen, dass Gott durch die Wirksamkeit des Teufels sein Werk wirken könne. Was Gott

58 Vgl. insgesamt Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), sowie zur Dämonologie und zu Semler: S. 487–495, und: Friedemann Stengel: Aufgeklärte Dämonologie. Fluida und Geister bei Swedenborg und seinen Lesern. In: Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800, hg. von Maren Sziede und Helmut Zander. Berlin; München; Boston 2015, S. 21–46.

59 Vgl. Meier: Gedanken (wie Anm. 1), S. 47–65.

60 Vgl. Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), S. 269. Für einen ‚moralischen‘ Einfluss, wie ihn Karl Aner (Lessingzeit [wie Anm. 16], S. 240) bei Semler herauslas, lässt sich bei ihm keine Belegstelle finden. Vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 489.

61 Semler: Abfertigung (wie Anm. 47), S. 290.

62 Vgl. Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), a8^v.

63 Vgl. Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), b2^f. Crusius wurde in der Debatte noch Jahre später zu den Verteidigern „wahrhaftige[r] Gespenster“ gezählt (neben u. a. J. G. Walch, Andreas Rüdiger, A. G. Baumgarten, R. Cudworth, H. Grotius, Melanchthon, Augustin und Lavater). Vgl. Justus Christian Hennings: Anthropologische und pneumatologische Aphorismen. Halle 1777, S. 36f.

zur „Beförderung unsers Wohlergehens“ wirke, *könne* er nicht durch leibliche Besitzungen des Teufels wirken, „deren Existenz man nie weis“.⁶⁴ Hier schränkt die Diastase Geist-Materie als prästabilisierte Harmonie sogar Gottes Wirken ein! Gott muss sich gewissermaßen der prästabilisierten Harmonie unterordnen, er kann nur durch etwas wirken, das man „weiß“.

Für Semler ist der Teufel *viertens* ein mathematischer Punkt, also ausdehnungslos und damit wirkunfähig, das hieß in der Debatte, eine „idealische“⁶⁵ Figur. Erst Müller habe aus ihm mehr gemacht.⁶⁶

Dafür verwendete Semler *fünfens* den meisten Raum auf die Deutung der Bibelstellen, an denen Besessenheit und Diabolos erwähnt werden, mit zwei Ergebnissen: Entweder handele es sich um Übersetzungsfehler, weil an den meisten Stellen, wo in der Übersetzung von Teufeln die Rede sei, im Urtext nicht vom Diabolos, sondern von einem Daimon die Rede sei, oder es handele sich durchweg eben um jüdische Irrtümer, wobei Semler allerdings nicht zu erkennen gab, woher genau er diesen Deutungsanspruch nahm.⁶⁷ Einer solchen „vernünftigen“ Vorentscheidung entsprach auch seine Behauptung, jeder Christ wisse unfehlbar, dass Gott weder einen Teufel noch einen Erzengel geschickt habe.⁶⁸

Semler, der sich selbst immer wieder als Lutheraner bezeichnete, wandte sich gegen papalisierende Lutheraner⁶⁹ und meinte zur Ehre der Sachsen, dass dort „kein einziger Landprediger“ an Müllers „sophistische[m] Gewäsche Antheil nehmen wil“.⁷⁰ Damit spielte er offenbar auf seinen Leipziger Freund und Kollegen Johann August Ernesti an, der in einer Rezension zu einem der Bücher über den Fall Lohmann merkwürdigerweise behauptet hatte, wohl könne ‚Daimon‘ im Neuen Testament ‚Seele‘ bedeuten, aber zugleich Semlers Meinung bestritten hatte, alle Exorzismen im Neuen Testament seien nicht so „gemeint“, sondern im Grunde Heilungen von Gemütskrankheiten. Ganz im Gegenteil plädierte Ernesti für die Konformität auch der leiblichen Besessenheit mit der kirchlichen Dogmatik, obwohl er sich zugleich gegen eine mögliche Verketzerung Semlers wandte.⁷¹

64 Vgl. Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), c5^r.

65 Für die Unterscheidung von idealischem und reellem *influxus* wurde vor allem auch Georg Friedrich Meier als repräsentativ angesehen, so von Johan Ernst Gunnerus: Beurtheilung des Beweises von der vorherbestimmten Uebereinstimmung. Jena; Leipzig 1748, S. 51. Zu Gunnerus vgl. Friedemann Stengel: Johan Ernst Gunnerus and the Quest for the Soul in the Eighteenth Century. Sjuttonhundtratal. Nordic Yearbook for Eighteenth-Century Studies 12, 2015, S. 132–160. Vgl. Meier: Gedanken (wie Anm. 1), S. 95.

66 Vgl. Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), b2^v.

67 Im Anschluss an Hugh Farmer in: Semler: Farmer (wie Anm. 53), S. 37–44, 49, 51, 65, 89 f.

68 Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), c2^vf.

69 Im Anschluss an Johann Georg Dorsche gegen „Lutheranos papizantes“, Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), c1^r.

70 Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), b6^rf.

71 Rez. Ernestis zu Semler: Umständliche Untersuchung (wie Anm. 47). In: Neue theologische Bibliothek 1762, S. 778–808, hier S. 799–802, 786, 789, 807. Ernesti bescheinigte der Debatte eine ausgesprochene Heftigkeit, die „christliche[n] und gesetzte[n] Gemüther[n]“ nicht gefallen werde. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 490 f.

Demgegenüber hatte Semler *sechstens* ein „uns noch“ unbekanntes Willensvermögen als Argument für die Lohmannschen Phänomene ins Feld geführt, offenbar um die vermeintlichen Besessenheitsphänomene nicht auf äußerliche physische Ursachen zurückzuführen.⁷² Diese Diagnostik wurde Semler nun als unsachgemäße Adaption der von Christian August Crusius so bezeichneten ‚Thelematologie‘ angekreidet, denn Crusius hatte darunter nicht etwa okkulte Willensbewegungen verstanden, sondern neben der Vernunft- und Naturlehre einen Unterbegriff der empirischen Psychologie so bezeichnet. Zugleich hatte Crusius dem Willen gegenüber dem Verstand ein Primat zugeschrieben und sich damit gegen den Intellektualismus der Wolffianer gestellt.⁷³

Zu den zentralen und später immer wiederkehrenden Momenten der Argumentation Semlers gehörte jedoch die Akkomodation: die Deutung dämonologischer Bibelstellen nach der Vorentscheidung, dass ein Geist nicht in einen Körper wirken könne. Die Argumentation etwa mit der besten aller möglichen Welten in Leibniz’ Sinne trat dahinter zurück. Der Teufel wurde also nicht geleugnet, nur seine Wirkfähigkeit. Und die Besessenheit wurde in die Kategorie gewissermaßen psychosomatischer Phänomene eingeordnet, obwohl Semler auffälligerweise einen nichtphysischen Einfluss unkörperlicher, durch den Tod von ihren Körpern getrennter Seelen ausdrücklich zugestand. An der anthropozentrischen Transformation der Dämonologie, die in erster Linie in der Liquidierung der ‚alten‘ Dämonen und deren Ersetzung durch menschliche Seelen bestand, hatte der sogenannte Vater der Neologie dadurch Anteil.

Meier

Georg Friedrich Meiers Argumentation von 1760 knüpfte an den Gedanken in der *Theodizee* an, jeder endliche Geist, also jede Seelenmonade, verfüge auch über ein *corpusculum*⁷⁴ – eine häufig zitierte Passage im rationalistisch-theologischen Aufklärungsdiskurs, mit der vor allem die quasileibliche Postmortalität menschlicher Seelen und die Immaterialität allein Gottes abzusichern versucht worden ist.⁷⁵

Meier, der die Grundlagen der Wolffschen Metaphysik auf die rationale Beweisbarkeit ihrer Postulate abprüfte⁷⁶ und daher zu Recht als wichtiger Referenzautor für Kants Erkenntniskritik angesehen wird, hielt *erstens* weder die physische Wirksamkeit noch

72 Vgl. Semler: Untersuchung (wie Anm. 47), c6^v, gegen den Angriff auf Semlers Anwendung von „Thelematologie“ durch einen Rezensenten.

73 Vgl. Christian August Crusius: Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig 1745, S. 9, § 5; Ders.: Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig 1747, S. 26 f.; Ders.: Dissertatio philosophica de appetitibus insitis voluntatis humanae. Leipzig 1742, § 8 [Nachweise in Art. Noologie, HWPh 6, Sp. 904; Art. Psychologie, HWPh 7, Sp. 1602; Art. Streben, HWPh 10, Sp. 285].

