

## Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung Luther im Aufklärungsdiskurs

---

### I. Lessing, Luther, Seelenschlaf

Der gerade Mitte 20-jährige Gotthold Ephraim Lessing mischte sich 1755 in einen Streit ein, der auf den ersten Blick nicht zu den zentralen Debatten des debattenreichen 18. Jahrhunderts gehört. In der »Berlinischen privilegierten Zeitung« rezensierte er die unter dem Kürzel R. herausgebrachte Schrift »Daß Luther die Lehre vom Seelenschlaf geglaubt habe, in einem Sendschreiben an den ungenannten Herrn Verfasser der Abhandlung vom Schlafe der Seelen nach dem Tode, welche zu Halberstadt herausgekommen, unwidersprechlich erwiesen von R. Frankfurt und Leipzig 1755«. Auf »R.« und den von »R.« attackierten Helmstedter Professor und Abt in Königsutter, Christoph Timotheus Seidel, werde ich noch einmal kurz eingehen. Lessing erkannte in seiner Rezension wohl das Gewicht der aktuellen Debatte, die ihn selbst mit seinen späteren Erwägungen zu Unsterblichkeit und Metempsychose noch Jahrzehnte beschäftigen würde. Aber Lessing wiegelte zugleich ab: Auch wenn eine Menge von Luther-Zitaten zum Beweis dafür vorliege, dass Luther geglaubt habe, die Seele werde nach dem Tode bis zur leiblichen Auferstehung und dem Jüngsten Gericht schlafen, sei »mit Luthers Ansehen bei der ganzen Streitigkeit nichts zu gewinnen«. Die Gegner des Seelenschlafs, allesamt aus der Leibniz-Wolffschen Philosophie stammende Autoren, würden ohnehin argumentieren, Luther meine mit »des Schlafes Bruder« ganz vulgär nichts anderes als »ruhen«. Und dies schließe ihr Wachen gerade nicht aus. Würden, so Lessing, beide Seiten etwas mehr psychologische Einsicht zeigen, dann wäre ihnen klar, dass man Luthers Lehre hier gar nicht einsetzen könne. Schon der Begriff Psychopannychiten zeige die ganze Ambivalenz: denn *παννύχιος* meine nur, »was die ganze Nacht durch geschieht«. Das aber könne Wachen *und* Schlafen sein, so schränkt Lessing die Möglichkeiten der Nachttätigkeit hier ein<sup>1</sup>.

Dass der junge Lessing diese Frage als »Wortgezänke« betrachtete, vermag jedoch nicht darüber hinwegzutäuschen, dass gerade Calvins »Psychopannych-

1. *Gotthold Ephraim Lessing*, Daß Luther die Lehre vom Seelenschlaf geglaubt habe, in einem Sendschreiben an den ungenannten Herrn Verfasser der Abhandlung vom Schlafe der Seelen nach dem Tode, welche zu Halberstadt herausgekommen, unwidersprechlich erwiesen von R. Frankfurt und Leipzig 1755, in: *Ders.*, Werke, Bd. 3, München 1972, S. 255-257 (aus: Berlinische privilegierte Staats- und gelehrte Zeitung, 100. Stück, 21.8.1755).

ia« von 1534 dezidiert gegen die Ansicht gerichtet war, die Seele sterbe oder schlafe nach dem Tod, eine Ansicht, die Calvin den Anabaptisten und wie schon Augustin den Arabern zugeschrieben hatte<sup>2</sup>. Calvin beharrte dem gegenüber auf einer ewigen, unsterblichen, von Gott geschaffenen *anima*. Nun, im Aufklärungsdiskurs, wurden Seelenschlaf und gar Seelentod Luther und den Lutheranern von allen möglichen Seiten in die Schuhe geschoben oder von diesen selbst kämpferisch verteidigt. Calvin hatte Luther 1534 offenbar gezielt nicht unter die Psychopannychiten gerechnet und den Verdacht – ohne weiteren Beleg – auf die überkonfessionell verfolgten Täufer gelenkt.

Auch wenn es sich auf den ersten Blick um ein Randthema in Luthers Schriften handelt – Lessing hatte mit seiner Rezension einen Text besprochen, der zu einer der zentralen Auseinandersetzungen der europäischen Gelehrtenschaft des 18. Jahrhunderts gehörte: der Auseinandersetzung darüber, was die Seele sei, welche Rolle die Seele und deren womöglich unsterbliche Eigenschaften in der theologisch-philosophischen Debatte spielten und welche tiefgehenden Konsequenzen von der Adaption und der *Art* von Seelenlehren für die konfessionellen Theologien zu erwarten waren. Die Seelenlehren des 18. Jahrhunderts waren katalysierendes Segment einer fundamentalen Umformung der aufklärerischen Theologie. Es wird sich herausstellen, dass die Art und Weise und das Gewicht der Rezeption Luthers in diesen Debatten entscheidend mit den Möglichkeiten zusammenhing, dessen Theologie in den Rahmen dieses die gesamte Theologie massiv betreffenden Seelendiskurses einzubeziehen.

## II. Aktueller Streit

Die widersprüchlichen Äußerungen Luthers zum Thema Seele und Unsterblichkeit können nicht Gegenstand meiner Ausführungen sein. Dass Luther hier wie in anderen Bereichen keine in sich geschlossene Lehre ausgearbeitet, sondern sich gegenüber ganz konkreten Positionen selbst positioniert hat, scheint ein Grund dafür zu sein, dass die Forschungsliteratur zu diesem Thema ausgesprochen übersichtlich ausfällt. Dass in ihr zudem überaus widersprüchliche Ansichten über Luthers Theologie an diesem Punkt vertreten werden, dürfte darin ebenfalls begründet sein. Holzschnittartig sind es zwei Fronten,

2. *Jean Calvin*, Psychopannychia, in: *Wilhelm Schwendemann*, Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie. Stuttgart 1996 [1534], Anhang, S. III f. Zur Information über Augustin (De haeresibus 83) vgl. *Christian Link*, Art. Seelenschlaf, in: RGG<sup>4</sup> (2004), Sp. 1107.

die sich hier gegenüberstehen und die beide klare Referenzen in Luthers Werk für sich beanspruchen. Die *eine* beruft sich repräsentativ auf Luthers wiederholte Rede von der Seele, die nach dem Tod in ihrer Kammer schlafe<sup>3</sup>, und versieht sie mit Parallelstellen. Die *andere* führt dagegen klare Sätze ins Feld wie: Gott bringe die unsterbliche und ewige Seele hervor<sup>4</sup>.

Ein letzter Schlagabtausch in dieser Frage liegt länger zurück. Fritz Heidler behauptete 1983, die Seele sei für Luther eine immaterielle, unkörperliche und durch den in ihr wohnenden Geist unsterbliche Substanz<sup>5</sup> – gegen alle anderslautenden Äußerungen Luthers selbst. Heidler brachte auf den Punkt, was von vielen neueren protestantischen Theologen geradezu mit »Tabucharakter«<sup>6</sup> behauptet wurde, dass nämlich die Unsterblichkeitslehre im Kern griechisch und zutiefst unprotestantisch sei, gipfelnd in der verbreiteten Schrift des Neutestamentlers Oscar Cullmann »Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten« von 1956<sup>7</sup>. Zehn Jahre später ist Heidler widersprochen worden: durch den Versuch Werner Thiedes, Seelenschlaf *und* Auferstehung des Leibes so zu einer Gesamtlehre zu harmonisieren, dass alle Äußerungen Luthers *für* eine Seelenunsterblichkeit schlichtweg eliminiert werden. Luther habe gerade keine philosophische Unsterblichkeitslehre vertreten, sondern »die Sterblichkeit [nur – F.S.] der mit Christus verbundenen Seele gelegnet« und so »ihre Unsterblichkeit behauptet«<sup>8</sup>. Inwieweit Luther als konfessionsidentifizierende Autorität trotz seiner Ambivalenz eine einheitliche Position vertreten habe, ist hier erkenntnisleitende

3. Eine der am häufigsten auf Deutsch und Lateinisch zitierte Stellen stammt aus der Genesisvorlesung 1538/42: »Sic anima post mortem intrat suum cubiculum et pacem, et dormiens non sentit suum somnum, et tamen servat Deus vigilantem animam. Ita potest Deus excitare Heliam, Mosen etc. et sic regere, ut vivant. Sed quomodo? Nescimus, sufficit similitudo somni corporalis, et quod Deus affirmat esse somnum, quietem et pacem« (WA 43, S. 360, 34-38). Weitere Stellen für den Seelenschlaf: WA 36, S. 349, 8-12; WA 40.3, S. 525, 21-25; WA 17.2, S. 235, 17-20; WA 14, S. 70f. Zu den sehr übersichtlichen Bemerkungen Luthers zu diesem Thema überhaupt vgl. *Erhard Kunz*, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung, Freiburg i.Br. u.a. 1980 (HDG IV/7c.1), S. 19-21.
4. »[...] Deus in utero materno statim ex eadem seminis gutta diversa producit corpora, animam ex puriore seminis parte immortalem et aeternam, corpus vero ex impuriore mortale, cum tamen suo tempore [...]«; WA 39.2, S. 401, 4-6 (Promotionsdisputation Petrus Hegemon, 3.7.1545; zitiert bei *Fritz Heidler*, Luthers Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Erlangen 1983, S. 27f., hier weitere Stellen für die Behauptung der Unsterblichkeit).
5. Vgl. *Heidler*, Luthers Lehre (wie Anm. 4), S. 30.
6. So *Heidler*, Luthers Lehre (wie Anm. 4), S. 9.
7. Vgl. ebd.; *Oscar Cullmann*, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? [Die] Antwort des Neuen Testaments. 5. Aufl. Stuttgart 1969; 2. Neuausgabe Stuttgart 1988.
8. *Werner Thiede*, Nur ein ewiger Augenblick. Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferstehung, in: *Luther* 64 (1993), S. 112-125, hier S. 115.

Frage. Thiedes Ziel ist es, die Unsterblichkeit und Auferstehung als christologisch und theologisch zusammengehörende Auffassungen zu erweisen<sup>9</sup>. Wo Heidler die Grenzen gegenüber der Philosophie und dem vermeintlichen Griechentum einreißen will, errichtet Thiede sie erneut gegen Esoteriker und römische Katholiken. Dass Heidler Lutherzitate *für* eine Seelenunsterblichkeit als »eine für moderne Theologie erstaunliche, vielleicht sogar ärgerliche Aussage«<sup>10</sup> ansah, bezeugt allerdings den marginalen Stellenwert der Seelendebatte im Protestantismus des (späteren) 20. Jahrhunderts. Die nächste Station weist noch viel weiter zurück in die zweite Hälfte der 1920er Jahre, mit etwas verschobenen Fronten: Paul Althaus wies den Vorwurf, Luther lehre den Seelenschlaf oder gar die Seelensterblichkeit, als Polemik zurück. Unsterblichkeit für heidnisch-philosophisch, ewiges Leben und Auferstehung aber für christlich zu halten, war ihm nicht ausreichend<sup>11</sup>. Demgegenüber versuchte Althaus, ewiges Leben, leibliche Auferstehung und Unsterblichkeit zusammenzudenken, den Unsterblichkeitsbegriff dabei durch die Vorstellung von der »Unaufhebbarkeit der Personbeziehung zu Gott« zu ersetzen und die Eschatologie Luthers als Durchführung seiner Rechtfertigungslehre zu reformulieren<sup>12</sup>. Gerichtet war dieser Vorstoß von Althaus ausdrücklich gegen Carl Stange, der ähnlich wie Fritz Blanke einige Jahre vorher die Unsterblichkeit der Seele im Sinne ihrer natürlichen Fortdauer dezidiert als nichtchristlich betrachtet hatte<sup>13</sup>. Der unübersehbar von Karl Holl geprägte Blanke hatte in der Auferstehung des Leibes gar die Unsterblichkeit von Seele *und* Leib als Entgegensetzung zur griechisch-philosophischen und zugleich römisch-katholischen Philosophie erkannt: Ganz sterben würden nur die Gottlosen; wer das automatische Fortleben der Seele annehme – nämlich ohne Gericht und Christus, vertrete eine psychologische Seelenauffassung<sup>14</sup>. Und Stange hatte in der Befreiung der Seele aus dem Gefängnis des Körpers eine rein platonische, nunmehr römisch-katholische Ansicht erblickt, der Luther mit seinem Totalgericht über den aus Seele und Körper bestehen-

9. Ebd., S. 120.

10. Heidler, Luthers Lehre (wie Anm. 4), S. 28.

11. Vgl. Paul Althaus, Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange, Gütersloh 1930 (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode 30), hier S. 25.

12. Althaus, Unsterblichkeit (wie Anm. 11), S. 26. 30.

13. Carl Stange, Die Unsterblichkeit der Seele, Gütersloh 1925 (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode 12).

14. Fritz Blanke, Die Bedeutung von Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit bei Luther, in: Luther 8 (1926), S. 49-56, hier S. 49. 51-53.

den Menschen vehement widersprochen habe<sup>15</sup>. Und er ging noch weiter: Im Christentum, so Stange ähnlich wie einst Schleiermacher in den »Reden über Religion«<sup>16</sup>, fände die Unsterblichkeit der Seele keinen Platz, nur die Auferstehung der Toten<sup>17</sup>.

Auf diese Weise waren mit den Griechen auch die römischen Katholiken aus dem Konzert des Christlichen ausgeschlossen. Aber nicht nur sie. Während sich Stanges Lutherdeutung von 1925 vor allem gegen die aufblühende Anthroposophie und Theosophie und gegen den Weimarer Katholizismus zu richten schien, summierte er seinen beachtlichen Durchgang durch die Unsterblichkeitslehren zwischen Leibniz, Wolff, Lessing und Kant so: Die Idee der Unsterblichkeit sei »auch in ihrer transzendenten Form« das »eigentliche Zentraldogma der Aufklärung«<sup>18</sup>. Stange zog nicht den Schluss, dass neben den Griechen und römischen Katholiken nun auch die aufklärerische Theologie und Philosophie aus dem Christentum herausfallen müsste, das für Stange nur lutherisch sein konnte, wobei anzumerken ist, dass Stange im Zeitalter der »Absolutheit des Christentums« (Troeltsch) hier das einschränkende Adjektiv »lutherisch« nicht verwendete und dadurch den Totalitätsanspruch des Partikularen noch verstärkte. Aber das Verdikt, den Gegensatz des leiblichen Auferstehungsgedankens zur Seelenunsterblichkeit als Identitätsmarker lutherischer Theologie einzustufen, hatte eine schwerwiegende Wirkungsgeschichte, von der aus der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts nur wenige Autoren als Ausnahmen<sup>19</sup> namhaft zu machen sind. Das Seelenthema scheint insbesondere im Blick auf seine eschatologischen Implikationen ein protestantisches Defizit geworden zu sein.