74 Vgl. Meier: Gedanken (wie Anm. 1), S. 57.

75 Vgl. dazu insgesamt Stengel: Lebensgeister (wie Anm. 4).

76 Vgl. etwa Paola Rumore: Georg Friedrich Meiers Theorie einer Unsterblichkeit der Seele im zeitgenössischen Kontext. In: Meier. hg. von Grunert, Stiening. (wie Anm. 2), S. 163–186.

die Unwirksamkeit des Teufels für beweisbar.⁷⁷ Das „Wesen der Sünde“ und die „Quelle des moralischen Verderbens“ sah er wie Leibniz *zweitens* in der unrechten Wahl zwischen dem Begehren des Guten und dem Verabscheuen des Bösen.⁷⁸ Das aber sei eine Folge des eingeschränkten Verstandes der endlichen Geister und zugleich des Übergewichts ihrer sinnlichen Kräfte, eine rein kognitive Angelegenheit also.⁷⁹ Dass der Teufel der Urheber der Erbsünde sei, war für Meier ein der Vernunft fremder Gedanke.⁸⁰ Außer der Heiligen Schrift gebe es kein anderes glaubwürdiges Zeugnis dafür.⁸¹

Allerdings lag Meier *drittens* vor allem an der Betonung der menschlichen Freiheit wie Leibniz in der *Theodizee*: Wenn der Teufel überhaupt den Menschen verleitet habe, dann seinen freien Willen.⁸² *Viertens* hielt Meier Leib-Seele-Konzepte, auch das der Leibniz-Wolffianer, für ungeeignet, um einen Einfluss des Teufels klar zu widerlegen. Für die Harmonisten wirke der Teufel eben durch einen „idealischen“ Körper; für die Influxionisten, die einen *influxus physicus* der Seele in den Körper (und teilweise auch wechselseitig, *mutuus*) annahmen, könne der Teufel reell durch einen anderen Körper wirken, da er kein reiner Geist sei wie Gott.⁸³ Leibniz reicht hier gewissermaßen nicht aus, um das Wirken des Teufels nur kurz nach der Schöpfung zu behaupten. Meier war sich bewusst, dass inzwischen weder influxionistische noch harmonistische Erklärungen des Leib-Seele-Zusammenhangs überzeugten, sondern zu verschiedenen Schulbildungen Anlass gegeben hatten.⁸⁴

Fünftens griff Meier zur Erklärung der im Falle Lohmanns traktierten fremden Stimmen erstaunlicherweise auf dieses Argument zurück: Die Seele verfüge selbst über die Kraft, Zukünftiges vorherzusehen oder in vernünftiger Weise zu schließen. Sie brauche keine anderen Geister. Das wisse, wer die „Natur der menschlichen Seele“ kenne.⁸⁵ Dieses Argument basierte auf der Annahme einer Wahrsagungskraft (*vis divinationis*) der Seele, das prominent der Wolff-Kontrahent Andreas Rüdiger in der *Physica divina* vertreten hatte. Noch Ende der 1770er Jahre wurde Rüdiger an dieser Stelle rezipiert.⁸⁶ Aber schon Jahre vorher war das Divinationsvermögen (*facultas divinatricis*)

77 Vgl. Meier: Gedanken (wie Anm. 1), S. 65 f.

78 Vgl. *ibid.*, S. 54 f.

79 Vgl. *ibid.*, S. 56 f.

80 Vgl. *ibid.*, S. 73.

81 Vgl. *ibid.*, S. 70.

82 Vgl. *ibid.*, S. 78, sowie 75 f.

83 Vgl. *ibid.*, S. 95.

84 So auch bei seiner Rezeption Malebranches und Thomas Willis' für die Erklärung von „Nervengeistern“ und „Hirngespinsten“. Vgl. Yvonne Wübben: Gespenster und Gelehrte. Die ästhetische Lehrprosa G. F. Meiers (1718–1777). Tübingen 2007, S. 225–233. Vgl. auch Falk Wunderlich: Meiers Verteidigung der prästabilierten Harmonie. In: Meier, hg. von Grunert, Stiening. (wie Anm. 2), S. 113–122.

85 „Wer die Natur der menschlichen Seele versteht, der weiß, daß sie selbst viel Zukünftiges vorhersehen, und aus den gegenwärtigen Umständen vernünftiger Weise muthmassen kan.“ Meier: Gedanken (wie Anm. 1), S. 119.

86 Vgl. Justus Christian Hennings: Von den Ahndungen und Visionen. Bd. 1. Leipzig 1777, S. 193, mit Referenz auf Andreas Rüdiger: *Physica divina recta via, eadenque inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, ducens*. In

der Seele unter den halleschen Philosophen prominent in Alexander Gottlieb Baumgartens *Ästhetik* nicht nur als ästhetische Weissagung, sondern für „jedes Leben der Erkenntnis“ als nötig betrachtet worden.⁸⁷ Und in seiner *Metaphysik* hatte Baumgarten in einem eigenen Abschnitt über das „Vermögen das Zukünftige zu erwarten“ auch die *facultas divinatrix* behandelt – im Gegensatz zu Christian Wolff sogar als ein eigenes Seelenvermögen: Es sei entweder natürlich, angeboren, erlangt oder übernatürlich. Letzteres ist *donum propheticum*, das als Frucht *vaticinia* oder *prophetia* hervorbringe, während die *facultas divinatrix* zum Wahrsagen (*divinatio*) der Seele führe.⁸⁸ Georg Friedrich Meier hat als Schüler Baumgartens die *facultas divinatrix* und die übernatürlichen Wahrsagungen auf Basis der „Gabe zu prophezeyen“ fortgeschrieben.⁸⁹

Sechstens. Während bei Semler die scharfe Diastase zwischen Geist und Materie das Hauptargument war, bezog sich Meier, fast wie ein Referat, allerdings ohne Quellenangabe, auf die Zentralfigur der Theodizee: Leibniz und Wolff hätten die Idee der besten Welt in ein „vortreffliches Licht“ gesetzt; Gott könne nicht Urheber des Bösen sein.⁹⁰ Alle wahren Kenner der Gottheit wüssten, dass Gott nicht zwei voneinander unabhängige ewige Substanzen zulasse; das glaubten nur Manichäer, die eben entweder Atheisten oder Polytheisten seien.⁹¹

Siebtens. Im Gegensatz zu Semler griff Meier dann auf die Heilige Schrift zurück: Der Teufel sei nach der Bibel „unleugbar“ eine Kreatur, die gerade nicht gleiche Macht habe wie Gott; diese „richtige“ Lehre sei aus diesem Grund eben nicht manichäisch.⁹² Man solle Gott vertrauen und beten, nicht etwa an den Teufel glauben.⁹³

praedatione respondetur objectionibus professoris cujusdam Lipsiensis, et appendicis loco adjecta sunt monita dominorum censorum, cum Responsionibus Auctoris. Francofurti ad Moenum 1716, § 43, S. 165; § 46, S. 165 f.; sowie Hennings, *ibid.* S. 209 („im Traume reden wir die Wahrheit, deswegen halte ich es für zu ungeschickt und fast thöricht philosophirt, wenn man den Träumen alle wirkliche Wahrsagungskraft absprechen will“), mit Referenz auf Rüdiger, *ibid.* Buch V, cap. 6, sect. 5. u. ö.

87 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ästhetik*. Hamburg 2007 [1750; 1758], S. 33 (§ 36): Er betrachte die „*facultas et dispositio divinatrix*“ hier nur im Vorübergehen; sie möge, so Baumgarten, in einem solchen „Maße vorhanden sein, dass sie an ihrem Ort und zu ihrer Zeit keiner andersartigen Empfindung und noch viel weniger einer anderen Einbildung (*imaginationi*) weicht“ und mit den anderen Vermögen zusammenwirken könne.

88 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica*. Halle 1757, § 616, vgl. zur Erklärung § 577; nach der deutschen Ausgabe Halle 1766 [mit Vorrede Georg Friedrich Meiers], § 456, dazu § 430; Clemens Schwaiger: *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 84, 102. Es wäre noch zu prüfen, ob und inwieweit Baumgarten und Meier sich mit ihrer Betonung der *vis divinatrix* als eigenem Seelenvermögen gegen Wolff an Rüdiger anlehnten. Den Hinweis auf die *vis divinatrix* bei Baumgarten verdanke ich Clemens Schwaiger.