Und das liegt nicht zuletzt daran, dass sich Luthers Aussagen zum Thema Seelenschlaf *versus* Unsterblichkeit eben nicht auf einen systematischen Nenner oder auf eine Gesamtlehre bringen lassen. Die Behauptung, Luthers eigentliches Anliegen habe darin bestanden, anhand des »Gleichnisses« Schlaf der Seelen« den Tod des Einzelnen mit der allgemeinen Totenau-

15. Vgl. *Stange*, Unsterblichkeit (wie Anm. 13), S. 135. 138f., auch 142.

16. Vgl. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, S. 130-133 sowie S. 96-108.

17. Vgl. *Stange*, Unsterblichkeit (wie Anm. 13), S. 140.

18. Ebd., S. 105.

19. Thiede nennt neben Heidler u.a. Jürgen Moltmann, Heinz Zahrnt, Gerhard Ebeling, Heinrich Vogel sowie »Erben des Pietismus, Evangelikale [Walter Künneth, Wolfgang Zöllner] und Fundamentalisten«. Vgl. *Thiede*, Augenblick (wie Anm. 8), S. 113; aber auch: *Christian Herrmann*, Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie, Göttingen 1997 (FSÖTh 83).

ferstehung zusammenzudenken<sup>20</sup>, lässt sich aufstellen, aber nicht belegen, weil diese These posthume, selbst äußerst voraussetzungsreiche theologische Vorstellungen in eine ursprüngliche Autorintention verschiebt. Luthers Aussagen passen schlichtweg nicht zueinander, sie lassen sich nicht zu einem Ganzen zusammenfügen, sondern sind stets gegen konkrete andere Positionen gerichtet. Die damit verbundene Inkonsequenz ist in der Positionalität begründet: In früheren Äußerungen Luthers wird offenbar versucht, mit der Rede vom Seelenschlaf das *purgatorium* aus dem Weg zu schaffen und damit der kirchlichen Ablasslehre eine entscheidende Basis zu entziehen<sup>21</sup>. Spätere Betonungen der Unsterblichkeit und Ewigkeit der Seele könnten womöglich der ja nicht zu Unrecht aufgestellten Behauptung begegnet sein, Luther teile die Meinung »der« Araber und Anabaptisten wie auch der im philosophischen Seelendiskurs der Renaissance und weit darüber hinaus geradezu als Atheist verschriene Pietro Pomponazzi, der sich gegen die auf dem 5. Laterankonzil 1513 verkündete Verurteilung aller Bestreiter der unsterblichen persönlichen Seele wandte, weil er diese Behauptung ebenso wenig für beweisbar hielt wie die Behauptung ihrer Sterblichkeit<sup>22</sup>. Und so wie zeitgenössisch bereits Pomponazzi vorgehalten wurde, wegen seiner deterministischen Tendenzen wohl ein heimlicher Agitator der lutherischen Häresie in Italien zu sein<sup>23</sup>, warfen später gleichermaßen Jesuiten und Calvinisten Luther und den Lutheranern vor, die Unsterblichkeit der Seele zu leugnen<sup>24</sup>.

20. So *Kunz*, Eschatologie (wie Anm. 3), S. 21.

21. Diesen Zusammenhang sieht *Fritz Schmidt-Clausing*, Art. Fegfeuer, in: RGG<sup>3</sup> 2 (1958), Sp. 892-894, hier Sp. 894.

22. Pomponazzis Position ist indes seit jeher umstritten, je nachdem, welcher Stellenwert dem 15. Kapitel seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele eingeräumt wird, in der er die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele für unaristotelisch und für rational unbeweisbar erklärte, sie aber zugleich auf der Basis eines biblisch begründeten Offenbarungsglaubens geradezu einforderte. Manche Autoren betrachten dieses Kapitel als bloßes Zugeständnis gegenüber möglichen Angriffen durch die Kirche. Vgl. hingegen *Paul Oskar Kristeller*, Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance, Göttingen 1981, S. 76f. 91-96; *Jill Kraye*, Pietro Pomponazzi (1462-1525). Weltlicher Aristotelismus in der Renaissance, in: *Paul Richard Blum* (Hg.), Philosophen der Renaissance. Eine Einführung, Darmstadt 1999, S. 87-103; *Charles Trinkaus*, In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, Notre Dame 2012 [zuerst engl. 1970], S. 530-551; *Jürgen Wonde*, Subjekt und Unsterblichkeit bei Pietro Pomponazzi, Stuttgart / Leipzig 1994; *Pietro Pomponazzi*, Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch-Deutsch, Hamburg 1990, S. 229-239.

23. Vgl. *Kraye*, Pomponazzi (wie Anm. 22), S. 98.

24. Vgl. *Althaus*, Unsterblichkeit (wie Anm. 11), S. 44. Althaus vermutet zudem, dass Luther durch Pomponazzi insgesamt zu seiner Aristoteles-Deutung und wegen der – Pomponazzi unterstellten – Leugnung der Unsterblichkeit auch zu seiner schroffen Ablehnung des Aristoteles gelangt sei. Vgl. ebd., S. 51.

Dass Luther durch sein Nachdenken über den *status intermedius* dazu gelangt sei, das Fegefeuer schließlich abzulehnen<sup>25</sup>, dürfte angesichts der im Vergleich mit anderen theologischen Themen eher marginalen Äußerungen Luthers zum *status post mortem* in der Reihenfolge wohl eher umzukehren sein. Luthers »Widerruf vom Fegefeuer« stammt erst von 1530 und enthält gar keine Aussagen zum Seelenschlaf<sup>26</sup> – möglicherweise eben ein Reflex auf den inzwischen vorgebrachten Vorwurf, der Seelenschlaf sei eine täuferische, arabische oder aristotelische Auffassung im Sinne Pomponazzis. Dass das Thema unter den Lutheranern überhaupt einen größeren Stellenwert erhielt, scheint nicht nur an der zeitgenössischen Polemik gelegen zu haben, sondern vor allem an der Bedeutung, die dem Thema in den Seelendebatten des 18. Jahrhunderts zuteilgeworden ist.

Wie lässt sich das Phänomen historisch genauer fassen, dass das Thema Seele und Unsterblichkeit bei Luther scheinbar eher marginal ist, im 18. Jahrhundert zwischen Leibniz, Reinbeck, Canz, Spalding und Kant aber in der Tat zu den zentralen Streitfeldern gehört und die Unsterblichkeitslehre sowie die mit ihr eng verbundene Glückseligkeitslehre Gegenstand zahlreicher Texte ist, wenn auch mit verschiedenem epistemologischen Gewicht, aber unverkennbar fundamental, sei es mit metaphysisch-theologischen Akzenten bei den Leibniz-Wolffianern oder aus ethisch-moralischen Gründen bei Kant?

Blicken wir in Lessings Jahrhundert zurück. Nicht erst für die Kulturprotestanten nach dem Ersten Weltkrieg, sondern bereits im 18. Jahrhundert war zwischen den verschiedenen Fronten die Frage von hohem Belang, wie Luther zum Seelenschlaf gestanden habe und wie sich die Auffassungen der konfessionellen Lutheraner mit den modernen Lehrgebäuden in Philosophie und Theologie vertrugen. Luthers Haltung in der Seelenfrage schien geradezu den *status confessionis* zu berühren.

### III. Luther und der Seelenschlaf

Es waren anscheinend die Lutheraner selbst, die mit dem Streit um Luther anfangen, denn es ist nicht ersichtlich, wer oder ob sie überhaupt direkt angegriffen worden waren. Man müsste noch genauer untersuchen, was der Auslöser für einen bemerkenswerten Sammelband war, den niemand anderer vorlegte als einer der maßgeblichen Theologen des Luthertums im früheren 18. Jahr-

25. So Kunz, Eschatologie (wie Anm. 3), S. 21.

26. WA 30, S. 367-390.

hundert: Valentin Ernst Löscher mit seiner mehr als 700 Seiten umfassenden, 1735 in Dresden gedruckten »Auserlesenen Sammlung der besten und neuern Schrifften vom Zustand der Seele nach dem Tod«<sup>27</sup>. Drei Texte der schon im Jahrhundert vorher verstorbenen Johannes Meisner<sup>28</sup> und Theodor Reinkingk<sup>29</sup> standen dafür, dass die Seele, ihre Unsterblichkeit und ihr Fortleben nach dem Tod schon in der lutherischen Orthodoxie kein unbekannter Stoff waren. Löscher<sup>30</sup> selbst steuerte eine Abhandlung bei, ferner waren »Schriftmäßige Gedancken vom Zustande der abgeschiedenen Seelen« des unlängst verstorbenen Wittenbergers Gottlieb Wernsdorf enthalten<sup>31</sup>. Alle dieser klar lutherischen Autoren behaupteten explizit die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tod des Leibes. Aber Wernsdorf verwandte unter direkter Anknüpfung an den Wittenberger Meisner einigen Raum auf eine stellengesättigte Beweisführung, dass Luther keinesfalls unter die »Seelen-Schläffer«<sup>32</sup> gezählt werden dürfe. Ganz im Gegenteil habe Luther sagen wollen, dass die Seele nach dem Tod nicht schlafe, sondern wache und lebe, dass sie Gesichte sehe und mit Gott und seinen Engeln »Unterredungen« führe<sup>33</sup>. Man wundere sich, dass die Papisten die Lutheraner immer noch mit dem von Calvin erfundenen Verdikt des Seelenschlafs belegten<sup>34</sup>. Auch Gottfried Arnold, ergänzte Löscher, habe falsch gelegen, als er meinte, Luther habe nicht genug »Zeit gehabt, der Frage vom Zustand der Seelen nachzudencken«<sup>35</sup>.

Diese Lutherapologie richtet sich auf den ersten Blick sowohl gegen römische als auch gegen theosophische Angriffe. Aber der Kontext des Erschei-

27. Valentin Ernst Löscher (Hg.), Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schrifften vom Zustand der Seele nach dem Tod, auff Veranlaßung eines berühmten Christlichen Politici, an das Licht gestellt, auch mit einem Vorbericht und besonderer Ausführung vermehrt, Dresden 1735.
28. Johannes Meisner, Abhandlung von der Seeligkeit der mit ihren Leibern noch nicht vereinigten Seelen, in: Löscher, Sammlung (wie Anm. 27), S. 1-89 [Übersetzung einer 1662 in Wittenberg herausgekommenen Disputation mit dem Respondenten Petrus Garbrecht]; Johannes Meisner, Abhandlung von dem Mittel-Stand gedachter Seelen, ebd., S. 90-264 [Übersetzung einer 1661 in Wittenberg herausgekommenen Disputation mit dem Respondenten Reinhold Derschau].
29. Theodor Reinkingk, Das Leben der Seele im Tode [...], in: Löscher, Sammlung (wie Anm. 27), S. 265-374.
30. Valentin Ernst Löscher, Wiederholung der Lehre vom Zustand der abgeschiedenen Seelen, biß zum Jüngsten Gericht, in: Löscher, Sammlung (wie Anm. 27), S. 429-700.
31. Gottlieb Wernsdorf, Schriftmäßige Gedancken vom Zustande der abgeschiedenen Seelen, in: Löscher, Sammlung (wie Anm. 27), S. 375-528.
32. Der Ausdruck fällt im Blick auf Calvin, der die Wiedertäufer und Mennoniten so bezeichnet habe, vgl. Wernsdorf, Schriftmäßige Gedancken (wie Anm. 31), S. 402.
33. Vgl. ebd., S. 403f.
34. Vgl. ebd., S. 402.
35. Vgl. Löscher, Wiederholung (wie Anm. 30), S. 635f.

nungsjahres von Löschers »Sammlung« (1735) und Löschers eigene Ausführungen zeigen noch etwas anderes. Löscher sprach sich klar gegen jede Form von Psychopannychismus und Thnetopsychismus (Auffassungen vom Seelentod) sowie gegen die Annihilation der Seele nach dem Tod aus, woran Luther keinerlei Anteil habe, und er votierte für die Unsterblichkeit der Seele ohne Leib<sup>36</sup>. Die Unsterblichkeit der Seele, so Löscher, sei der »Grund unserer Gottesfurcht«, unserer »Selbst-Verläugnung«, unseres »Eyffer[s] des thätigen Christenthums« und der »Hoffnung des ewigen Lebens«<sup>37</sup>. Überraschenderweise trifft Stanges Behauptung, die Unsterblichkeit sei »Zentraldogma« der Aufklärung, auf den gewöhnlich als typischen Vertreter der lutherischen Orthodoxie in der frühen Aufklärungszeit betrachteten Löscher und seine Referenzautoren zu.

Ein Jahr vor Löschers »Sammlung« war in Frankfurt und Leipzig erstmals Christian Wolffs »Psychologia rationalis« erschienen<sup>38</sup>, eine Zusammenfassung der Leibnizschen Psychologie in Wolffscher Lesart, mit einem entscheidenden Schlusskapitel, das in mehreren Auflagen und dann in den Metaphysik-Lehrbüchern der Wolffschen Philosophie über Alexander Gottlieb Baumgarten<sup>39</sup> hinaus mit Varianten wiederholt wurde und die Folie für die Kantsche Kritik am Seelenbegriff im Paralogismenkapitel der »Kritik der reinen Vernunft« wurde. In der *sectio* IV »De variis animae attributis, spiritu in genere et animabus brutorum«, wird hier ab § 643 ausgeführt: Die menschliche Seele ist ein Geist, sie ist eine einfache Substanz, sie kann niemals annihilirt werden, in der besten aller möglichen Welten nicht einmal von Gott; sie bleibt nach dem Tod des Körpers übrig und behält ihr Gedächtnis; sie ist unsterblich, ihr Zustand nach dem Tod ist mit dem irdischen Leben engstens verbunden, sie ist *individuum morale* und als solches die Person; sie besitzt unabhängig vom Körper Erinnerung, Verstand, Willen und potentiell sogar Weisheit – anders

36. Vgl. die entsprechenden Lemmata im Register von *Löscher*, Sammlung (wie Anm. 27), S. Ddd2<sup>f</sup>. (Psychopannychismus), S. Ddd5<sup>f</sup>-Ddd6-Ddd6<sup>f</sup> (Seele), S. Eee<sup>f</sup> (Thnetopsychismus).

37. *Löscher*, Sammlung (wie Anm. 27), Register, S. Eeee5<sup>f</sup>, Lemma Unsterblichkeit der Seele, Bezug auf seinen eigenen Text *Löscher*, Wiederholung (wie Anm. 30), S. 540f.

38. *Christian Wolff*, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, Francofurti / Lipsiae 1734 [mehrere Aufl. an verschiedenen Orten, ND Hildesheim 1994; 2009].

39. *Alexander Gottlieb Baumgarten*, *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae 1739 [7. Aufl. 1779, ND 1982, 2011; deutsch 1766 u.ö.]. Baumgartens Metaphysik hat Kant in seinen Metaphysik-Vorlesungen als Vorlage benutzt und mit zahlreichen Randnotizen versehen (AA [= Kant, Akademieausgabe] XVII, S. 6-226). Die deutsche Fassung enthält die Rationale Psychologie als §§ 544-597, die lateinische als §§ 733-791.

als die zwar ebenso unsterblichen, aber unfähigen Tierseelen<sup>40</sup>. In einem *progressus infinitus* vervollkommenet sie sich nach dem Tod ohne Leib – hin zum Höchsten Gut, so ergänzte es Kant in der zweiten Kritik<sup>41</sup>.

Dass Theologen wie Israel Gottlob Canz oder Johann Gustav Reinbeck, die in der konventionellen Aufklärungstopographie als Wolffianer gelten, bald selbst mehrere Abhandlungen und Beweise über die Unsterblichkeit vorlegten, verwundert nicht.

Löschers *Sammlung* von 1735 ergibt jedoch zunächst den erstaunlichen Befund, dass die sonst als orthodox angesehenen Lutheraner wittenbergisch-sächsischer Provenienz hier an ein sehr modernes Thema der sehr modernen und von manchen Theologen nicht nur Hallescher Prägung angefochtenen rationalistischen Philosophie positiv anknüpften und die Unsterblichkeitslehre Wolffscher Prägung in ihre Eschatologie integrierten. Bei Löscher war das sogar mit Seitenhieben auf Spener<sup>42</sup> verbunden.

Wer auch immer genau den Angriff auf die Lutheraner begonnen hatte, diese meinten nun, Luther von dem Vorwurf exkulpiert zu müssen, ein »Seelenschläfer« gewesen zu sein – wie wir gesehen haben, bis heute ein unabgeschlossenes Kampfgebiet in der Lutherforschung. Immerhin wurde Löschers »Sammlung« genau 100 Jahre später nachgedruckt<sup>43</sup>, und dieses Mal erweitert durch

40. § 643: »Per Spiritum intelligimus substantiam intellectu & voluntate libera praeditam.« § 645: »Anima humana spiritus est.« § 646: »Spiritus perfectissimus est, qui intellectu perfectissimo & voluntate perfectissima gaudet.« § 656: »Anima humana a spiritu perfectissimo infinito intervallo distat, seu eidem incomparabile.« § 657: »Spiritus itaque anima humana diverso gradu perfectiores possibiles sunt.« § 658: »Omnis spiritus substantia simplex est.« § 659: »Spiritus quoque perfectissimus [...] substantia simplex est.« § 669f: »Spiritus itaque omnis incorruptibilis est [...], nisi per annihilationem.« § 675: »Spiritus memoria gaudet.« § 693: »Spiritus sapientiae capax est.« § 694: »Nullus spiritus limitatus perfectissimus esse potest.« § 695: »Omnis spiritus limitatus finitus est.« »Anima a morte corporis superstes est semperque manet.« § 745: »Anima post mortem corporis manet in statu perceptionum distinctorum & perceptiones ad majorem claritatis gradum evehuntur.« § 746: »Anima post mortem corporis memoriam sui conservat.« § 747: »Anima immortalis est.« § 748: »Status animae post mortem cum statu vitae praesentis connexus est.« § 738: »[S]i anima immortalis esse debet, necesse est ut post mortem corporis superstes sit, nec unquam intereat.« § 742: »[A]nima immortalis post mortem idem individuum morale permanere debet, seu statum personalitatis conservet opus est.« § 741: »Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens, quod ante in hoc vel isto fuit statu. Dicitur etiam Individuum morale.«

41. AA V, S. 122; vgl. dazu *Friedemann Stengel*, Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2011 (BHT 161), S. 666-673. 686. 692. 694. 706.

42. Spener wird u.a. wegen eines Briefs über die Fürbitte für die Toten »mißbilliget«, vgl. *Löscher*, Sammlung (wie Anm. 27), Register, Lemma Spener, S. Aaa2<sup>v</sup>, Bezugnahme auf *Löscher*, Wiederholung (wie Anm. 30), S. 460. 462f. 500. 654f. 682.

43. Mittheilungen aus Dr. Valentin Ernst Löscher's auserlesener Sammlung von Schriften aus dem XVII. und XVIII. Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode. Nebst Zugaben aus

Leibniz' mittlerweile publiziertes »System der Theologie«, in dem seine Seelenlehre noch zugespitzter ausformuliert war: dass es nämlich die verderblichste Meinung sei, die Seele für sterblich zu halten oder etwa zu meinen, sie werde nach dem Tod schlafen und erst am jüngsten Tage wieder aufgeweckt, denn sie sei nicht annihilierbar und besitze Gedächtnis und Bewusstsein des früheren Lebens<sup>44</sup>. Sie rücke nicht etwa, wie die Protestanten meinten, so Leibniz, sofort nach dem Tod in die Glückseligkeit oder Verdammnis<sup>45</sup>, sondern gerate in einen Zwischenzustand, in dem sie sich ihrer selbst bewusst sei. Der Knackpunkt war in dieser Unsterblichkeitsschatologie die Frage nach der Rolle Gottes als Richter und nach der Versöhnungstat Christi, denn, so Leibniz, die Seele spreche sich selbst selig oder verdamme sich selbst, nicht Gott<sup>46</sup>. Ein Richtergott, der zu den natürlichen, selbst erworbenen Strafen noch positive Strafen hinzufügte, war für die Rationalisten eine abwegige Gottesvorstellung, genauso wie die, dass das fremde Verdienst eines am Kreuz gestorbenen, Gottes Zorn versöhnenden Christus dem Glaubenden zugerechnet und dessen Erlösung erwirken würde. Und das waren auch die Knackpunkte in Wolffs System: Rechtfertigungslehre, Jüngstes Gericht und Richtergott kamen hier nicht vor. Dennoch rezipierten ihn nicht nur die theologischen Wolffianer, sondern auch die sogenannten Orthodoxen – eine für mich bei dieser Studie überraschende Erkenntnis, wobei noch genauer zu erforschen wäre, in welchem Kontext Löscher und Wernsdorf in die Lage gerieten, Luther von Seelentod und Seelenschlaf loszusprechen und damit den nun folgenden und in ihrer Menge unübersehbaren Spekulationen über den *status post mortem* Tür und Tor zu öffnen. Luther erscheint bei Löscher in der Tat als Wolffianer. Umgekehrt ist erkennbar, dass manche Theologen, die nicht dem Argument folgen wollten, dass Luther kein »Seelenschläfer« gewesen sei, sondern sich für Wolffianer oder wenigstens wolffisch tingierte Theologen hielten, von Luther als Gewährsautor abrückten. Dazu Beispiele.

dem Römischen Katechismus und Leibnitzens System der Theologie, hg. von Hubert Beckers, Augsburg 1835f. – Leibniz' System ist mit dezidiert antiprotestantischem und prokatholischem Vorwort als 2. Aufl. zweisprachig (deutsch-lateinisch) gedruckt Mainz 1820, sowie ND Hildesheim 1966, vgl. hier den Abschnitt »Über die letzten Dinge oder das zukünftige Leben« mit der These, man müsse zwar nicht Origenes' *Apokatastasis panton* folgen, aber einer Wendung gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Leibniz traue sich nicht, zu schwören, dass es nichts dem *purgatorium* Analoges gebe.

44. *Leibniz, System* (wie Anm. 43), S. 207f.

45. Ebd., S. 213.

46. Ebd., S. 209.

#### IV. Seelenschläfer, Materialisten, Rationalisten

Von den auf Löscher und Wolff folgenden Autoren nenne ich die vielleicht bekanntesten: Der Tübinger Philosoph und Theologe Israel Gottlieb Canz legte 1741 erstmals einen »Überzeugenden Beweis aus der Vernunft. Antreffend die Unsterblichkeit sowohl der Menschen Seelen insgemein, als besonders der Kinder-Seelen samt einem Anhang, wie es der Seele nach dem Tode zu Muth seyn werde?« vor. Hier bekräftigte er in Wolffscher Manier, dass die Seele nicht schlafen werde, sondern »allezeit aufsteige und niemals in ihren Kräften nachlasse«<sup>47</sup>. Sie sei und bleibe nach dem Tod des Körpers ein Geist mit Verstand und Willen<sup>48</sup>, sogar mit einem eigenen postmortalen Leib<sup>49</sup>. Das war Wolffsche rationale Psychologie – ohne Erwähnung Luthers, aber an anderer Stelle von Canz mit einem verbreiteten Argument aus Leibniz' »Theodizee« ergänzt, dass nämlich jede Monade ein *corpusculum* oder einen subtilen Leib an sich haben müsse<sup>50</sup>, weil nur Gott Unkörperlichkeit zukomme. Canz hatte aber gewissermaßen eine Christianisierung dieses Leibniz-Wolffschen Gedankens vorgenommen: Nur Christen wissen und erfahren die Unsterblichkeit am besten – wie es den Unfrommen und Heiden ergeht, wird nicht gesagt, die Ewigkeit der Höllenstrafen entfällt schlichtweg<sup>51</sup>.

Zwischen 1745 und 1747 hielt der in Wittenberg promovierte spätere Helmstedter Professor Johann Ernst Schubert unter anderem an den Jenaer Gräbern eine ganze Predigtreihe »Von der Selenreinigung nach dem Tode«,

47. Vgl. *Israel Gottlieb Canz*, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft. Antreffend die Unsterblichkeit sowohl der Menschen Seelen insgemein, als besonders der Kinder-Seelen samt einem Anhang, wie es der Seele nach dem Tode zu Muth seyn werde?* Tübingen 1741 [3<sup>1</sup>746], S. 126f.

48. Vgl. ebd., S. 140.

49. Vgl. ebd., S. 335f.

50. Vgl. *Israel Gottlob Canz*, *De regimine Dei universali, sive jurisprudentia civitatis Dei publica* [...], Tübingen 1737 (§§ 228. 193. 153. 230f.) Auf Canz und Christian Wolff berief sich ebenfalls *Heinrich Wilhelm Clemm*, *Schriftmässige Betrachtung über den Tod der Menschen und ihren Zustand nach dem Tod*. Stuttgart 1761, S. 23. Auf S. 25 spricht Clemm ähnlich wie Leibniz (»corps organique«) von einer »organischen Leiblichkeit«. Vgl. dazu insgesamt: *Friedemann Stengel*, *Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten*, in: *Monika Neugebauer-Wölk / Renko Geffarth / Markus Meumann* (Hg.), *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Berlin / Boston 2013, 340-377, hier 348-352. Verschiedene Autoren berufen sich auf: *Gottfried Wilhelm Leibniz*, *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*. 2 Bde., hg. u. übers. v. *Herbert Herring*. Bd. 1 Frankfurt a.M. 1986, S. 413 (Tentamina II, Nr. 124), dass »es in meiner Philosophie kein vernünftiges Geschöpf ohne organischen Körper und keinen erschaffenen Geist gibt, der völlig von der Materie getrennt ist. Diese organischen Körper unterscheiden sich aber in ihrer Vollkommenheit nicht weniger als die Geister, zu denen sie gehören«.

51. Vgl. *Canz*, *Beweis* (wie Anm. 47), S. 360.

»Von der Selenwanderung nach dem Tode«, gegen den »Selenschlaf nach dem Tode«, »Von der Bekantschaft der Selen nach dem Tode«, »Von dem Zeitvertreib der Selen nach dem Tode«, »Von der Fürbitte der Toten für die Lebendigen«, »Von dem Verlangen der Toten, bei den Leidtragenden zu sein«<sup>52</sup>.

Doch dann verschoben ein, genauer zwei, Publikationsereignisse die Fronten und die Argumentationen. 1745 hatte der Arztphilosoph Julien Offray de La Mettrie in Den Haag die »Histoire naturelle de l'âme« publiziert. Schon im holländischen Exil und bald auf dem Weg nach Potsdam in den Schutzraum Friedrichs II. folgte 1748 in Leiden »L'homme machine«, 1749 in London als »Man a Machine« übersetzt. Der Mensch als nach rein mechanischen Gesetzen funktionierende Maschine starb bei La Mettrie mit Körper und Seele; die rationalistische Unsterblichkeitsmetaphysik war für ihn vom Tisch. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf La Mettrie einzugehen, dessen Text durch die massiven Attacks vor allem deutscher Philosophen und Theologen äußerst tendenziös und zunehmend mit einer frankophoben Note rezipiert worden ist. Aber durch La Mettrie war gerade die deutsche Theologie und Philosophie auf einen streng antimaterialistischen Kurs gebracht worden; die rationale Psychologie erlebte geradezu eine Blüte und die Unsterblichkeitsfigur wurde vielfach modifiziert, aber gerade dadurch offensichtlich auch zementiert<sup>53</sup>. Dass insbesondere die deutsche Aufklärung weithin theologisch geprägt war und blieb, ist meines Erachtens auch eine Frucht der Abwehr La Mettries.