89 Vgl. Georg Friedrich Meier: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Bd. 2, Halle 1755, S. 594–601 (§§ 508–510) [ND Hildesheim; New York 1976]. Bei aller kritischen Zurückhaltung urteilte Meier: „Wer nicht alle Wunderwerke und übernatürliche Begebenheiten leugnen will, der kan unmöglich die prophetische Gabe, und die Propheceyungen leugnen.“

90 Vgl. *ibid.*, S. 129 f.

91 Vgl. *ibid.*, S. 128.

92 Vgl. *ibid.*, S. 130 f.

93 Vgl. *ibid.*, S. 157.

Achtens. Es sei daher höchste Aufgabe der natürlichen und christlichen Sittenlehre, den Teufelsglauben – in der von ihm genannten manichäischen Gestalt nämlich – auszureden und „einen jeden Sünder zu überzeugen, daß er selbst der unmittelbare, und wo nicht der einzige, doch der vornehmste Urheber aller seiner Sünden sey“.⁹⁴

Hinter dieser Einschränkung, die die ontologische Seite der Teufelsfrage offenlässt, steht die Freiheit, Eigenverantwortlichkeit und (relative) Autonomie des Menschen. Eine physische Wirkfähigkeit des Teufels ist (fast) ausgeschlossen, ja Meier spitzt es so zu: Nicht der Teufel sondern der Teufelsglaube sei wohl seit dem Paradies verbreitet worden.

„Die erste Nachricht von dem Teufel ist vermuthlich aus dem Paradiese gekommen. Unsere ersten Eltern haben es ihren Nachkommen erzehlt, wie sie von dem Teufel um ihre Glückseligkeit gebracht, und in ein unendliches Elend gestürzt worden.“⁹⁵

Damit ist die Erbsünde keine habituelle Eigenschaft des Menschen mehr, sondern besteht *neuntens* im Teufelsglauben selbst. Und dieser Glaube ist ein kognitiver Akt, eine Verwirrung des Verstandes, die der Mensch abtrainieren und ablehnen kann. Dass Pfarrer wie der Kemberger Propst hinter den „Convulsionen“ von Hysterikern Teufel sähen, könne der „vernünftigste Christ“ und der „christlichste Weltweise“ niemals bestätigen. Weil er solche Vorstellungen vom Teufel nicht teile, stoße er auf taube Ohren und werde für „ruchlos und für unwiedergebohren“ gehalten.⁹⁶ Damit war eine Frage aufgeworfen, die dann immer wieder besprochen worden ist: Muss ein wahrer christlicher Glaube den Teufel einschließen?

Förster

Mit dem Philosophieprofessor Johann Christian Förster nenne ich einen dritten halleschen Autor, der sich 1761 mit einer *Philosophischen Abhandlung über die Wunderwerke* – indirekt – an dieser Debatte beteiligte und sich in diesem Werk ganz die Definition des Bösen durch Leibniz zu eigen machte:

„Die beste Welt ist eine Welt, aber nicht GOtt, und sie ist darum nur die beste in Vergleichung mit den übrigen. Auch wird sie nicht die Beste eben des Bösen wegen, das in ihr ist. Dis wäre der tumste Optimismus, der nur gedacht werden könnte. Das Böse in ihr ist nur eine Zulage zu dem übrigen Guten [...].“⁹⁷

Damit war nicht nur der Teufel aus dem Spiel. Das Böse selbst war noch stärker als bei Leibniz in einen teleologisch-moralischen Weltprozess eingeordnet, der auf der

94 Vgl. *ibid.*, S. 137.

95 Vgl. *ibid.*, S. 158.

96 Vgl. *ibid.*, S. 161–163.

97 Johann Christian Förster: *Philosophische Abhandlung über die Wunderwerke*. Halle im Magdeburgischen 1761, S. 12. Die Abhandlung verdankt sich in erster Linie der Auseinandersetzung mit der Wunderkritik David Humes.

besten aller möglichen Welten basierte und zugleich auf sie hinauslief. Reich der endlichen Geister, intelligible Welt, Reich der Gnade, moralisches Reich und Reich Gottes sind bei Förster in eins gesetzt, und das Reich der Natur musste sich für ihn zum Reich der Gnade verhalten wie „ein Mittel zum Endzwecke, das in der besten Welt so gut seyn, und so gut angewendet werden muß, als nur möglich ist“.⁹⁸

Am Ende dieses Blicks auf die um 1760 laufende Debatte bleibt: Nur seine physische Wirkfähigkeit, nicht die Existenz des Teufels selbst wurde bestritten. Das hatte bislang nur ein einziger offen getan. Emanuel Swedenborg, dessen Werke Semler und Ernesti kannten, hatte behauptet, im jenseitigen *mundus spiritualis* gäbe es ausschließlich menschliche Seelen, keine andere Geistgattung. Ernesti hatte übrigens erstmalig 1760, während der Debatte um die Lohmannin, als erster im deutschsprachigen Raum Swedenborgs Schriften und dessen Theorie rezensiert und dabei ausführlich referiert, ohne aber explizit Swedenborgs Teufelsleugnung zu benennen. Allerdings hatte Ernesti ausgeführt, dass Swedenborg nur an solche Engel und Geister glaubte, die vorher menschliche Seelen waren, also implizit an keine eigene dämonische Geistgattung. Das war offenbar in Semlers nicht weiter begründete Behauptung übergegangen, ‚Daimon‘ bedeute im Neuen Testament immer eine menschliche Seele. In der Tat hatte Swedenborg lediglich einen geistigen Einfluss durch jeweils zwei gut- und zwei bösesinnte Geister – ehemals menschliche Seelen – angenommen. Beide stünden zur Gewährleistung der menschlichen Freiheit der Wahl zwischen gut und böse in einem Gleichgewicht.⁹⁹ Merkwürdigerweise sollen aus der Lohmannin nach Müllers Bericht eben vier solche Stimmen, zwei gute und zwei böse, gesprochen haben. Noch Jahre später wurde diese Parallele zu Swedenborg ausdrücklich erkannt.¹⁰⁰ Ob und wie genau im Umfeld der Lohmannin – oder eher noch des exorzierenden Propstes Müller – Swedenborgs Bücher rezipiert worden sind, ist derzeit unbekannt. Wenn ja, dann würde sich Müllers Exorzismus dezidiert gegen (Swedenborgs) Teufelsleugnung gewandt haben, indem er hinter den vier Stimmen dennoch den Teufel selbst vermutete.

Es fällt weiter auf, dass die mit der prästabilierten Harmonie einhergehende Behauptung, Geist und Körper könnten sich nicht berühren, an Überzeugungskraft eingebüßt hatte. Harmonismus, Okkasionalismus und Influxionismus standen nebeneinander, allerdings entfalteten sie keine evidente Wirkung per se. Der Teufel war nicht verschwunden. Und dass die Seele ein Geist sei, der nicht zugleich effektiv und real in den Körper wirkte, war keine konsensuale Position, wie der folgende Abschnitt zeigt.

98 Förster: Wunderwerke (wie Anm. 97), S. 68.

99 Vgl. zu Ernestis Swedenborg-Rezeption insgesamt Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 457–500, insb. S. 487, 491–493.

100 Zu Swedenborgs Ansicht, dass böse Geister beim Menschen ins Böse, gute Geister ins Gute wirkten, meinte ein sächsischer Rezensent und Pfarrer 1778: „Ist es nicht, als hörte man die Lohmannin reden?“ Carl Gottlob Fiedler: Nachricht von des Herrn von Schwedenborg Schriften und Meynungen: Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind. Dreßdnische gelehrte Anzeigen 1778, S. 571–586, hier S. 580.

Spiritus animalis* und *fluidum nerveum

An dieser Stelle eine Anmerkung zu der traditionellen Ansicht, es sei die ursprünglich cartesische Argumentation gewesen, Geist und Körper könnten sich nicht berühren, die den Teufel durch und nach Bekker vertrieben hätten, sofern der Teufel als geschaffener Geist betrachtet wurde. Von den Zeitgenossen im 18. Jahrhundert wurde neben seinem *Discourse de la méthode* nämlich auch Descartes' *Traité de l'homme* gelesen, wonach es sehr wohl eine Mittlerinstanz zwischen Seele und Körper gab: den *spiritus animalis*, die allerfeinste subtilmaterielle Form des Blutes, der mit hoher Geschwindigkeit durch den Körper jage.¹⁰¹ Das sind die später popularisierten Lebensgeister, Lebensträger und Mediatoren zwischen der immateriellen Seele und der Materie des Körpers. Descartes hatte sie als eine Art Hauch oder Flamme beschrieben. Je nach Lehrsystem geisterten die Lebensgeister als *fluidum nerveum* oder, nach der Kontingenzmechanik, als kugelförmige *spiritus animales* durch die Literatur der Mediziner, Philosophen und Theologen, zuweilen gar mit der Hoffnung verbunden, man müsse solche Körperchen doch eines Tages mit geeigneten Mikroskopen entdecken können.

Auch bei den sogenannten Influxionisten waren sie geläufig, und bezeichnenderweise wiesen nun die Anhänger einer physischen Wirkfähigkeit von Seelen und Geistern und eben auch des Teufels zuweilen unter Berufung auf diesen Teil der cartesianischen Anthropologie Leibniz' *harmonia praestabilita* zurück. Und sie erlangten außergewöhnliche Würdigung. 1754 stellte die Preußische Akademie der Wissenschaften unter dem Vorsitz von Pierre Louis Moreau de Maupertuis ihre Preisfrage danach, wie die Verbindung zwischen Gehirn und Nerven bei der Muskeltätigkeit des Körpers zu erklären sei, ob dies durch eine flüssige Materie geschehe, welcher Natur dieses *fluidum* sei und wie es wirke. Von den 17 eingesandten Preisschriften gewann den ersten Preis der Arzt Claude-Nicolas Le Cat, der meinte, auf der Basis medizinischer Experimente ermittelt zu haben, dass es sich um ein äußerst subtiles Wesen handle, ein Amphibium zwischen Geist und Materie, dessen unterer Teil sich in einer nervalen Lymphe befinde, dessen oberer aber aus dem „l'esprit universel & vivifiant“ stamme. Ohne dieses *fluidum* aus Weltgeist und Lymphe sei der Mensch nicht lebensfähig.¹⁰² Damit war, zwölf Jahre vor Franz Anton Mesmers Dissertation über den Planeteneinfluss,¹⁰³ die Figur des kosmisch-korporalen *fluidum* im akademischen Diskurs bereits honoriert worden. Zugleich schien der *influxus* bestätigt worden zu sein, auch wenn die prästabilisierte Harmonie weiterhin im Gespräch blieb. Le Cat wurde mindestens bis in die 1780er Jahre rezipiert, unter anderem in den ver-

101 René Descartes: *Discourse de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. In: Ders.: *Philosophische Schriften* in einem Band. Hamburg 1996, 5. Teil, Nr. 8 (88): „[...] qui sont comme un vent très subtil ou plutôt comme une flamme très pure et très vive.“ Vgl. auch Karl E. Rothschuh: *Die Rolle der Physiologie im Denken von Descartes*. In: René Descartes: *Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648)*, hg. und übers. von Karl E. Rothschuh. Heidelberg 1969, S. 11–27. Zur Rezeption von *De homine* bei G. F. Meier vgl. Wübben: *Gespenster (wie Anm. 84)*, S. 227 f.

102 Vgl. Stengel: *Lebensgeister (wie Anm. 4)*, S. 355–357.

103 Franz Anton Mesmer: *Dissertatio physico-medica de planetarum influxu*. Vindobonae 1766.

breiteten Schriften von Friedrich Christoph Oetinger, über diesen bei Johann Caspar Lavater und Charles Bonnet, und schließlich bei Justus Christian Hennings.¹⁰⁴ Der lutherische Propst Müller hielt bereits 1759 die Teufelsbesessenheit der Lohmannin auf der Basis eines modifizierten *influxus physicus mutuus* für möglich: Satan wüte „hauptsächlich in den Nerven der Patientin“, weil

„die darinnen befindlichen Nervensäfte oder Lebensgeister die subtilste Materie sind, und dasjenige Band ausmachen, wodurch Leib und Seele miteinander verknüpft sind und ihren wechselseitigen Einfluß in einander bewirken“.

Denn schließlich dürfe der böse Geist die Seele nicht berühren und wirke daher über die subtmateriellen Nerven auf den Körper und beschleunige die Bewegung der Nervensäfte.¹⁰⁵ Auch der Leipziger Theologe Christian August Crusius, Schüler Andreas Rüdigers und Kritiker Wolffs, begründete später die Möglichkeit von Wirkungen des Teufels über diese Theorie: Dem Teufel sei es eine „Kleinigkeit“, über die menschlichen Nerven „Empfindungen nachzuahmen und hierdurch scheinbar sinnliche Empfindungen verursachen zu können“.¹⁰⁶ Eine akademisch akzeptierte und nur fünf Jahre vorher sogar preisgekrönte Figur zur Erklärung des *commercium corporis et animae* wurde auf diese Weise mit dem Versuch einer rationalen Erklärung des Besessenheitsphänomens verbunden. Wie die Seele blieb auch der Teufel immateriell; der Teufel hatte keine Macht im Reich der Geister, sondern war als ein gegenüber Gott differenter Geist selbst nur in einem Bereich zwischen Geist und Materie wirkfähig.

Der Streit um die Gaßnerschen Wunderkuren

Viele Theologen unternahmen weiterhin Anstrengungen, den physischen Einfluss des Teufels zu leugnen, ohne allerdings dessen Existenz in Frage zu stellen. In Wilhelm Abraham Tellers zwischen 1772 und 1806 sechsmal aufgelegtem *Wörterbuch des Neuen Testaments* etwa werden die Teufelsstellen wie bei Semler als jüdische Irrtümer oder als Bezeichnungen menschlicher Gegner interpretiert; es folgt jedoch keine ausdrückliche Leugnung des Teufels. Einer Stelle¹⁰⁷ bescheinigte Teller sogar, als Beleg für einen Teufelsglauben angesehen werden zu können, auch wenn sie „eher“ als Beweis dagegen gelten könne, weil Jesus im Evangelium keinen weiteren Gebrauch davon mache.¹⁰⁸ Dabei bleibt es. Diese Beobachtung ist besonders im Blick darauf bemerkenswert, weil Teller immer wieder als einer der prominenten Teufelsleugner

104 Vgl. Stengel: Lebensgeister (wie Anm. 4), S. 362–369.

105 Müller: Nachricht (wie Anm. 17), S. 138 f.

106 Christian August Crusius: Bedenken eines berühmten Gottesgelehrten über des famosen Schröpfers Geister-Citieren. S.l. 1775, S. 12.

107 Mt 13,39: „... der Feind, der es gesät hat, ist der Teufel“.

108 Wilhelm Abraham Teller: Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre. Berlin 1772, S. 328–330 (Lemma „Satan, Teufel“), sowie Zusätze aus der 2. Aufl. 1773, S. 90.

betrachtet worden ist.¹⁰⁹ Genau betrachtet, handelt es sich dabei wohl um eine bereits zeitgenössische Zuschreibung.

Doch 1774/75 – acht Jahre nach Mesmers Dissertation – brach eine neue Debatte los, dieses Mal konfessionell anders gelagert.¹¹⁰ Johann Joseph Gaßner, ein Benediktinerpater, nahm im Vorarlberg und dann in Regensburg äußerst massenwirksame Heilungen vor. Innerhalb eines Jahres sollen 20.000 Menschen zu ihm gekommen sein. Das Neue: Gaßner nahm keine klassischen Exorzismen nach dem *Rituale Romanum* vor, denn er wollte nicht leibliche Besitzungen heilen. Bei seinen Kranken, so behauptete er, bediene sich der Teufel lediglich körperlicher Krankheiten. Es handle sich nicht um Verzauberte (*obsessi*) oder gar physisch Besessene (*possessi*), sondern um an Leib und Seele durch den Teufel Angefochtene (*circumsessi*), beispielsweise auch infolge eines schwachen Glaubens. Sie waren für Gaßner nicht zu exorzieren, sondern durch Handauflegen und durch den Namen Jesu, aber in erster Linie durch den Glauben des Patienten selbst, also gewissermaßen durch sein eigenes Heilungsvermögen zu kurieren.¹¹¹ Der Massenauflauf zu Gaßner und der damit zusammenhängende, etwa 150 Schriften umfassende Gelehrtenstreit führten schließlich zum Verbot der Heilungen und zur Versetzung Gaßners. Die Gaßnerschen Wunderkuren und einige andere aufsehenerregende Begebenheiten wie die ebenfalls stark frequentierte Nekromantie des Leipzig-Rosenthaler Kaffeehausbesitzers Johann Georg Schrepfer, der sich 1774 schließlich selbst erschoss, ließen die Debatte um Teufel und Besessenheit erneut aufflammen.¹¹²

Das Neue knapp 15 Jahre nach der Lohmannschen Besessenheit: Es ging in dem einen Fall, bei Schrepfer, gar nicht mehr um den Teufel, sondern um die Seelen Verstorbener. Und im Falle Gaßners ging es nicht mehr um die direkte physische Wirksamkeit des Teufels – die Gaßner allerdings auch nicht völlig ausschloss, sondern um den Einfluss des Teufels auf den Körper-Seele-Konnex mit somatischen Folgen. Bemerkenswerterweise wurde von Gaßners Gegnern klar erkannt, dass dieser ausdrücklich das aus Leibniz und Wolff gefolgerte Argument ablehnte, der Teufel könne nicht wirken, weil er ein Geist sei. Denn unsere Seele wirke ebenfalls mit brauchbaren Händen in den Körper, diese Fähigkeit habe ihr Gott selbst verliehen, der keines-

109 Die Ansicht von Aner: Lessingzeit (wie Anm. 16), S. 241, wird übernommen von Marianne Schröter: Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums. Berlin; Boston 2012, S. 297.