Zunächst hatte Georg Friedrich Meier, der prominente Hallesche Wolffianer und Schüler beider Baumgarten, eine ganze Serie »Gedancken von dem Zustand der Seele nach dem Tod« veröffentlicht, die seit 1748 in mehreren Auflagen und Varianten erschienen<sup>54</sup>. Meier, der in der Philosophiegeschichtsschreibung inzwischen als eine der wichtigen Etappen zwischen Wolff und Kant angesehen wird<sup>55</sup>, hatte hier zwar eine einschneidende Variation in der

52. *Johann Ernst Schubert*, Trauerreden. Helmstedt / Halle 1762. Dazu kam 1761: »Von der Entkleidung der Seele«.

53. Zur Rolle von La Mettrie für den Seelendiskurs vgl. auch *Friedemann Stengel*, Johan Ernst Gunnerus and the Quest for the Soul in the Eighteenth Century, in: *Sjuttonhundratat. Nordic Yearbook for Eighteenth-Century Studies* 12 (2015), S. 132-160.

54. *Georg Friedrich Meier*, Gedancken von dem Zustand der Seele nach dem Tode, Halle 1748 [31762]; *Ders.*, Gedancken von dem Zustand der Seele nach dem Tode, Halle 1749; *Ders.*, Beweis daß die Menschliche Seele ewig lebt, Halle 1751; vgl. auch *Ders.*, Vertheidigung der Christlichen Religion, wider Herrn Johann Christian Edelmann, Halle 1749.

55. Vgl. jetzt: *Frank Grunert / Gideon Stiening* (Hg.), *Georg Friedrich Meier (1718-1777). Philosophie als »wahre Weltweisheit«*, Berlin / Boston 2015 (Werkprofile 7).

Unsterblichkeitslehre vorgenommen. Gegen den lutherisch-wolffschen Professor Johann Daniel Müller<sup>56</sup> hatte Meier es widerlegt, die Gewissheit der Seelenunsterblichkeit aus der Vernunft ableiten zu können<sup>57</sup>, und er hatte zudem gemeint, die Annahme der Sterblichkeit der Seele werfe nicht unbedingt auch die ganze Religion über den Haufen<sup>58</sup> – ein wichtiges Segment für manche Autoren, wie später für den prominenten unitarischen Theologen und Chemiker Joseph Priestley, die zwar die Materialität und Sterblichkeit der Seele annahmen, aber dennoch am Auferstehungsgedanken festhielten<sup>59</sup>. Meier hatte sich hingegen zugleich gegen die Versuche seiner rationalistischen Lehrer gewandt, die Sterblichkeit der Seele aus der Vernunft beweisen zu wollen, auch wenn er statt La Mettrie Voltaire und Pietro Pomponazzi verbal attackierte<sup>60</sup>. Meier wiegelte ab: Auch wenn man Materialist sei, könne man an das Leben nach dem Tod glauben<sup>61</sup>. Allerdings wies Meier auch Canz' Gleichsetzung des Seelenschlafs mit dem Seelentod zurück, denn auch im Schlaf könne die Seele Vorstellungen und Empfindungen, ja sogar Begierden erfahren<sup>62</sup>. Dennoch tendierte Meier klar zur Unsterblichkeit der personalen Seele – und im Übrigen gegen die Beweisbarkeit ewiger Höllenstrafen, weil im Jenseits auch die natürlichen Folgen der Sünde aufhören würden. Selbst die Bösen seien im Jenseits noch frei, weil sie moralisch Gutes tun könnten<sup>63</sup>. *Apokatastasis panton* – hier eine unausgesprochene Tendenz aufklärerischer rationaler Philosophie.

Und was war mit Luther? Schon in Meiers eschatologischen Werken, die bis in die 1760er Jahre mehrfach nachgedruckt worden sind<sup>64</sup>, tauchten kei-

56. *Johann Daniel Müller*, Neue Bestätigung der Vernünftigen Beweise für die Gewissheit der Unsterblichkeit der Seele nebst einer Widerlegung der neuesten Einwurfe, Marburg / Göttingen 1752.

57. Vgl. *Meier*, Verteidigung (wie Anm. 54), S. 103; *Meier*, Gedancken (wie Anm. 54), 2. Aufl., S. 12. 74; 3. Aufl., S. 203ff., hier vor allem S. 224: er habe keinen einzigen Gedanken vorgebracht, der die Unsterblichkeit über den Haufen werfen könnte. »Ich habe nur die Gewissheit derselben aus der Vernunft bestritten.« Er habe seine »Einwürfe durch ein vielleicht« vorgetragen, um zu zeigen, dass man auch das Gegenteil seiner Meinung annehmen könne.

58. Vgl. *Meier*, Verteidigung (wie Anm. 54), S. 133.

59. Zu Priestley vgl. *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 447. 552. 670.

60. Vgl. *Meier*, Gedancken (wie Anm. 54), 2. Aufl., S. 10. Zu Pomponazzi vgl. oben Anm. 22-24.

61. Vgl. *Meier*, Gedancken (wie Anm. 54), 2. Aufl., S. 54.

62. Vgl. *Meier*, Gedancken (wie Anm. 54), 2. Aufl., 3. Aufl., S. 187f.

63. *Meier*, Gedancken (wie Anm. 54), 2. Aufl., S. 167; 3. Aufl. S. 159. 162. 165. 171. Vgl. zum Thema insgesamt zugleich: *Friedhelm Groth*, Die »Wiederbringung aller Dinge« im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1984 (AGP 21).

64. Vgl. oben Anm. 54.

ne der lutherischen Themen auf: keine Imputation des Verdienstes Christi, keine Satisfaktion eines Gottes, der postmortal die Menschen richtete. Im Zentrum stand ein freier Mensch, der sich sein Schicksal über die Grenze des Körpers selbst bereitete und dabei sogar nach dem Tod des Körpers frei blieb. Auf den ersten Blick wurden damit die originär theologischen und eben auch lutherischen Themen schlichtweg unberührt gelassen, als eine Art Fachreservat für Theologen. Zugleich schien mit den konträren Implikationen der neuartigen Anthropologie, Theologie und insbesondere Eschatologie ein fundamentaler Einschnitt auf die lutherische Theologie zuzukommen, auch wenn die Konsequenzen (noch) nicht offen ausgesprochen waren.

Als Beispiel für die rezeptionelle Wirkung Meiers könnte auf den Göttinger und dann in Frankfurt/Oder lehrenden Professor Christian Ernst Simonetti verwiesen werden, der sich in einer eigenen Abhandlung über Seelenschlaf und Unsterblichkeit auf Meier, allerdings auch noch auf Reinbecks Unsterblichkeitsbeweis aus der Nicht-Annihilierbarkeit der Seele durch Gott bezogen hatte. Simonetti nannte als Gegner »Deisten«, darunter John Toland und Thomas Woolston sowie Voltaire, der die Seele angeblich dadurch untergraben wolle, dass er der Materie Denkfähigkeit zusprach<sup>65</sup>.

Nach einer ganze Reihe weniger bekannter Autoren, die sich hier gegen oder für Meier und dann auch Baumgarten positionierten, nahm sich Siegmund Jakob Baumgarten in einer Dissertation »Historia doctrinae de statu animarum separatarum« 1754 in Halle des Themas an und ließ nochmals Luther durchforsten<sup>66</sup>. Die *dissertatio*, nur eine von vielen zum Thema Seelenunsterblichkeit und postmortales Leben, nimmt einen Ritt durch die Religionsgeschichte vor, von Cicero über Kirchenväter, Kabbalisten, die Lutheraner des 17. Jahrhunderts, dann Budde, Löscher und Wernsdorf – mit zwei Zielen: den Seelenschlaf historisch und philosophisch zu widerlegen und Luther von dem Vorwurf freizumachen, dieser habe an den Seelenschlaf geglaubt. Von Johann Gerhard wussten Baumgarten und sein Schüler übrigens, dass es die papistische Unterstellung gab, Lutheraner und Zwinglianer würden nach dem Tod Pferde und Esel, weil sie weder an die Unsterblichkeit noch an die Auferstehung glaubten<sup>67</sup>.

65. *Christian Ernst Simonetti*, Gedanken über die Lehren von der Unsterblichkeit und dem Schläfe der Seele, Frankfurt an der Oder 21751, S. 134.

66. *Bernhard Georg Dreckmann* (resp.) / *Siegmund Jacob Baumgarten*, Historia doctrinae de statu animarum separatarum, Halae Magdeburgicae 1754.

67. Vgl. *Dreckmann / Baumgarten*, Historia doctrinae (wie Anm. 66), S. 26.

Mitte der 1750er Jahre häuften sich Schriften. Lessing war in seiner eingangs genannten Rezension klar, dass Schlafen und Wachen nur ein »Wortgezänk« waren, das die Unsterblichkeit nicht in Frage stellte, zumal auch ein Schlafender Bewusstsein besitze. Ein zeitgenössischer Vorwurf an die Lutheraner lief nun aber noch in eine andere Richtung. Wenn Luther ein Seelenschläfer war, dann mussten die Lutheraner *erstens* rückschrittlich oder eben wie Mohammedaner, Sadduzäer oder Anabaptisten<sup>68</sup> als widerchristlich erscheinen gegenüber der Leibniz-Wolffschen Betonung einer Unsterblichkeit, die der Seele als dem immateriellen Lebenssitz in der Körpermaschine *spontaneitas* im Sinne der Freiheit von äußerem Zwang<sup>69</sup>, Vernunft und damit moralische Handlungsfähigkeit beilegte. *Zweitens* war diese Wolffsche Immortalitätslehre bei den meisten Autoren mit der Annahme eines Zwischenzustandes verbunden, der aufgrund der Vervollkommnungsfähigkeit der freien Seele *drittens* auch noch eine Art Reinigungszustand zu sein schien. Dieser *status intermedius* rückte in der Polemik in gefährliche Nähe zum *purgatorium*<sup>70</sup>; Leibniz-Wolffianer schienen maskierte Römer zu sein. Besonders problematisch aber wurden *viertens* Wolffs, Meiers oder Baumgartens Psychologien dort, wo sie, ohne es auszusprechen, die gesamte herkömmliche Eschatologie modifizierten. Im Schlussparagrafen des Abschnitts zur Rationalen Psychologie in Baumgartens »Metaphysik« heißt es klar: die Seele als unverweslicher Geist sei *personalitas* und behalte ewig Verstand, Vernunft, Erinnerung, Freiheit. Da irdisches und ewiges Leben kontinuierlich miteinander verbunden seien, dauere der moralische Zustand der Seele lediglich in alle Ewigkeit fort, als natürliche Strafen oder Belohnungen<sup>71</sup> – ohne es explizit ausgesprochen zu haben: Die Theologie hatte hierin keinen Platz mehr. *Fünftens* aber wurden Luther und lutherische Autoren, die am Seelenschlaf festhielten, nun zu Lamettristen: Hatten nicht Luther und La Mettrie eine nicht schlafende, unsterbliche Seele ausgeschlossen? Die Freiheit und Vernünftigkeit der unsterblichen Seele, die so selbstverständlich in den metaphysischen Lehrbüchern verankert war, schien von beiden gemeinsam negiert worden zu sein.

68. Das sind die zeitgenössisch typischen Bezeichnungen für Kritiker der meist rationalistischen Seelenlehre, denen oftmals die Vorstellung des Seelentods, Materialismus oder gar Atheismus unterstellt worden ist. Sadduzäer, Anabaptisten und Mohammedaner sowie Sozinianer tauchen etwa bei *Dreckmann / Baumgarten*, *Historia doctrinae* (wie Anm. 66) auf.

69. Zu der Formalisierung von Leibniz' *spontaneitas*-Begriffs durch Wolff vgl. *Thomas Sören Hoffmann*, Art. Spontaneität. B. Neuzeit, in: *HWPPh* 9 (1995), Sp. 1426-1434, hier Sp. 1226f.

70. Vgl. oben Anm. 43.

71. Vgl. *Baumgarten*, *Metaphysica* (wie Anm. 39), insgesamt *sectio* IV, insbesondere §§ 745. 780-791.

Die im lutherischen Leipzig erscheinende Kraftsche »Neue Theologische Bibliothek« urteilte zu der eingangs genannten Debatte zwischen *R.* und Abt Seidel, die Lessings Kommentar provoziert hatte: Dass Luther den Seelenschlaf klar geglaubt habe, sei durch *R.* ganz und gar nicht überzeugend nachgewiesen worden, denn schließlich seien die Stellen zu widersprüchlich. Aber das sei auch egal, denn kein Lutheraner habe jemals etwas für wahr gehalten, nur weil Luther es geglaubt habe<sup>72</sup>. Auch die Leipziger wollten lieber keine hypno- oder thnetopsychitischen Vorwürfe ertragen, die die Lutheraner als Lamettristen oder irrationale Antiwolffianer erscheinen ließen. Nachdem es weder für Lessing noch für die Kraftsche »Bibliothek« klar war, daß Luther die Lehre vom Seelenschlaf geglaubt habe, legte der Jenaer, dann Gießener Philosoph und Theologe Johann Stephan Müller 1759 eine Abhandlung vor »Daß Luther die Lehre vom Seelenschlaf *nie* geglaubt« habe<sup>73</sup>. Die Rede vom Schlaf sei bei Luther nur auf den Körper bezogen<sup>74</sup>, meinte Müller, und er argumentierte mit den neuesten Ansätzen aus der philosophisch-medizinischen Anthropologie wie der Schlafphysiologie des Halleschen Mediziners Johann Gottlob Krüger, der die Bewusstseinszustände der Seele im Schlaf untersuchte<sup>75</sup>. Für Müller war klar, dass die Seele auch dann wache, wenn der Leib schlafe<sup>76</sup>. Luther war ihm, wie einst Löscher und Wernsdorf, ein Vertreter der Unsterblichkeit im Wolffschen Sinne. Er wehrte sich ausdrücklich gegen den Vorwurf, er sei ein »giftiger und blinder Anthropopsychite«, weil er den Seelenschlaf bei Luther nicht finden könne<sup>77</sup>. Und Müller sprach die

72. [Rez. zu]: Daß Luther die Lehre vom Seelenschlaf geglaubt habe, in einem Sendschreiben an den ungenannten Hrn. Verfasser der Abhandlung vom Schläfe der Seelen nach dem Tode, welche zu Halberstadt herausgekommen, unwidersprechlich erwiesen von R. Frankfurt und Leipzig 1755, in: Friedrich Wilhelm Krafts neue theologische Bibliothek 11 (1755/56), S. 887-889.