110 Vgl. zum Überblick über diese Debatte vor allem Karl Baier: Mesmer versus Gaßner. Eine Kontroverse der 1770er Jahre und ihre Interpretationen. In: Dämonologie, hg. von Sziede, Zander. (wie Anm. 58), S. 47–84; sowie die noch nicht veröffentlichte Arbeit von Baptiste Baumann: Johann Joseph Gaßners Teufelsglaube und die Modifikationen des Menschenbildes in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Univ. Halle, Phil. Fak., Seminararbeit 2016.

111 Vgl. Baumann: Teufelsglaube (wie Anm. 110), S. 21–26, nach: Johann Joseph Gaßner: Weise fromm und gesund zu leben, auch ruhig und gottseelig zu sterben oder nuetzlicher Unterricht wider den Teufel zu streiten, durch Beantwortung der Fragen: I. Kann der Teufel dem Leibe der Menschen schaden? II. Welchen am meisten? III. Wie ist zu helfen? Augsburg⁸1775.

112 Vgl. dazu Renko Geffarth: The Masonic Necromancer. Shifting Identities in the lives of Johann Georg Schrepfer. In: Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others, hg. von Olav Hammer und Kocku von Stuckrad. Leiden 2007, S. 181–197.

falls alle Bewegungen hervorbringe, wie Nicolas Malebranche mit seinem okkasio-nalistischen Ansatz meine. Das entsprach Le Cats Vorstellung ebenso wie einem auf Gottes Veranlassung zurückgeführten *influxus physicus*. Allerdings könne der Teufel eben nicht direkt in den Körper wirken, im Gegensatz zur Seele.¹¹³ Die Heilungen und Austreibungen im Neuen Testament stünden für die Macht Gottes und damit für die Göttlichkeit Jesu selbst. Wer das leugne, leugne auch die geoffenbarte Religion, das künftige Leben, die Unsterblichkeit.¹¹⁴ Der Teufelsglaube geriet gewissermaßen in den Rang eines *status confessionis* für den Glauben insgesamt, seine Leugnung zum Charakteristikum für Freidenkerei und Atheisterei.¹¹⁵ Es sei „in der That unwürdig“, klagte Semler 1783 in einem seiner vielen Texte zum Teufelsthema, dass christliche Lehrer, die Dämonen ernst nehmen, diejenigen, die anderer Meinung seien, geradezu in die Ecke des Atheismus drängen; Gaßner sei mit „seinen Legionen Teufeln“ vom Kaiser aus Deutschland, „aber nicht aus den Herzen böser Menschen“ vertrieben worden, „die den Teufel gern zur Stütze ihrer selbst gemachten Religion behielten“.¹¹⁶

Zwar wandten Kritiker ein, Gaßner heile mit Hilfe elektrischer und magnetischer Kräfte, nämlich durch Sympathie und Antipathie.¹¹⁷ Aber mit solchen Kräften, so verteidigten Befürworter, hätten Jesus und die Apostel gewiss nicht geheilt, sonst wären sie Betrüger.¹¹⁸ Der Magnetismus wiederum lenkt den Blick auf Franz Anton Mesmer, der Gaßner übrigens besucht hat, und auf bis ins 19. Jahrhundert hinein wirkungs-volle Transformationen in der Debatte.¹¹⁹

„Non-Existenz“ des Teufels?

Von den zahlreichen Kritikern an der physischen Wirkfähigkeit des Teufels traten nun neben offenen Teufelsleugnern auch differenzierte Theologen auf, die ich als ‚aufklärerische Orthodoxe‘ bezeichnen würde, wie den Gießener Theologen und Kameralisten Heinrich Martin Gottfried Köster, der sich gegen das Vernunftdiktat einer vor aller Empirie liegenden rationalen Entscheidung wandte, die nichts anderes

113 Das sind Folgerungen aus der Gaßner-kritischen Schrift [wahrscheinlich] von Johann Georg Zeiler: *Die Sympathie, ein Universalmittel wider alle Teufeleyn, zum Behufe der neuen Philosophie und der alten Religion*. Sterzingen 21775, S. 16 f., 27. Zu dieser Schrift vgl. Baumann: *Teufelsglaube* (wie Anm. 110), S. 32–39.

114 So die Zuschreibung eines fiktiven Verteidigers Gaßners in: Zeiler: *Sympathie* (wie Anm. 113), S. 25 f.

115 Vgl. Zeiler: *Sympathie* (wie Anm. 113), S. 21 f., 26 f. Dass er von seinen Gegnern in die Gemeinschaft von Atheisten und Deisten versetzt worden sei, beklagte 1762 bereits Semler: *Untersuchung* (wie Anm. 47), a2^v, a5^v,

116 Semler: *Farmer* (wie Anm. 53), S. 117.

117 Vgl. Zeiler: *Sympathie* (wie Anm. 113), S. 5, 10–12, 29, 53 f.; Baumann: *Teufelsglaube* (wie Anm. 110), S. 40–42.

118 Vgl. Zeiler: *Sympathie* (wie Anm. 113), S. 32 f.

119 Vgl. dazu insgesamt Baier: *Mesmer* (wie Anm. 110), S. 76–78, der H. C. Erik Midelforts und Peter Burkhard's These referiert, Gaßner gerade wegen seiner Betonung der Selbstheilungsfähigkeiten der Patienten als „Vorläufer der Verhaltens- und Psychotherapie“ zu betrachten.

als *petitiones principii*, also trügerische Zirkelschlüsse auf der Basis eines unbewiesenen Satzes, sein könnten, weil sie den zu beweisenden Satz bereits als „ausgemacht“ voraussetzten.¹²⁰ Die Teufelsleugner seien inzwischen zwar scheinbar mächtiger als Apostel und als der Erlöser selbst, weil sie den von ihnen selbst so bezeichneten „abscheuliche[n] jüdische[n] Aberglauben“ wenn schon nicht „vertilgt“, so doch geschwächt hätten, wandte Köster unter offenkundiger Anspielung auf Semler oder Teller in seiner *Demüthigen Bitte, um Belehrung, an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben* 1775 ein.¹²¹ Und er unterstellte diese Konsequenz: Wenn man den Teufel abschaffe, dann auch Satisfaktionslehre, Gottheit Christi und Hölle.¹²²

Das von Leibniz abgeleitete, apriorische Argument, die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit könnten dem Teufel „keine Gewalt“ lassen und einen anderen Grund für seine Existenz könne man nicht anführen, betrachtete er ebenfalls als *petitio principii*.¹²³ Apriorische Vernunftschlüsse jedoch müssen für Köster scheitern, weil nach der Vernunft manches in der Welt anders sein müsste.¹²⁴ Dass prominente Rationalismuskritiker wie Crusius, Rüdiger oder Oetinger derartige Vernunftschlüsse insbesondere in Gestalt des Leibnizschen Satzes vom zureichenden Grund zurückwiesen,¹²⁵ zeigt klar: Hier stand Aufklärung gegen Aufklärung; ein Vernunftanspruch gegen einen anderen, in gewisser Weise ein Agnostizismus gegen die Behauptung einer universal geltenden Rationalität. Denn niemand, so Köster, werde aus der Erfahrung daran zweifeln, dass es das Böse gebe. Wie dies mit Gottes Weisheit und Güte zusammenpasse, gehe schlichtweg „über unsre Einsichten, über unsern Horizont, oder über unsre Vernunft.“¹²⁶ „Wir wissen, daß Gott die Welt regiert: aber wir wissen nicht: wie. Seine Wege sind unausforschlich“, so Köster.¹²⁷ Warum Gott das Sündigen zugelassen habe, bleibe schlicht ein Geheimnis. Er frage nicht, *warum* und *wie* das Böse auf die Welt gekommen sei, sondern warum es „überhaupt“ da sei.¹²⁸

Die Akkomodationstheorie Semlers stellte er lapidar in Frage. Der Heiligen Schrift solle man glauben, solange kein Widerspruch in ihr enthalten

120 Heinrich Martin Gottfried Köster: *Demüthige Bitte, um Belehrung, an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben* [1775]. In: *Teufelsstreit in der Spätaufklärung. Ein Quellenband*, hg. von Dirk Fleischer. Nordhausen 2013, S. 1–46, hier S. 19.

121 Vgl. Köster: *Bitte* (wie Anm. 120), S. 3.

122 Vgl. *ibid.*, S. 5.

123 Vgl. *ibid.*, S. 19.

124 Vgl. *ibid.*, S. 28.

125 Vgl. Ursula Goldenbaum: Der Skandal der „Wertheimer Bibel“. Die philosophisch-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianern. In: Dies.: *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796*. Berlin 2004, S. 175–486, hier S. 336 f. Zu Oetingers ambivalenter Haltung zum Satz vom zureichenden Grund vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 34), S. 529. Insbesondere Crusius stand allerdings die Definition des *principium rationis sufficientis* durch Christian Wolff vor Augen, er formulierte es als „Prinzip des bestimmenden Grundes“, was Kant von ihm übernahm; vgl. Hans-Jürgen Engfer: *Art. Principium rationis sufficientis*. In: *HWPh* 7, 1989, Sp. 1325–1336, hier Sp. 1329.

126 Vgl. Köster: *Bitte* (wie Anm. 120), S. 20 f.

127 *Ibid.*, S. 27.

128 *Ibid.*, S. 21.

sei.¹²⁹ Er vertrat also keine Verbalinspirationslehre, lehnte aber zugleich eine völlige Umdeutung der Schrift nach den sich selbst für vernünftig haltenden Kriterien oder nach der von jenem abgeleiteten Akkomodationslehre ab. Denn die Vernunft, so könnte man Köster zusammenfassen, steht selbst unter, nicht über dem Diskurs. Köster wollte „keine Dictatoren im Reich der Vernunft, eben so wenig, als in den Wissenschaften leiden“.¹³⁰

Nach Köster entspann sich ein heftiger Streit mit dem in Halle studierten Magister und zeitweiligen Mitarbeiter des Dessauer Philanthropinum Christian Wilhelm Kindleben, der, soweit ich sehe, mit seiner Antwort auf Kösters *Demüthige Bitte* 1776 als erster nach Swedenborg ganz offen die Teufelsleugnung aussprach: *Ueber die Non-Existenz des Teufels*, so der Titel seiner Schrift.¹³¹ Neben den durchweg von Semler, Teller, Bahrdt und anderen entlehnten Umdeutungen der Teufels- und Besessenheitsstellen im Neuen Testament argumentierte Kindleben erneut mit der *harmonia prae-stabilita*: Kein endlicher Geist könne in einem Körper oder in einem anderen Geist solche Wirkungen wie die in der Bibel berichteten hervorbringen, das sei aus der Philosophie und „insonderheit“ aus der Geisterlehre erwiesen.¹³² Wenn Jesus nach der Schrift Teufel austrieb, dann habe er den „Rasenden“ und Verrückten lediglich ihren Vernunftgebrauch oder den Epileptikern ihre Gesundheit wiedergegeben.¹³³ Die Schlange im Paradies stehe für „sinnliche Wollust“ zum Zwecke der Ehe und der Fortpflanzung,¹³⁴ ein Teufel stehe nicht dahinter. Unser moralisches Verderben sei Folge des Übergewichts unserer „grogen sinnlichen Neigungen über die Einsichten unserer Vernunft“, deren Gleichgewicht durch die Sittenlehre des Neuen Testaments wiederhergestellt werden solle.¹³⁵ Zum allerweisesten Gott und der besten aller Welten passe es nicht, Geister zum Quälen der Menschen erschaffen zu haben, so Kindlebens Anlehnung an Leibniz. Der Teufel existiere lediglich im „Gehirn der Gottesgelehrten, die seine Freunde und Vertheidiger sind“.¹³⁶

Und Kindleben bestätigte Kösters Befürchtung, dass mit der Abschaffung des Teufels die gesamte christliche Lehre umgeformt zu werden drohte. Letzter Zweck der Lehre Jesu sei es, göttlichen Wohlgefallen zu erlangen: durch rechtschaffene Besserung und tätigen Fleiß. Dabei gehe es gerade nicht um Buße, Prädestination, Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung, Erlösung und Heiligung.¹³⁷ Der Taufexorzismus sei nichts anderes als ein „rasender und unsinniger Einfall“.¹³⁸ Durch die Abschaffung des

129 Vgl. Köster: *Bitte* (wie Anm. 120), S. 23. „Thue ich Ihnen Unrecht, wenn ich sage, daß Sie die Schriften der Evangelisten und Apostel nicht mehr für göttlich halten?“ *Ibid.* S. 36.

130 *Ibid.*, S. 44.

131 Vgl. zur Köster-Kindleben-Debatte auch Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 34), S. 494.

132 Christian Wilhelm Kindleben: *Ueber die Non-Existenz des Teufels*. Als eine Antwort auf die demüthige Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben. In: *Fleischer: Teufelsstreit* (wie Anm. 120), S. 47–101, hier S. 60.

133 Vgl. *ibid.*, S. 61.

134 *Ibid.*, S. 69 f.

135 *Ibid.*, S. 69.

136 *Ibid.*, S. 75.

137 *Ibid.*, S. 83.

138 *Ibid.*, S. 84.

Teufels werde man in alle anderen Glaubenslehren – Sünde, Heiland, Strafen/Belohnungen, Trinität – mehr „Licht, Gewißheit und Aufklärung“ bringen.¹³⁹ Womöglich lag es an dieser Konsequenz, dass die Kritiker des Teufels nicht auch dessen Abschaffung gefordert hatten – und Kindleben wegen angeblich unmoralischen Verhaltens aus Halle ausgewiesen wurde.

Köster und Kindleben duellierten sich bis 1780 mit noch weiteren Streitschriften,¹⁴⁰ aber neben Semler mischten sich mit Moses Mendelssohn, Crusius und Lavater prominente Autoren in den Streit um Gaßner ein. Und dieser Streit mündete nun bald in den Konflikt um Mesmer, der trotz großer Umstrittenheit mit seinen magnetischen Kuren eben auch große Erfolge feierte und – wie Gaßner – durch Handauflegung, aber nun ohne den Namen Jesu und ohne die Vertreibung des Teufels die fluidalen Verbindungsströme zwischen Kosmos und Körper zu heilen vorgab.¹⁴¹

Semlers *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen mit eigenen vielen Anmerkungen* erschienen in zwei Bänden 1775 und 1776 und eröffneten eine neue, noch viel umfangreichere Serie von Teufelsschriften aus seiner Feder als um 1760, einschließlich einer von ihm veranlassten vollständigen Übersetzung von Bekkers *Bezauberter Welt*.¹⁴² Den Teufelsglauben, so Semler, gebe es nur wegen der Exorzisten, und es gehöre bei manchen zu den höchsten Glaubensartikeln, dass „nemlich ein Christ sonst keinen Erlöser, keinen Heiland behält, wenn Christus nicht Teufel und Hölle mit physicalischer äusserlicher Kraft überwunden hat.“¹⁴³ Das entsprach Kindlebens Position, aber Semler begnügte sich erneut damit zu wiederholen, er sei damit „zufrieden“, dass es „keine Teufelshändel und Wirkungen in der äusserlichen menschlichen Welt“¹⁴⁴ gebe. In direkter Anspielung auf Gaßners Theorie bekräftigte er noch Jahre später, dass er lediglich die physische Wirkfähigkeit meinte: Nunmehr seien die *possessio*, *obsessio* und *circumsessio*

139 Kindleben: Non-Existenz (wie Anm. 132), S. 98.

140 Heinrich Martin Gottfried Köster: Gedanken über die Zulassung des Bösen [1775]. In: Fleischer: Teufelsstreit (wie Anm. 120), S. 281–331; Ders.: Die Verbindung des Teufels mit den Gespenstern, nebst Anekdoten von Erscheinungen derselben. Ibid. S. 180–280; Ders.: Emanuel Swedenborgs demuethiges Danksagungsschreiben an den grossen Mann, der die Nonexistenz des Teufels demonstrirt hat. Frankfurt; Leipzig 1778; Ders.: Emanuel Swedenborgs Epilog zu dem letzten Act der Teuffeleien des Magister Kindleben. Berlin [Stockholm] 1780; Christian Wilhelm Kindleben: Der Teuffeleien des achtzehnten Jahrhunderts letzter Akt, worin des Emanuel Swedenborgs demüthiges Danksagungsschreiben kürzlich beantwortet, der ganze bisher geführte Streit friedlich beygelegt, und in dem Büchlein über die Nonexistenz des Teufels manches zurückgenommen, ergänzt und berichtigt wird. Leipzig 1779.