73. *Johann Stephan Müller*, Daß Luther die Lehre vom Seelenschlaf nie geglaubt habe, Jena 1759 [Hervorhebung im Text von F.S.].

74. Vgl. *Müller*, Luther (wie Anm. 73), S. 9-11.

75. Vgl. ebd., S. 22; *Johann Gottlob Krüger*, Naturlehre Zweyter Theil welcher die Physiologie oder Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasset. Halle im Magdeburgischen [erstmalig] 1742, vgl. auch: *Ders.*, Versuch einer Experimental-Seelenlehre, Halle / Helmstedt 1756; sowie dazu: *Carsten Zelle* (Hg.), »Vernünftige Ärzte«. Hallesche Psychomediziner und Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung, Tübingen 2001; *Tanja van Hoorn*, Entwurf einer Psychophysiologie des Menschen. Johann Gottlob Krügers »Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Artzneygelahrtheit« (1745), Hannover-Laatzten 2006.

76. Vgl. *Müller*, Luther (wie Anm. 73), S. 42.

77. Ebd., S. 3. Der ebenfalls an der Debatte beteiligte Georg Venzky habe »Luthern für einen Thoren ausgegeben, weil er denselben nicht für einen Seelenschläfer halten wollen« (ebd.). Zu Venzky vgl. *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 447-450; *Georg Venzky*, Geschichte des Menschen in seinem Zwischenzustande, vom Tode an bis zu seiner Auferstehung, Bützow / Wismar 21762.

Frontstellung jetzt klar aus: gegen La Mettrie, der »das Bewusstsein unseres Geistes nach dem Tode« leugne und mit dem Tod – des Körpers *und* der Seele – die »schrecklichste Folge« gezogen habe, »die man aus dem Materialismus ziehet«<sup>78</sup>. »Ey! schämen sie sich«, warf er dem seelenschläferischen *R.* vor, die Behauptung aufzustellen, dass »alles Bewußtseyn unseres Geistes, alle Gedanken, die unsere Seele in diesem Leben gehabt, dereinst, wenn wir ruhen, wegfallen werden«<sup>79</sup>. Dass Luther einen Seelenschlaf geglaubt habe, sei ein Vorwurf der Papisten<sup>80</sup>. Schließlich legte Müller offen, dass er noch einem anderen Vorwurf begegnen wollte, dem Vorwurf des Hypnopsychiten *R.* nämlich, dass die Verteidiger der Seelenunsterblichkeit das Evangelium »schänden« würden<sup>81</sup>.

Materialistische Lamettristen und römische Purgatorianer – das waren die Gegner der Lutheraner, die Luther und Wolff in der Frage der Seelenunsterblichkeit harmonisierten, offenbar um von Luther als Konfessionsautorität nicht abrücken zu müssen.

## V. Von Luthers Verschwinden aus dem Seelendiskurs

Nach den 1750er Jahren findet man nur sehr wenige evangelische Theologen im anschwellenden Unsterblichkeitsdiskurs, die den Seelenschlaf behaupteten und zugleich auch noch Luther dafür in Anspruch nahmen. Als der erste Band von Johann Caspar Lavaters »Aussichten in die Ewigkeit« erschien, wandte sich prominent Abt Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem gegen solcherart Ansichten und verwendete ausdrücklich das Argument des Seelenschlafs<sup>82</sup>. Das war inzwischen eine Ausnahme unter den Theologen der verschiedensten Lager.

78. *Müller*, Luther (wie Anm. 73), S. 39.

79. Ebd., S. 45.

80. Ebd., S. 44.

81. Vgl. ebd., S. 47, unter Bezugnahme auf Christoph August Heumann.

82. Vgl. *Horst Wiegelt*, Das Verständnis vom Zwischenzustand bei Lavater. Ein Beitrag zur Eschatologie im 18. Jahrhundert, in: *PuN* 11 (1985), S. 111-126, hier S. 121f. Lavater berief sich ausdrücklich auf die Zeugnisse Swedenborgs, um das postmortale Leben der unsterblichen Seele geradezu zu beweisen. Vgl. dazu auch: *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 653f. Dass Jerusalem Argument gegen Swedenborg und Lavater nicht sein letztes Wort, sondern eine konkrete Ablehnung war, zeigen andere Äußerungen, in denen Jerusalem weder den *status post mortem* noch eine *Apokatastasis panton* ausschloss, vgl. ebd. S. 718f.; *Wolfgang Erich Müller*, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Eine Untersuchung zur Theologie der »Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion«, Berlin u.a. 1984, S. 103f.

Ob nun bei dem Württemberger Heinrich Wilhelm Clemm, der mit dem Wolffschen Argument die Unmöglichkeit der Annihilation einer einfachen Substanz in der besten aller möglichen Welten behauptete, aber der Seele zugleich ein *corpusculum*, also eine Geistleiblichkeit wie Friedrich Christoph Oetinger zuschrieb<sup>83</sup>, oder bei dem dänischen, massiv wolffsch tingierten Theologen Erik Pontoppidan, der sich 1764 in seiner »Schrift- und vernunftgemäßen Abhandlung von der Unsterblichkeit menschlicher Seelen und deren Zustand nach dem Tode« ausdrücklich gegen den »elenden Maschinenmacher La Mettrie« aussprach, der die Moralität erledigt habe, weil der Mensch nach dem Tod keine Rechenschaft abzulegen habe; La Mettrie teile damit – und das ist ein weithin verwendetes Argument – die Position der sadduzäischen Sekte<sup>84</sup>. Auch Pontoppidan nahm – offenbar unter Verwendung der oben genannten Baumgarten-Dissertation – eine ausführliche Widerlegung des Seelenschlafes aus der Theologie- und Philosophiegeschichte vor, und er verteidigte die Vereinbarkeit des evangelischen Bekenntnisses mit der zeitgenössischen Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele und ihrem *status post mortem*. Dafür wog er eine ganze Reihe von Lutherzitatens pro und contra Seelenschlaf ab, um dann mithilfe von Calvins »Psychopannychia«, mit Martin Chemnitz, Justus Gesenius, aber vor allem mit Christian Wolff die Vereinbarkeit des evangelischen Bekenntnisses mit Unsterblichkeit und *status post mortem* zu behaupten<sup>85</sup>. Auch der viel gelesene dichtende Arztphilosoph Johann August Unzer polemisierte gegen die Vorstellung vom Seelenschlaf. Weder präexistent noch postmortal könne sich die Seele in einem Schlaf befinden haben; das Leben wäre sonst die Ausnahme vom Schlaf<sup>86</sup>. Eine ganze

83. Vgl. *Heinrich Wilhelm Clemm*, Schriftmässige Betrachtung über den Tod der Menschen und ihren Zustand nach dem Tod, Stuttgart 1761, S. 25-28. Die Seele besitzt nach Clemms Auffassung eine »organische Leiblichkeit«. Sein Ziel ist es vor allem, den »Seelenschlummer« zu widerlegen, von dem in der Heiligen Schrift an keiner Stelle die Rede sei (S. 8f.). Der *status post mortem* werde vor allem durch die Unzerstörbarkeit der Seele, durch die fortbestehende Kraft deutlicher Vorstellungen sowie durch die Persönlichkeit oder das Bewusstsein ihrer vorigen Handlungen bestimmt. Im Augenblick des Todes seien wir wie Träumende, die plötzlich erwachen. Vgl. ebd., S. 34. Zu Clemm vgl. auch *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 450f. 495f. 652f.

84. *Erik Pontoppidan*, Schrift- und Vernunftmäßige Abhandlung I. Von der Unsterblichkeit menschlicher Seelen, II. Von deren Befinden in dem Tode, III. Von deren Zustand gleich nach dem Tode, bis an das jüngste Gericht. Kopenhagen / Leipzig 1766 [1764], dänisch: Tractat om Sielens Udodelighed samt dens Tilstand i og efter Døden, stadfæstet ved Guds Ord og den sunde Fornuft. Kjøbenhavn 1762. Zitate aus der 2. deutschen Auflage 1766, hier S. 140f. Die Unsterblichkeitsleugner als Sadduzäer zu bezeichnen, rekurriert auf Mk 12,18-27 par. Zu Pontoppidan vgl. auch vgl. auch *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 468-472.

85. Vgl. *Pontoppidan*, Abhandlung (wie Anm. 84), S. 294-298. 302-304. 306-311 / Zitate aus Christian Wolffs *Vernünftigen Gedanken von Gott, Mensch und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [9 Aufl. 1720-1743], ebd., S. 267-269.

86. Vgl. *Johann August Unzer*, Gedanken vom Zustande der Seele vor diesem Leben, in: *Ders.*,

Reihe von Aufsätzen widmete Unzer der Seelenunsterblichkeit und der Möglichkeit, diese zu beweisen<sup>87</sup>.

Auch für den jungen Karl Friedrich Bahrdt war in den »Briefen über die systematische Theologie« von 1770 nach der Wahrnehmung eines Rezensenten der Antichrist niemand anderer als La Mettrie<sup>88</sup>. Selbst der Göttinger Mathematiker und Astronom Abraham Gotthelf Kästner hielt an dem Beweis fest, dass eine Substanz wie die menschliche Seele, die im Gegensatz zum Tier Begriffe von Gott habe, unsterblich sein müsse<sup>89</sup>.

Schließlich Johann Joachim Spalding, der das Unsterblichkeitskapitel in der »Bestimmung des Menschen« ab der 7. Auflage 1763 noch einmal deutlich erweitert hatte und wie viele andere rationalistische Autoren das teleologische Unsterblichkeitsargument vertrat, aber wie Meier nicht mit Beweisanspruch: dass nämlich die Seelenkräfte ins Unendliche über den Leib hinaus wüchsen (*progressus infinitus*)<sup>90</sup> und dass eine Zerstörung oder Zernichtung (Annihilation) nicht möglich sei<sup>91</sup>; die Seele sei Eines (*simplex*)<sup>92</sup>, gemacht für ein anderes Leben der Ewigkeit<sup>93</sup> – auf dem Weg zur Glückseligkeit, die auch der Tod

Sammlung kleiner Schriften, Rinteln / Leipzig 1766, S. 105-111, hier S. 107f.

87. Vgl. *Johann August Unzer*, Betrachtungen vom Tode, in: *Unzer*, Sammlung (wie Anm. 86), S. 157-165; Gedanken von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, in: ebd., S. 167-180; Gedanken von der Seelenwanderung, in: ebd., S. 181-188; Untersuchung des Meierischen Beweises von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, in: ebd., S. 285-349; Prüfung eines neuen Beweises von der Unsterblichkeit der Seele, in: ebd., S. 350-375; Gedanken von Träumen, Gesichtern und Erscheinungen, in: ebd., S. 440-445; Anmerkungen über eine Stelle aus des Grotii Buche von der Wahrheit der christlichen Religion, in: ebd., S. 446-457.
88. Vgl. [Rez. zu:] C.F. Bahrdt: Briefe über die systematische Theologie zur Beförderung der Toleranz. Erfurt 1770, in: *Danziger Berichte von neuen theologischen Büchern und Schriften von derselben dasigen Gesellschaft, welche bishero die theologischen Berichte ausgefertigt, herausgegeben* 1 (1771), S. 505-530, hier S. 518.
89. Für diese Auffassung wurde Kästner offenbar zur autoritativen Absicherung herangezogen, so etwa von *Justus Christian Hennings*, Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere. Halle 1774, S. 360. 421; auch andernorts referiert Hennings auf Kästner als Vertreter der Vorstellung eines subtilen Leibs, Vehikulums oder Wagens der Seele. Vgl. *Justus Christian Hennings*, Anthropologische und pneumatologische Aphorismen, Halle 1777, S. 126f.
90. Vgl. *Johann Joachim Spalding*, Die Bestimmung des Menschen, hg. von *Albrecht Beutel / Daniela Kirschkowski / Dennis Prause*, Tübingen 2006 (KA I,1), S. 170f. [ein zusätzlicher Abschnitt vor g = 7. Aufl. Im Folgenden werden nur zwischen den Ausgaben a bis f und g bis k abweichende Stellen als solche ausgewiesen], S. 180f.: »So klein ist meine Seele nicht, deren Dauer und Empfindungen sich unendlich weit erstrecken.« Das Kapitel Unsterblichkeit umfasst S. 167-197.
91. Vgl. *Spalding*, Bestimmung (wie Anm. 90), S. 174f.
92. Vgl. ebd., S. 174f. 177.
93. Vgl. ebd., S. 180f.

nicht zerstören könne<sup>94</sup> und sogar eine glückselige Freiheit bedeute<sup>95</sup> – so die eingedeutschten, aber fast wörtlich aus der Wolffisch-Baumgartenschen Metaphysik<sup>96</sup> übernommenen Wendungen. Die Unsterblichkeit der Seele erscheint wie ein anthropologisches Zentrum in Spaldings Theologie, auch einer natürlichen: »Der Mensch ist zur Unsterblichkeit erschaffen, diese Wahrheit wird sich einem jeden gleichsam von selbst aufdringen.«<sup>97</sup> Und:

»Ein ernsthafter und nachdenkender Mensch, der es einiger Mühe werth gehalten, seine eigene Natur und den Urheber derselben kennen zu lernen, kann an seiner Unsterblichkeit unmöglich zweifeln. Dieß Leben aber in einer bessern Welt, dieses Land des Lichts, der Ruhe und der Vollkommenheit giebt dem Geiste eine Aussicht, die ihn nicht mehr betrügen kann.«<sup>98</sup>

Und dann hatte Spalding 1763 noch das »Wiedersehn, die Wiedervereinigung mit Lieben« nach dem Tod in diesen Abschnitt mit aufgenommen<sup>99</sup>, in eben dem Jahr, als Lavater nach seinen Tagebuchaufzeichnungen erstmals in Barth durch Spalding mit den Texten Emanuel Swedenborgs bekannt wurde<sup>100</sup>, für den die Fortdauer der irdischen Bekanntschaften und Liebschaften nach dem Tod eines der zentralen und populärsten Elemente seiner Lehre gewesen war<sup>101</sup>. Dies war inzwischen durch zahlreiche Rezensionen in ganz Deutschland bekannt geworden<sup>102</sup>. Und ein weiteres Element aus Swedenborgs Unsterblichkeitslehre taucht hier bei Spalding auf. Während ein postmortales Gericht und ein endzeitlicher Richter unerwähnt bleiben, wird der Mensch für sein postmortales Schicksal selbst verantwortlich gemacht: Was er irdisch ausgeprägt und inwiefern er seine Neigungen entwickelt hat, wird postmortal und körperlos fortgesetzt. Spalding wollte sich daran

94. Vgl. ebd., S. 190f.; Beilage zur 3. Aufl., ebd., S. 205.

95. Vgl. *Spalding*, Bestimmung (wie Anm. 90), Zugabe, S. 267.

96. Zu den hier in Klammern gesetzten Termini der Metaphysiken von Wolff und Baumgarten siehe oben Anm. 38–40.

97. *Spalding*, Bestimmung (wie Anm. 90), Zugabe, S. 265.