141 Zu Mesmer und seiner zeitgenössischen Rezeption vgl. grundlegend Karl Baier: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien. Würzburg 2009, S. 179–196 passim; Alfred J. Gabay: The Covert Enlightenment. Eighteenth-Century Counterculture and his Aftermath. West Chester 2005, S. 17–41; Adam Crabtree: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing. New Haven, London 1993.

142 Balthasar Bekker: Bezauberte Welt. Neu übersetzt von Johann Moritz Schwager, Pastor zu Jöllenbeck; durchgesehen und vermehrt von D. Johann Salomo Semler. 3 Bde. Leipzig 1781 f.

143 Semler: Samlungen (wie Anm. 53), Bd. 1, S. 124 f.

144 Ibid., Bd. 1, S. 126.

und alles physisches Wirken des Teufels zu Ende „und diese Teufel haben nichts mehr unter uns, physice, zu wirken“.¹⁴⁵

Moses Mendelssohn kommentierte hingegen die angebliche Nekromantie Schrefpers in Rosenthal mit einem anderen Leibniz'schen Argument: Es gebe völlig ausreichende, natürliche Gründe für die umstrittenen Phänomene, vor allem den Betrug, beispielsweise durch eine *laterna magica* und einen mit Hohlspiegel manipulierten Schall. Das sei naheliegender als die Annahme der metaphysischen Wirkung von guten oder bösen Geistern auf die Nerven.¹⁴⁶

Radikales Böses, unbekannte Herkunft!

Fast 20 Jahre nach dieser Debatte nahm Kant in der Religionsschrift indirekt noch einmal Leibniz auf. Der „Hang zum Bösen“ könne nicht anerschaffen sein, sondern sei Folge der Übertretung des moralischen Gesetzes.¹⁴⁷ Aber auch im Sinnlichen, also in der Materie, könne das Böse nicht begründet sein. Es sei ein selbstverschuldeter, „radicaler“, aber doch zugleich selbst zugezogener „Hang“ in der Willkür des Menschen.¹⁴⁸ Der Ursprung des Bösen jedoch sei schlichtweg „nicht bekannt“¹⁴⁹ und liege weder in einer historischen Tat der Stammeltern durch Anerbung¹⁵⁰ noch überhaupt in der Zeit, sondern nur in der Vernunft.¹⁵¹ Dass es vorhanden ist, wisse man aus Erfahrung, so hebt die Religionsschrift wuchtig an. Der Teufel wird hier zum radikalen Bösen, aber er verschwindet nicht; er wird transformiert. Von hier aus gesehen erscheint die Religionsschrift wie ein Kommentar zu Leibniz' *Theodizee*. Da Kant den Ursprung des Bösen nicht in der Zeit, sondern in der Vernunft sucht, ihn aber zugleich – nach der theoretischen Erkenntnis – als unbekannt betrachtet, bleibt er in gewisser Weise bei der mythologischen Rede von Sünde und Bösem stehen.¹⁵²

Für die Teufelsleugnung war inzwischen Emanuel Swedenborg in Anspruch genommen worden. Köster hatte sechs Jahre nach seinem Tod in seinem Namen gegen Kindleben eine Schrift herausgegeben als *Emanuel Swedenborgs demüthiges Dank-sagungsschreiben an den grossen Mann, der die Non-Existenz des Teufels demonstriert hat*. Hierin hatte der fiktive Swedenborg Kindleben dafür gedankt, mit dem Teufel

145 Semler: Farmer (wie Anm. 53), S. 126.

146 Moses Mendelssohn: Anmerkungen über einen schriftlichen Aufsatz, die Wunderthaten des berühmigten Schröpfers betreffend. In: Semler: Samlungen (wie Anm. 53), Bd. 2, S. 67–80, hier S. 78–80.

147 Kant: Religion (wie Anm. 6), AA VI, S. 43. Vgl. zu den signifikanten, offensichtlich rezeptionellen Überschneidungen der Auffassungen vom Bösen und der Sündenlehre (vor allem „Hang zum Bösen“ und „radikales“ Böses) zwischen Swedenborg und Kant: Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 673–677, sowie S. 246–250.

148 AA VI, S. 32.

149 AA VI, S. 78.

150 AA VI, S. 40.

151 AA VI, S. 39–41.

152 Knut Wenzel: Die Erbsündenlehre nach Kant. In: Kant und die Theologie, hg. von Georg Essen und Magnus Striet. Darmstadt 2005, S. 224–250, hier S. 228, 237 f.

auch „die Orthodoxen und alle ihre einfältigen Lehren von Erbsünde, Genugthuung und Zurechnung, Glauben und Wiedergeburt“ in die Enge getrieben und „nun Verfolgungsgeist und Aberglauben mit dem Teufel völlig verbannet“ zu haben, ja tendenziell sogar Christus selbst zu leugnen.¹⁵³ In der Tat hatte Kösters schon zuvor geäußerte Befürchtung, mit dem Teufel würde auch die gesamte Theologie wesentlich umgeformt und partiell abgeschafft werden, bei Swedenborg ihren stärksten Beweis gehabt. Zum Zeitpunkt von Kösters Swedenborg-Parodie war etwa in der württembergischen Theosophie, beispielsweise durch Oetinger, der Teufel wieder vehement als Wirkmacht eingeführt worden – ausdrücklich gegen dessen Bestreitung durch Swedenborg und gegen die Leugnung seiner Macht durch Semler und die sogenannten Neologen.¹⁵⁴

Ausblick

Aber die Gelehrten blieben gespalten: Justus Christian Hennings, ein wolffisch tingierter, weder orthodoxer noch heterodoxer Philosoph, der einst anstelle von Kant nach Jena gekommen war, hielt Teufelsbesitzungen ebenso wie Gespenster- und Geisterzitationen für nicht mehr existent „in unseren Zeiten“. „Denn die bösen Engel sind im Tartarus eingeschlossen.“¹⁵⁵ Zu einer Teufelsleugnung gelangte aber auch er explizit nicht:

„Denn ob ich schon keinen Teufel leugne, wie ich hernach zeigen werde, so leugne ich doch, daß er Macht und Gewalt habe, solche sichtbare Verführungen und Anfälle gegen die Menschen zu unternehmen.“¹⁵⁶

Dafür legte er gelegentlich die Tendenz zu einer Art Mephistophilisierung offen:

„Als Semler aus der Welt den Satanas vertrieb,
Und jeder Orthodox dawider schrie und schrieb,
Sprach Satanas, gestützt auf seinem Wanderstabe,
Mich daurt die Welt, wo ich so wahre Freunde habe.
Sangerhausen.“¹⁵⁷

153 Köster: Danksagungsschreiben (wie Anm. 140), S. 24 f., sowie S. 26 f., 43, und 32, unter Bezugnahme auf einen alten Phantasten [Swedenborg selbst? –FS], der „geträumet oder gefaselt hat, denn ist der Held fertig, der die Teufel weg demonstriert, und mit ihnen die ganze Dogmatik, Erbsünde, Genugthuung, Versöhnung, Taufe und Exorcismus. Der der Welt die Fackel des neuen Lichtes anzündet, die Staaten beglückt, und Saturnischen Zeiten wieder zurück ruft.“ Diese Konsequenz der Teufelsleugnung für die gesamte Theologie zieht auch Köster: Epilog (wie Anm. 140), S. 5.

154 Vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 542–544, 553, 561, 570, 585, 603, 608, 633.

155 Justus Christian Hennings: Von Geistern und Geistersehern. Leipzig 1780, 370. An dieser Stelle erwähnt Hennings nicht, dass Gottfried Less Quelle für dieses Zitat ist, am Ende der Vorrede wird er mit der gleichen Stelle genannt. Less wird weiter mit der durchaus Swedenborgschen Ansicht zitiert, die Menschenseelen gingen sofort nach ihrem Tod an ihren Ort – d. h. sie könnten nicht physisch wirken. Zu Hennings vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 34), S. 656–659 passim; Stengel: Lebensgeister (wie Anm. 4), S. 366–369.