98. Ebd., Zugabe, S. 293.

99. Ebd., 183.

100. Vgl. *Johann Caspar Lavater*, Tagebuch von der Studien- und Bildungsreise nach Deutschland 1763 und 1764, hg. von *Horst Weigelt*, Göttingen 1997 (TGP VIII,3), S. 437; *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 47f.

101. Vgl. *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 311f. 25, passim; zur Rezeption an diesem Punkt S. 704–708.

102. Vgl. dazu vorläufig *Friedemann Stengel*, Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs, in: *Pietismus und Neuzeit* 37 (2011), 136–162; *Ders.*, Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's, in: *Karl Grandin* (Hg.), *Emanuel Swedenborg – Exploring a »World Memory«*. Context, Content, Contribution, Stockholm / West Chester 2013 (Contributions to the History of the Royal Swedish Academy of Sciences 43), S. 334–355.

»gewöhnen, die Ewigkeit und das gegenwärtige Leben beständig als *ein* Ganzes zu betrachten, dieses in allen meinen Handlungen mit jener zu verknüpfen, von einer Sache jeden immer so zu denken, wie ich einmal in der zukünftigen Welt, und in den letzten Augenblicken des itzigen Lebens davon werde denken müssen, und nimmer zu vergessen, daß Rechtschaffenheit und eine ordentliche Seele das Einzige sey, welches in beyden seinen gleichen Werth behält«<sup>103</sup>.

In seiner erheblichen Erweiterung dieser Passage in der 11. Auflage 1794 betont Spalding, die Ewigkeit sei eben

»nur die Fortsetzung und Vollführung dessen, was ich hier, in der regelmäßigen Richtung und Thätigkeit meines Geistes anfangs; sie giebt mir nur zur weitern Ausbildung der Eigenschaften, mit welchen ich hier den Verbindlichkeiten in meinen Angelegenheiten und Umständen nachkomme, der Bedachtsamkeit, der Redlichkeit, dem Fleiße, mehr Raum. Vorbereitung hilft mir zum Hinaufrücken.«<sup>104</sup>

In Spaldings seit 1748 erscheinender »Bestimmung« tauchen weder Luther noch das Seelenschlafproblem auf, aber auch die lutherischen Themen fehlen in dieser Glückseligkeitslehre: Imputation, Satisfaktion, Gericht<sup>105</sup>. Jesus Christus figuriert vier Mal – aber nur als Urheber einer Lehre und als Vertreter einer bestimmten Form von Gottesverehrung (Religion)<sup>106</sup>. Wenn die Seele von selbst unsterblich ist und Fähigkeit zur Vollkommenheit (Perfektibilität) besitzt, dann entfällt der Versöhner und Erlöser, aber auch der Richter. Die Moralität und das Streben nach Tugend in der Hochachtung gegenüber der Lehre Jesu sind Vorarbeit für die Ewigkeit. In der Vorrede zur deutschen Übersetzung eines irisch-französischen Predigers wiederholte Spalding dies 1766: Die Glückseligkeit des zukünftigen Lebens,

103. *Spalding*, Bestimmung (wie Anm. 90), S. 184f. [Hervorhebung im Original].

104. Ebd., S. 187. In einer der Zugaben wird die ebenfalls von Swedenborg explizit behauptete Fortsetzung des irdischen Lebens im Sinne von Folgen, nicht von Strafen unterstrichen: Wer ein Leben in Bosheit geführt habe, werde die letzte Stunde seines Schicksals herannahen sehen, so dass er das ganze »Bange und Schreckliche schon zum voraus empfinden muß, was die Folgen eines solchen Lebens in sich fassen.« Demgegenüber werde ein Christ – ab Ausgabe 1763: ein Rechtschaffener [!] – den Übergang ins »Land der Unsterblichkeit so viel näher erwarten« können (ebd., S. 265-267).

105. Bis zur Auflage f wird die Soteriologie noch mit Hinweis auf den Richter der sittlichen Ordnung formuliert, der einen Mittler »verordnet« und »dessen Tod zu einem allgemeinen Opfer für die Sünden der Menschen gedient« hat und ihnen »zu dem untrüglichen Pfande ihrer Wiederaufnehmung gereichen soll«. Ab Auflage g (1763) wird diese Passage erheblich reduziert und umformuliert: Nun ist ohne jede Erklärung von der »Vermittelung für den Menschen zur allgemeinen Aufhebung seiner Schuld« die Rede. Opfermotiv und Imputation entfallen: *Spalding*, Bestimmung (wie Anm. 90), S. 208f. Es sei wenigstens darauf hingewiesen, dass diese dezidierte Reduktion der Soteriologie ebenfalls eines der zentralen Lehrelemente bei Swedenborg ist.

106. Vgl. *Spalding*, Bestimmung (wie Anm. 90), S. 200f. 212f. 219 (k). 214f.

das nicht bewiesen, aber gewiss sei<sup>107</sup>, ist ihm kein regulatives Prinzip der theoretischen Vernunft wie 15 Jahre später bei Kant, sondern eine Wiederholung des Arguments von Georg Friedrich Meier, den er 1745 persönlich in Halle kennengelernt hatte<sup>108</sup>. Übrigens setzte Spalding hier gezielt den an die Unsterblichkeit glaubenden Empiristen und vermeintlichen Materialisten John Locke gegen die anonyme Phalanx aller Unsterblichkeitsbestreiter ein, ungenannt: La Mettrie<sup>109</sup>. Spaldings Hauptbesorgnis galt auch hier der Zerstörung dessen, was er für den Kern seiner Glückseligkeitslehre hielt: der Moralität. Die Erwartung der Ewigkeit hielt er für die maßgebliche Basis alles tugendhaften Lebens. Wer meine, die Welt durch die Behauptung der Sterblichkeit aufzuklären, räume den Lasterhaften immer mehr »unselige Freyheit« ein und nehme den Frommen zugleich den »Trost« der Hoffnung auf einen »bessern Zustand«<sup>110</sup>. An diesem Punkt sind wir eigentlich schon bei den Autoren angelangt, die die Unsterblichkeitslehre ausdrücklich in das Zentrum des Christentums gerückt hatten und daher – nach dem eingangs genannten Urteil Stanges, Cullmanns und Thiedes – als unchristlich oder wenigstens als unprotestantisch betrachtet werden müssten.

## VI. Die Unsterblichkeitslehre als Kern einer (modifizierten) christlichen Religion

Für einen weiteren prominenten Autor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war wie für Spalding die Moralität eines der entscheidendsten Motive, vehement an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten. Hermann Samuel Reimarus ließ sein wichtigstes veröffentlichtes Werk, die »Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion«, 1766 auf dieses Kapitel hinauslaufen:

107. *Johann Joachim Spalding*, Vorrede zu der deutschen Uebersetzung, in: *Charles Louis de Villette*, Unterredungen über die Glückseligkeit des zukünftigen Lebens. Aus dem Französischen übersetzt. Nebst einer vernünftigen Betrachtung über die Erwartung eines zukünftigen Lebens, aus dem Engländischen. Berlin 1766, S. 3-26, hier S. 8: »Diese Schrift [Villettes – F.S.] setzet die Gewisheit des Lebens nach dem Tode voraus, ohne sie zu beweisen.«

108. Vgl. *Georg Raatz*, Aufklärung als Selbstdeutung. Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Spaldings »Bestimmung des Menschen« (1748), Tübingen 2014 (BHT 173), S. 122.

109. Locke werde von den »Freunden des gröberen Materialismus für ihren Anführer« erklärt, habe selbst aber an die Unsterblichkeit, an die jenseitige Vergeltung und an die »Religion Jesu« geglaubt – was diese genannten Materialisten scheinbar nicht wüssten oder als Lockes »Schwachheit« abtun würden: *Spalding*, Vorrede (wie Anm. 107), S. 14f.

110. Ebd., S. 22f.

»Von der Seele Unsterblichkeit, und den Vortheilen der Religion«<sup>111</sup>. Es war in erster Linie und durchgängig der Materialismus und unterstellte Atheismus La Mettries, den Reimarus attackierte. Dass das Christentum vernünftig und natürlich sei, war für Reimarus vor allem in der Unsterblichkeitslehre begründet – gegen den Maschinenglauben, der die Freiheit und damit auch die Moral vernichtete<sup>112</sup>. Ohne Unsterblichkeit keine Moral und keine Hoffnung auf Glückseligkeit, so Reimarus, der in den Grundzügen die Wolffisch-Baumgartensche rationale Psychologie referierte, aber die Unsterblichkeit wie Meier und Spalding aus der Vernunft herleitete, wenn er sie auch als Hoffnung, nicht als Beweis, behandelte<sup>113</sup>. Wie Wolff nahm er den *progressus infinitus* der Seele nach dem Tod an, mündend nicht in der *unio mystica*, sondern in der Gleichheit gegenüber Gott und in der unmittelbaren Erkenntnis nicht mehr nur der Erscheinungen (*Phaenomenis*), sondern auf unmittelbare Weise und in Gott – unter direkter Bezugnahme auf die in Deutschland derzeitig viel gelesene *Vision en Dieu* von Nicolas Malebranche<sup>114</sup>.

Die Seele ist bei Reimarus für die »Unsterblichkeit im Reiche der Geister« und für den »Zutritt zu dem unendlichen Geiste« bestimmt<sup>115</sup>. Das ist das Gegenbild zum »Atheisten« La Mettrie, für den es nur Materie gebe, der Mensch eine Maschine sei, und – das ist Reimarus' Hauptpunkt – alles erlaubt und damit jede irdische Moral vernichtet sei. Denn damit drohe Anarchie gegen Könige und Regenten. »Vernunft und Gewissen, Recht und Pflicht. Tugend und Ehrbarkeit« sind durch La Mettries »Atheisterei« und seine Abweisung der personalen Unsterblichkeit dahin<sup>116</sup>.

111. *Hermann Samuel Reimarus*, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Göttingen 1985 [1766], 10. Abhandlung, S. 691-766.

112. Vgl. *Reimarus*, Wahrheiten (wie Anm. 111), schon in der Vorrede, S. 3<sup>f</sup>., dann über das gesamte Buch hinweg, u.a. S. 734 und in der ganzen 10. Abhandlung.

113. Vgl. vor allem die 10. Abhandlung »Von der Seelen Unsterblichkeit, und den Vortheilen der Religion«, besonders §1, S. 692<sup>f</sup>.; §4, S. 700 – hier mit der Betonung der Hoffnung und Möglichkeit der Unsterblichkeit; §6, S. 707, allerdings darüber hinausgehend mit der Behauptung eines notwendigen Schlusses [der Vernunft – E.S.] auf Unsterblichkeit und Unsterblichkeit durch Bestimmung des Schöpfers. Vgl. auch ebd., S. 707-709. 715.

114. Reimarus nimmt einen Aufstieg zur Ähnlichkeit gegenüber Gott – ohne Gleichheit – an und beruft sich dabei ausdrücklich auf Nicolas Malebranches *Vision en dieu*, erstmals ohne körperliche Hindernisse alles in Gott sehen zu können. Vgl. *Reimarus*, Wahrheiten (wie Anm. 111), S. 697. Die erste und einzige vollständige deutsche Übersetzung von Malebranches *Recherche de vérité* erschien allerdings erst zehn Jahre später: *Nicolas Malebranche*, Von der Wahrheit. Oder von der Natur des menschlichen Geistes und dem Gebrauch seiner Fähigkeiten um Irthümer in Wissenschaften zu vermeiden. 4 Bde., Halle 1776-1780.

115. *Reimarus*, Wahrheiten (wie Anm. 111), S. 715.

116. *Reimarus*, Wahrheiten (wie Anm. 111), S. 734. 737. 740.

Vor allem im IV. Wolfenbütteler Fragment »Dass die Bücher Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren« mauerte Reimarus die Unsterblichkeit als Fundament einer übernatürlichen und selig machenden Religion aus<sup>117</sup>. Dazu gehören nicht nur Belohnung und Bestrafung, sondern auch die Vereinigung frommer Seelen mit Gott zur immer größeren Verherrlichung und Seligkeit, so Reimarus' Diktion für den Wolffschen *progressus infinitus*<sup>118</sup>. Hier sieht er die Trennlinie zum Judentum: Nephesch, Odem, Ruach sind dort materiell, der Mensch ist sterblich<sup>119</sup>. Das Alte Testament predigt gewissermaßen den Thnetopsychismus. Die Diesseitsbezogenheit und die Leugnung der Unsterblichkeit machen den entscheidenden Unterschied; Altes Testament und Judentum sind in diesem Sinne keine Religion, so der Hebraist Reimarus<sup>120</sup>, der überdies noch an vielen alttestamentlichen Stellen, an denen andere Seelen- und Unsterblichkeitsvorstellungen erblickt hatten, Übersetzungsfehler ausmachte, zurückgehend auch auf die von den Pharisäern erfundene »cabbalistische Auslegung«, mit der die Pharisäer auf »verblümete Weise« aus der Schrift bewiesen, was sie nur wollten<sup>121</sup>. Die eigentlichen Repräsentanten des Judentums sind für Reimarus jedoch die Sadduzäer, die buchstäblich auslegten und an die radikale Mortalität des Menschen glaubten. Schließlich habe auch Jesus in Matthäus 22 gelehrt, dass man die Unsterblichkeit nur »künstlich«, also gewissermaßen mit Tricks aus dem Alten Testament herauslesen könne<sup>122</sup>. Es ist genau diese Kombination von Materialität, Moralität und Judentum, die bei Semler<sup>123</sup>, Kant und auch Swedenborg<sup>124</sup> bestimmend ist und den entscheidenden Unterschied zwischen christlicher Religion und jü-

117. Vgl. *Gotthold Ephraim Lessing* [Reimarus], Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag, in: *Ders.*, Werke, Bd. 8: 1774-1778, hg. von *Wilfried Barner* u.a. Frankfurt a.M. 1989, S. 171-350, IV. Fragment, S. 246-276, hier 246.

118. Ebd., S. 246f.

119. Ebd., S. 255f.

120. Vgl. *Gotthold Ephraim Lessing* [Reimarus]: Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag, in: *Ders.*, Werke, Bd. 8: 1774-1778, hg. von *Wilfried Barner* u.a. Frankfurt a.M. 1989, Vom Zwecke Jesu, S. 219-250, hier S. 222-225.

121. *Lessing* [Reimarus], Geschichte (wie Anm. 117), S. 274-276, Zitat: S. 275.

122. Ebd., S. 275-277.

123. Zu Semler vgl. *Friedemann Stengel*, Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder: Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung, in: *Renko Geffarth / Markus Meumann / Holger Zaunstück* (Hg.), »Kampf um die Aufklärung«? Institutionelle Konkurrenzen und intellektuelle Vielfalt im Halle des 18. Jahrhunderts, Halle 2017.

124. Zu Swedenborg und Kant an diesem Punkt vgl. *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 280-282. 388-390. 679-681.

dischem Glauben ausmacht, ohne dass Reimarus hier zitiert werden konnte. Wer nach dieser Lesart immer noch für Luther als »Seelenschläfer« votierte, setzte sich nicht nur unter die Lamettristen, sondern folgte zudem einem jüdischen Glauben, der zu Religion vermeintlich gar nicht taugte.

Die unendliche Perfektibilität der Tugendhaften – das ist bei Reimarus der maßgebliche Akzent der Unsterblichkeit der Seele. Dabei entfällt nicht nur die Debatte um den Seelenschlaf. Die anderen »lutherischen« Themen: Christus, Erlösung und Kreuz, Satisfaktion, Imputation, leibliche Auferstehung, Gericht, kommen in den »Vornehmsten Wahrheiten« lediglich nicht vor; in den »Fragmenten«, als deren Verfasser Reimarus nicht öffentlich bekannt war, werden diese Themen durchweg für vernunftwidrig gehalten oder als Leseirrtümer hingestellt, die den Menschen von Religion überhaupt abhalten<sup>125</sup>. Dem stellt Reimarus ein gewissermaßen niedrigschwelliges Religionsangebot mit einem Zentrum entgegen: die Aufrechterhaltung von Tugend und öffentlicher Moral auf *einer* Basis – der Intelligibilität und der Unsterblichkeit des nicht maschinellen, sondern freien Menschen.

Wenn man weitere Texte und Bücher zum Thema Unsterblichkeit und Seele aufsucht, deren Zahl seit den 1760er Jahren und klar über 1800 hinaus noch einmal erheblich anstieg und etwa durch die offenbar auf Siegmund Jakob Baumgarten zurückgehende Übersetzung des prominenten kongregationalistischen Theologen Isaac Watts<sup>126</sup> ergänzt wurde, dann wird der Seelenschlaf geradezu rituell und fast durchweg als Unmöglichkeit abgelehnt. Das gilt auch angesichts der Tendenzen bei Theologen und Philosophen schon Jahre vor Kant, ihre epistemologische Reserviertheit gegenüber den Erkenntnisansprüchen der Rationalisten zu verstärken, sei es bei Johann Georg Sulzer<sup>127</sup> oder

125. Die unübersehbar apologetische Akzentuierung des Gesamtprojektes, die vor allem in seiner *Vernunftlehre* (München 1979 [1756, 1766]) vorbereitet wird und sein Verständnis und die kritische Anwendung von Vernunft steuert (nicht umgekehrt), scheint mir als Grundmotiv des Gesamtwerks von Reimarus zu wenig herausgestellt zu sein auch bei: *Dietrich Klein*, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Das theologische Werk, Tübingen 2009 (BHTh 145).

126. Vgl. *Isaac Watts*, Zukünftige Welt, oder Reden von der Freude und dem Elende abgeschiedener Selen auch der Herlichkeit und dem Schrecken der Auferstehung nebst vorläufigem Versuch eines Beweises vom abgeschiedenen Zustande der Selen nach dem Tode. Mit einer Vorrede Siegm. Jac. Baumgartens, Halle 1745 [31758]; *Ders.*, Versuch eines Beweises, daß die Seele des Menschen nach der Trennung vom Leibe nicht schlafe, sondern sich bewußt sey, aus Gottes Wort und geistlichen Erfahrungen wahrer Christen geführt, Halle 1766 [darin ein Text von Watts]. Zu Watts vgl. *Bernhard Lang*, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt a.M. 1996, S. 278-283.

127. *Johann Georg Sulzer*, Ueber die Unsterblichkeit der Seele, als ein Gegenstand der Physik betrachtet, in: *Ders.*, Vermischte Schriften. Eine Fortsetzung der vermischten philosophischen Schriften desselben. Nebst einigen Nachrichten von seinem Leben, und seinen sämtlichen Werken. Bd. 2, Leipzig 1781, S. 1-109.

bei Gottfried Less, der nun gegen den Fragmentisten wieder eine Kehrtwendung oder Rekanonisierung vornahm: Das Alte Testament lehre weder den Seelenschlaf noch dessen Gegenteil, sondern spreche »unbestimmt« von einem »Interims-Stande« der Seele als subtiler Körper<sup>128</sup>. Nach neutestamentlichem Verständnis sei die Seele hingegen unsterblicher Geist wie Gott und der eigentliche Mensch. Der Körper sei nicht einmal ein wesentlicher Teil von ihm, sondern Wohnung und »Gezelt« des Menschen, »nach dessen Ablegung der Tugendhafte seufzet«. Der Geist sowohl der Lasterhaften als auch der Tugendhaften lebe ewig, aber nur bei den Tugendhaften auch »ewig glücklich«. Das Innere des Menschen, das bei Less – angesichts der zeitgenössischen Debatte: unscharf – zwischen Seele und Geist changiert, könne durch Wahrheit aufgeklärt werden, und dieses Verständnis von »Aufklärung« ist rein moralisch und normativ: die Sünde zu unterlassen und die Tugend zu üben<sup>129</sup>. Ihre »Perfektibilität also, ist eine Zusage der Gottheit für ihre ewige Dauer«, so formuliert Less den postmortalen *progressus infinitus*<sup>130</sup> und, notiert er ein Jahr nach Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und zwei Jahre vor der zweiten Kritik: Ohne Freiheit gibt es keine Moral, und ohne Freiheit gibt es keine Belohnung und Bestrafung<sup>131</sup>.

Luther taucht bei diesen Autoren jedenfalls zum Themenkreis Seele, Unsterblichkeit, Moral, Freiheit gar nicht mehr auf. In diesen Kreis ließ er sich nicht mehr einordnen. Womöglich ist hierin Heinrich Bornkamms älterer Befund zu präzisieren, dass man sich in der Aufklärung weniger für Luthers Theologie als für seine Persönlichkeit interessiert und ihn als Epochenbegründer, Verunftapostel und Kämpfer für die Gewissensfreiheit gefeiert habe, so ambivalent sich manche Autoren wie Semler auch geäußert haben<sup>132</sup>.

128. *Gottfried Less*, Geschichte der Religion. Bd. 1, Göttingen 1786, S. 157. Zur Position von Less im Fragmentenstreit vgl. *Ders.*, Auferstehungs-Geschichte Jesu nach allen vier Evangelien. Nebst einem doppelten Anhang gegen die Wolfenbütteler Fragmente von der Auferstehung Jesu; und vom Zwecke Jesu und seiner Apostel, Göttingen 1779.

129. Vgl. *Less*, Geschichte (wie Anm. 128), S. 158.

130. Ebd., S. 159.

131. Ebd., S. 160.

132. Vgl. *Heinrich Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart, Göttingen 1970, S. 16f. 19. Semler seien vor allem Luthers Auffassung von Prädestination, Erbsünde und Willensunfreiheit fremd geblieben, nicht aber Rechtfertigungs- und Schriftlehre. Vgl. ebd., S. 18. Wenigstens im Falle der Schriftlehre wären angesichts von Semlers Historisierungsansatz, der zugleich auch die Möglichkeit eines doppelten Schriftsinns zuließ, erhebliche Bedenken einzuwenden. Vgl. dazu *Friedemann Stengel*, Zwischen »fanatischer Barbarei« und »moralischem Sinn«. Schnitt- und Scheidepunkte der Schriftauslegung im 18. Jahrhundert, in: *Manfred Lang / Joseph Verheyden* (Hg.), Goldene Anfänge und Aufbrüche. Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte, Leipzig 2016, S. 177-216, hier S. 212-214.

Denn Johann Salomo Semler sprach sich zwar immer wieder und in den 1780er Jahren zunehmend für die Erhaltung des preußischen Staatsprotestantismus gegen alle von ihm befürchteten Revolutionsgefahren und vermeintlich jesuitisch betriebenen Umsturzversuche aus. Auf der anderen Seite wandte er sich vielfach gegen das konservative Konkordienluthertum<sup>133</sup>; er forderte die Historisierung der Trinitäts- und Imputationslehre, die nicht zum Wesentlichen des Christentums gehörten und nicht die Privatreligion dirigieren dürften<sup>134</sup>. Zuweilen nahm er Luther aber in Schutz<sup>135</sup> oder bezeichnete sich klar als »ehrlicher treuer lutherischer Professor, der seinen Eid zu bereuen oder zu brechen gar keine Ursache hat«<sup>136</sup>. 1787 beklagte er hingegen ausdrücklich die Unterdrückung der Melanchthonianer »bei uns«, denn dadurch seien die Reformierten gelehrter als die Lutheraner geworden<sup>137</sup>. Und die Zeugnisse für den Unsterblichkeitsglauben bei Semler sind zahlreich. Als er jedoch Gotthilf Steinbarts »System der reinen Philosophie der Glückseligkeitslehre des Christenthums«<sup>138</sup> umfassend besprach und gegenüber Lavaters Kritik verteidigte, da räumte er zwar ein, dass Steinbarts Glückseligkeitslehre das Christentum in der Tat in »eine transcendente Wissenschaft verwandelt« und mit philosophischen Ideen immer mehr vermischt habe<sup>139</sup>. Aber die chris-

133. Auch im Luthertum habe sich eine »steife Härte, und unbiegsame Entscheidung wider einander« eingeschlichen. Vgl. *Johann Salomo Semler*, Briefe an einen Freund in der Schweiz über den Hirtenbrief der unbekanntem Obern des Freimaurerordens alten Systems, Leipzig 1786, S. 148.

134. Vgl. für den späteren Semler ab den 1780er Jahren *Stengel*, Semler (wie oben Anm. 123).

135. Z.B. habe Luther nicht an die Inspiration der Worte geglaubt, sondern sogar die Korruption der hebräischen Bibel durch die Juden für möglich gehalten; vgl. *Johann Salomo Semler*, Zusätze zu Herrn O.C.R. Tellers Schrift über Herrn D. Ernesti Verdienste. Halle 1783, S. 64. Mehrere Stellen in: *Johann Salomo Semler*, Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie practische Religion; auch über die Revision der bisherigen Theologie, Leipzig 1787: die Unterscheidung zwischen Religionsprache und Privatsprache finde sich schon bei Luther (S. 36); er habe die kanonischen Schriften nicht in gleicher Weise bewertet (S. 37). Semler wandte sich gegen Flacius, der Luthers Schriften zur zweiten Norm machen wollte, er sprach sich gegen die Attacken auf den Calvinismus, vor allem in der »so schlecht compilirten, sehr unfruchtbar formel concordia« aus (S. 110); Luthers sei gegen dessen eigene Intention orthodox gemacht worden (S. 111).

136. *Johann Salomo Semler*. Antwort auf das Bahrdische Glaubensbekenntnis, Halle 1779, Vorrede.

137. Vgl. *Johann Salomo Semler*, Vorbereitung auf die Königlich Großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi, Halle 1787, S. 95.

138. *Gotthilf Samuel Steinbart*, System der reinen Philosophie der Glückseligkeitslehre des Christenthums für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute und anderer die nach Weisheit fragen eingerichtet, Züllichau 1778 [vier Aufl. bis 1794, ND d. 2. Aufl. 1780: Nordhausen 2015].