156 Hennings: Geister (wie Anm. 155), S. 352.

157 Ibid., S. 338, ohne Quellenangabe, möglicherweise entnommen aus den Gothaischen gelehrten

Und Hennings zeigte sich ambivalent: Einerseits erklärte er die Herkunft des Bösen ausschließlich aus dem Menschen – gewissermaßen physiologisch: Möglicherweise hätten die beiden auch etwas Falsches gegessen; das Böse sei vielleicht Folge einer Vergiftung und Verirrung der Säfte.¹⁵⁸ Andererseits wandte er sich ausdrücklich gegen Henry More und andere, die an die reale und physische Wirk- und Wandlungsfähigkeit des Teufels glaubten,¹⁵⁹ und verwies auf die schon bei Gaßner und anderen genannte Wirkfähigkeit des Geistes auf die Nerven, weil ein Geist auf einen anderen Geist durch den Nervengeist wirken und Illusionen hervorrufen könne.¹⁶⁰ Leuchtet hier die verbreitete mittelalterliche und frühneuzeitliche Illusionstheorie auf, die seit 1486 vom *Malleus maleficarum* mit dem sogenannten kumulativen Hexenbild bekämpft wurde, nach dem dämonischer Schadenszauber und andere teuflische Wirkungen eben nicht eingebildet seien, sondern real vonstattengingen?¹⁶¹

Und schließlich wies Hennings die von Köster geäußerte und von Kindleben bestätigte Befürchtung zurück, dass nämlich mit dem Teufel auch die Grundpfeiler der gesamten Theologie eliminiert würden: Immerhin gebe es auch Gelehrte, so wandte er ein, die an der Göttlichkeit der Heiligen Schrift festhielten und dennoch glaubten, der Sündenfall sei nicht vom Teufel, sondern von der Schlange bewirkt worden.¹⁶² Von den Bibelstellen, die er dezidiert nicht im Sinne der Akkomodationslehre Semlers – und hier: Kindlebens – umdeuten wollte, ragt die Heilung des besessenen Geraseners in Markus 5 hervor.¹⁶³ Die Schlange wollte Hennings nicht als Teufel verstehen, er verwies auf deren ältere Deutung als Wollust.¹⁶⁴ Andererseits nahm er die dezidierten Teufelsleugner vor dem ja vielfach erhobenen Vorwurf eines tendenziellen Atheismus in Schutz: Keinesfalls könne man sie kollektiv für Spötter der Heiligen Schrift oder für unbesonnene und leichtsinnige Menschen halten.¹⁶⁵

An anderer Stelle hatte Hennings auf Gottfried Less hingewiesen, der gewöhnlich als typischer Vertreter der zeitgenössisch so genannten Neologie betrachtet wird. Less hatte wie Semler nicht von einer leiblichen, dafür aber von einer moralischen Herrschaft des Teufels gesprochen,¹⁶⁶ ohne dies allerdings in irgendeiner Weise näher zu

Zeitungen 1777, 739, oder aus: Johann Friedrich Carl Grimm: Bemerkungen eines Reisenden durch die königlichen preußischen Staaten in Briefen. Bd. 1, Altenburg: 1779, 60 (Überschrift: Satanus bey dem Abschied aus der Welt); danach ist das Gedicht öfter überliefert.

158 Vgl. *ibid.*, S. 342–345.

159 Vgl. *ibid.*, S. 366.

160 Vgl. *ibid.*, S. 364.

161 Vgl. oben Anm. 46.

162 Vgl. Hennings: Geister (wie Anm. 155), S. 347.

163 Vgl. *ibid.*, S. 359 f. Hennings wandte sich gegen die Deutungen in Kindlebens anonymer Schrift Über die Non-Existenz des Teufels und hielt anhand der Gerasener-Geschichte die Heilung von Menschen mit kranker Einbildung für möglich.

164 Vgl. *ibid.*, S. 355, unter Anknüpfung an Adriaan Beverland, der in seinem *Peccatum originale* [London 1678; dt. Frankfurt, Leipzig 1746] den Baum als Phallus, die Äpfel als Hoden, den Garten als Vulva und den Fall selbst als Koitus interpretiert hatte.

165 Vgl. *ibid.*, S. 363.

166 Hennings zitiert Less wörtlich und schließt sich dem an: „die Ausdrücke: der Teufel herrscht über die Menschen u. s. w. sey nicht von einer leiblichen, sondern moralischen Herrschaft zu

erklären. Trotz der scharfen Zurückweisung einer wenigstens indirekten Wirkfähigkeit des Teufels behielt das Böse hier dennoch einen Ursprung, nicht in der Zeit und als physische Wirkung, aber als nichtphysische, moralische Wirkkraft.

Das Ergebnis ist disparat. Sich widersprechende Lehrsysteme konnten zur Bestreitung oder auch zur Behauptung des Teufels oder seiner Wirksamkeit verwendet werden. Die Grundmuster von Le Cats akademisch geadelter und damit zeitgenössisch moderner Dissertation wurden argumentativ zur Erklärung entweder von Besessenheit oder von Einbildung eingesetzt. Mit Hilfe der sich widersprechenden Annahmen sowohl des *influxus physicus* als auch der *harmonia praestabilita* wurde behauptet, dass ein Geist zwar nicht direkt auf den Körper, aber auf die subtilmateriellen Nervensäfte oder Lebensgeister wirken könne. Bemerkenswerterweise wurde die Argumentation mit der *harmonia praestabilita* auch zur völligen Zurückweisung jeder physischen Wirkfähigkeit geistiger Kräfte auf die Körperwelt verwendet, während die mit Descartes verbundenen Lebensgeister eher zur Behauptung eines solchen Einflusses eingesetzt wurden. Weder der unzutreffend so bezeichnete Geist-Körper-Dualismus Descartes' noch Leibniz' prästabilisierte Harmonie führten zu einer allgemein akzeptierten Leugnung oder ‚Abschaffung‘ des Teufels. Beide Lehren überkreuzten sich und konnten zu gleichen und zu gegensätzlichen Ergebnissen führen.

Es ist womöglich Leibniz' Idee von der besten aller möglichen Welten, die an allen Fronten gleichmäßig rezipiert worden ist, allerdings ebenfalls mit unterschiedlichen Folgen. Sie führte nicht zu einer ‚Abschaffung‘ des Teufels im Aufklärungsdiskurs insgesamt, sondern zu vielfältigen Transformationen. Sie führte nicht einmal zu einer übereinstimmend anerkannten Wirkunfähigkeit des Teufels in Form von Besessenheiten.

Allerdings ist aber zu beobachten, dass die Quelle übersinnlich bewirkter, zuweilen moralisch genannter Einflüsse seit Swedenborg, Semler und dann Mesmer und seinem disparaten Schülerkreis nicht mehr bei den „alten“ Dämonen als eigener Geistgattung zwischen Gott und Mensch gesehen wurde, sondern nur noch in den Seelen verstorbener Menschen oder in kosmisch-korporal wirksamen Fluida. Beide Vorstellungen wurden bei gleichzeitiger Rezeption der besten aller Welten entwickelt, in beiden wurde der Teufel als widergöttliche Kraft in Leibniz' Sinne für wirkunfähig erklärt.

An diesen Beispielen wird deutlich: Rationalismen gehen nicht den Debatten voraus, sie werden kontextuell eingesetzt, sie werden dabei verändert und anderen Positionierungen bei-, nicht einfach untergeordnet. Auch Empirie überzeugte als Argument nicht durchweg: Für Semler gab Augenzeugenschaft höchstens Auskunft über das „Dass“, nicht aber über das „Weshalb“ der strittigen Phänomene.¹⁶⁷ Dass

verstehen.‘ Es heisse so viel: die Teufel haben die Menschen in Irthum und Laster gestürzt, welche noch immer über dieselben herrschen.“ Im Gegensatz zur Zeit Jesu seien sie nun „von unserer Erde entfernt“. Hennings: Geister (wie Anm. 155), S. 369 f.

167 Immer wieder erinnert Semler in seinen Schriften – auch in anderen Zusammenhängen – an die nötige Unterscheidung zwischen dem „dass“ (ὅτι) und dem „weil“ oder „weshalb“ (διότι). Vgl. hier zum Beispiel Semler: Farmer (wie Anm. 53), S. 161, 290.

gerade er sich der Augenzeugenschaft ganz verweigerte, zeigt eine geradezu luftleer gewordene Beharrung auf rationalen Vorurteilen, die andere, hier Köster, als Vernunftdiktatur betrachteten und sich dem gegenüber auf eine agnostische, in diesem Fall gewissermaßen ‚aufklärerische Orthodoxie‘ zurückzogen. In diesem aufklärerischen Diskurs schienen theologische Vorentscheidungen die Debatte zu beherrschen, die sich jeweils als rational ausgaben.

Auf unterschiedlichste Weise wurde der Teufel den rationalistischen Debatten zwischen Theologie und Philosophie unterworfen. Er wand sich unter der Drohung der *Non-Existenz*, er nahm Gebärden, Wortspiele, Märchengestalt an. Er ließ sich auf das Böse und sogar auf eine bloße Potenz reduzieren. Aber er verschwand nicht, bei aller Helligkeit der Aufklärung: weder aus dem Schattenreich des Okkulten, noch aus dem Dämmerreich der metaphysischen Notwendigkeit, noch aus dem Kunstgarten der Sprache und auch nicht aus der besten aller Welten. Nirgendwo verlor sich seine Spur.