139. Dies sei aber nicht für den »Unterricht der Nation oder des Volkes geschehen; sondern für den Lehrstand«, so Semlers bekannte Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion, die nur dem Lehrstand die Freiheit des Historisierens einräumte. Allerdings wollte Semler im Gegensatz zu Steinbart aber nicht, dass man Begriffe wie Gottesfurcht und Gottesdienst ganz

tozentrisch akzentuierten Haupteinwände Lavaters teilte Semler gerade nicht, nämlich dass es unangemessen sei, den christlichen Glauben auf »bloße Menschenliebe« zu reduzieren<sup>140</sup> und Unsterblichkeit ja wohl kein Automatismus, sondern nur durch Christus allein vermittelt sei<sup>141</sup>, dass das Zentrum doch das Evangelium, nicht eine Glückseligkeitslehre sei<sup>142</sup>. Steinbarts Entwurf, in dem keiner der zentralen Topoi der Theologie Luthers oder lutherischer Theologie mehr vorkamen, empfahl Semler den denkenden Menschen, nicht dem undenkenden Haufen<sup>143</sup>, nicht dem »öffentlichen Unterricht der lutherischen Kirche«<sup>144</sup>, sondern für den Lehrstand<sup>145</sup>. Luther dem Volk, aber die Glückseligkeitslehre den Gelehrten – so könnte man dies zusammenfassen.

## VII. Kant

Als der neukantianische Theologe Ernst Katzer 1910 die größte Gemeinsamkeit zwischen Kant und Luther ausgerechnet darin erblickte, dass beide »das Rätsel des Lebens im Jenseits gelöst werden« ließen<sup>146</sup>, behauptete er eine im Neukantianismus um 1900 nicht eben typische Figur, denn die meisten Neukantianer versuchten vor allem, Kant um die Postulatenlehre und um die Postulate selbst zu beschneiden oder die Postulate zu Fiktionen umzudeuten. Es ist hier nicht der Ort, die problematischen Neu- und Umdeutungen Kants – und Luthers – in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg zu untersuchen. Zu erwähnen ist Kant aber nicht nur deswegen, weil es gerade Heinrich Bornkamm war, der 1970 mit vollem Recht feststellte, dass Lessings und Herders »großer Lehrmeister Kant, dessen innerstes Verhältnis zu Luthers Lehre später mit gutem Grund am intensivsten erörtert worden ist, überhaupt keine Notiz von ihm genommen« habe, lediglich den Kleinen Katechismus schein

weglasse. Man müsse, so Semler im Blick auf Bahrds, nicht so viel am Christentum ändern, damit es anderen vernünftig werde; es werde immer Gegner haben. *Johann Salomo Semler*, Hrsg. Caspar Lavaters und eines Ungenannten Urtheile über Hrsg. C.R. Steinbarts System reinen Christenthums, Halle 1780, S. 138. 146. 148.

140. Ebd., S. 21. 127.

141. Ebd.

142. Ebd., S. 9-11. 86-88.

143. Ebd., S. 7.

144. Ebd., S. 173.

145. Ebd., S. 136. 138.

146. *Ernst Katzer*, Luther und Kant. Ein Beitrag zur innern Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus, Gießen 1910, S. 112.

wohl gelesen zu haben<sup>147</sup>. In der Tat wird Luther in Kants Gesamtwerk nicht ein einziges Mal erwähnt. Luther wird nicht mit den klassischen Themen konnotiert, auch nicht im Falle der Erbsündenlehre, Christologie, Rechtfertigungslehre, der Lehre vom Bösen und der Erbsünde, die Kant in der Religionsschrift erheblich modifiziert und überwiegend als außerhalb der »Grenzen der bloßen Vernunft« liegend erkannt hat. Eine klarere Positionierung gegenüber Luther dürfte auch durch die Bestimmungen des Woellnerschen Religionsedikts verhindert worden sein, das erst vor der zweiten Auflage der Religionsschrift aufgehoben wurde. Und auch das Thema Seele und Seelenschlaf ist bei Kant nicht mit Luther verbunden. Allerdings nannte Kant auch nirgendwo den von Friedrich II. ja beschützten La Mettrie, sondern attackierte eher andere Seelenmaterialisten wie den oben genannten Joseph Priestley, der an den Seelentod *und* die Auferweckung glaubte<sup>148</sup>. Das Seelenunsterblichkeits- und auch das Seelenschlaf-Thema spielte aber eine erhebliche Rolle bei Kant. In Vorlesungen und veröffentlichten Texten zur Moralphilosophie wandte er sich gegen zwei für ihn mit moralischem Handeln völlig unvereinbare Anschauungen: den Seelenmaterialismus und den Seelenschlaf<sup>149</sup>. Hypnopsychiten betrachteten den Schlaf als Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, aber Auferstehung und Himmelfahrt könnten für eine »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« nicht »benutzt« werden, weil sie den »*Materialism* der Persönlichkeit« voraussetzen. »Die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen« sei der Vernunft »günstiger«, wegen der Unmöglichkeit, sich denkende Materie vorzustellen und die »Perdurabilität« der Person als einfacher Substanz vom »Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie« abhängig zu machen<sup>150</sup>. Dass die Seele nach dem Tod ohne Körper in demselben Zustand weiterlebt, den sie sich zu Lebzeiten bereitet habe, dass sie mit höheren Sinnen versehen sei und der Grad ihrer Glückseligkeit oder Unglückseligkeit selbstverursacht sei, also nicht durch einen Richter entschieden werde, hatte Kant im »Ende aller Dinge« und in etlichen Vorlesungen ausgeführt. Und dass es im Jenseits einen *progressus infinitus* hin zum Höchsten Gut im »Reich der Zwecke« geben müsse, als das seit Leibniz und Swedenborg das

147. *Bornkamm*, Luther (wie Anm. 132), S. 31.

148. Vgl. *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 670. 672, sowie S. 447. 552; zu Priestley vgl. *Martin Schmeisser*, »Der eigentliche Materialist [...] weiß von keiner unkörperlichen geirnbewegenden Kraft.« Michael Hißmann und die Psychologie Charles Bonnets, in: *Heimer F. Klemme / Gideon Stiening / Falk Wunderlich* (Hg.), *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, Berlin 2013, S. 99-118, hier S. 111-115.

149. Vgl. *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 668. 670 (mit Stellennachweis).

150. *Kant*, Religionsschrift, AA VI, S. 128f. [Hervorhebung im Original].

Reich des Herrn firmierte, hatte er in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und in der »Kritik der praktischen Vernunft« ausgeführt<sup>151</sup>. Unsterblichkeit aber ist Kant, auch nach der Dekonstruktion der Begriffe und der Beweise der rationalistischen Philosophie, ein unabdingbares Postulat der reinen praktischen Vernunft. Unsterblichkeitsleugner hingegen sind Narren oder tugendhafte Phantasten, weil sie ohne Sinn handeln; Tugend ist für sie eine Chimäre, Moral ein »absurdum pragmaticum«<sup>152</sup>. So macht Kant die Unsterblichkeitslehre zu einem unabdingbaren Postulat, ihr kommt auf der Ebene der praktischen Vernunft und aus der Perspektive der handelnden Subjekte sogar objektive Realität zu<sup>153</sup> – ohne dass sie auf der Ebene der theoretischen Vernunft für Erkenntnis gehalten werden könne.

Und Unsterblichkeit hält Kant in der Religionsschrift wie Reimarus für den fundamentalen Differenzmarker zwischen christlicher Religion und jüdischem Glauben<sup>154</sup>. Denn der enthalte keine Religion, weil er nicht auf Unsterblichkeit gegründet sei. Unsterblichkeit dränge sich jedem Menschen auf – durch die Moral. Der jüdische Glaube ist Kant »Inbegriff statutarischer Gesetze« und bloß zu Heteronomie fähig, aber im Grunde gar nicht zu einer Moral nach den Regeln des kategorischen Imperativs, sondern nur zur Befolgung der Gebote des Gesetzgebers. Einen solchen Gott, der nur die Einhaltung von Geboten fordere, brauche man aber nicht für einen »Religionsglauben« in Kants Verständnis. Deshalb habe die christliche Religion völlig mit dem jüdischen Glauben gebrochen – so lautet Kants Befund trotz seiner persönlichen Freundschaft mit dem Unsterblichkeitsverfechter Moses Mendelssohn. In der Religionsschrift ist der jüdische Glaube wegen seiner – von Kant unterstellten – Unfähigkeit, sich an der Intelligibilität zu orientieren, nur zu hypothetischen, das heißt sinnlich affizierten Maximen in der Lage, er kann daher nur heteronomen Gesetzen folgen und ist im Grunde zur Tugend gar nicht fähig. Zu der an Autonomie und Unsterblichkeit ausgerichteten Religion des Christentums ist der jüdische Glaube ganz ungeeignet. Als Religionen gelten Kant hier: mohammedanisch, christlich, katholisch, lutherisch<sup>155</sup> – aber nicht jüdisch! Über das Judentumsbild Kants ist hier nicht zu verhandeln – entscheidend ist mir zu betonen: Es hängt mit einem breiten Diskurs über die Seele und deren Unsterblichkeit zusammen,

151. Vgl. zusammengefasst bei *Stengel*, *Aufklärung* (wie Anm. 41), S. 666-673. 683-685. 689-695 (Stellenangaben), sowie für Swedenborg und Leibniz ebd., S. 233. 391f.

152. *Metaphysik L*: AA XXVIII/1, S. 320; *Stengel*, *Aufklärung* (wie Anm. 41), S. 684.

153. *KpV*, AA V, S. 11. 47. 49. 121. 132. 134; *Stengel*, *Aufklärung* (wie Anm. 41), S. 695f.

154. Vgl. zu dazu *Stengel*, *Aufklärung* (wie Anm. 41), S. 679-681 (mit Stellenangaben).

155. *Kant*, *Religionsschrift*, AA VI, S. 107f.

die bei Kant nun als Zentrum und Grund einer vernünftig umgeformten christlichen Religion »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« bestehen – wenn auch auf der Ebene der Postulate der praktischen Vernunft und nicht der theoretischen Erkenntnis.

Luther ist hier in der Tat ohne jede Notiz geblieben – trotz späterer Versuche, ihn als Kantianer und Kant als Lutheraner wenigstens durch ideengeschichtliche Teleologien zu rehabilitieren. Seelenschlaf, Seelentod und Auferstehung oder Seelentod ohne Auferstehung sind Kant historische Auffassungen, die den moralischen Handlungskapazitäten und dem apriorischen Bewusstsein des moralischen Gesetzes als »Factum der Vernunft«, das wiederum die Annahme von Freiheit berechtige<sup>156</sup>, entgegenstehen und nur ein Rückschritt sein können. Sie vernichten zudem die Person.

## VIII. Ertrag

Genau an dieser Stelle brach der junge Friedrich Schleiermacher übrigens nur sechs Jahre später mit Kant: Die postmortale Fortdauer der Person widersprach nach seiner Ansicht fundamental dem Christentum, sie war völlig irreligiös<sup>157</sup>. Da hatte Schleiermacher im letzten Jahr des Jahrhunderts der Aufklärung wohl erkannt, dass die Unsterblichkeitslehre seiner Zeitgenossen die wesentlichen dogmatischen Inhalte aller Bekenntnisschriften massiv umgeformt, »modernisiert« und wie in Kants Religionsschrift auch eliminiert hatte. Eine wesentliche Rolle dürfte die Unsterblichkeitsdebatte als einer der zentralen Knotenpunkte des aufklärerischen Diskurses dabei gespielt haben, und dieses Thema war bei Luther nicht nur widersprüchlich und marginal, selbst seine treuen Verteidiger waren sich uneins darüber, ihn als den vermeintlichen Begründer des Seelenschlafs noch verteidigen zu können. Die Umdeutung Luthers zum Sprachschöpfer und Nationalhelden, zum Vorkämpfer von Vernunft und Gewissensfreiheit nahm in demselben Maße zu wie seine Kreuzes-Soteriologie mit ihren anthropologischen Implikationen im aufklärerischen

156. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, AA V, S. 31, sowie Vorrede, S. 3f.: »Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d.i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.«

157. Vgl. *Schleiermacher*, Über die Religion (wie Anm. 16), S. 130-133, sowie S. 96-108. Zum Kontext vgl. *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 718-721; *Stengel*, Prophetie (wie Anm. 102).

Diskurs verschwand. Mir scheint, dass vor allem die soteriologisch und christologisch begründete Inkompatibilität Luthers gegenüber der Leibniz-Wolffsch geprägten Aufklärungstheologie entscheidender Grund dafür war, den Signifikanten Luther fundamental umzuformen, da er aus politischen Gründen und zur Abgrenzung gegenüber Reformierten und Römisch-Katholischen als Konfessionsstifter beibehalten werden sollte. Dass man sich in Folge dessen mehr für Luthers Person als für seine Theologie interessierte, hatte nach Heinrich Bornkamm mit dem »wirklichen Luther«<sup>158</sup>, nämlich dem Christozentriker, Kreuzestheologen und »Anthropologen«, nicht mehr viel zu tun. Von solchen Ausnahmen wie etwa Johann Georg Hamann oder den württembergischen theosophischen Lutheranern um Friedrich Christoph Oetinger<sup>159</sup> abgesehen, verschwand dieser Luther aus einer Debatte, in der die Unsterblichkeit der Seele zum »Zentraldogma« avanciert wurde. Man könnte sagen, dass Luther in der Apologie und im Widerstand gegenüber Rationalisten und Materialisten von den Lutheranern als Signifikant beibehalten, aber mit solchen Attributen neu besetzt worden ist, die im zeitgenössischen Diskurs für aufgeklärt gehalten wurden. Die Seele und ihre Unsterblichkeit scheint mir einer der entscheidenden Austragungsorte für die fundamentale Umformung der Theologie im Aufklärungsdiskurs gewesen zu sein, die zudem einen neuen, anderen Luther hervorbrachte.

158. *Bornkamm*, Luther (wie Anm. 132), S. 16.

159. Vgl. zu Hamann und Oetinger: *Wolfgang Schoberth*, Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann, Neukirchen-Vluyn 1994; zu Oetinger: *Friedemann Stengel*, Theosophie in der Aufklärung. Friedrich Christoph Oetinger, in: *Wilhelm Küblmann / Friedrich Vollhardt* (Hg.), Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin / Boston 2012, S. 513-547; *Stengel*, Aufklärung (wie Anm. 41), S. 506-635; zu Hamann: *Tom Kleffmann*, Luther und Hamann als Theologen des Kreuzes, in: *Manfred Beetz / Andre Rudolph* (Hg.), Johann Georg Hamann. Religion und Gesellschaft, Berlin u.a. 2012 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 45), S. 208-227.