Thea Sumalvico

Umstrittene Taufe

Kontroversen im Kontext von Theologie,
Philosophie und Politik (1750–1800)

Hallesche Forschungen

Im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
herausgegeben von
Veronika Albrecht-Birkner, Hartmut Lehmann,
Thomas Müller-Bahlke und Udo Sträter

Band 64

Thea Sumalvico

Umstrittene Taufe

Kontroversen im Kontext von Theologie,
Philosophie und Politik (1750–1800)

Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle
Harrassowitz Verlag in Kommission

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.
Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek:
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

Zugleich: Dissertation an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2021

ISSN 0949-0086
ISBN 978-3-447-11910-8
eISBN 978-3-447-39067-5

© Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle 2022

<http://www.francke-halle.de> und <http://www.harrassowitz-verlag.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

Satz: Nicola Willam, Berlin

Druck: Elbe Druckerei Wittenberg GmbH, Lutherstadt Wittenberg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XV
1 Einleitung	1
1.1 Thematische Grundentscheidungen: Warum Taufe? Warum 18. Jahrhundert?	1
1.2 Überlegungen zur Frage: Was ist »Aufklärung«?	3
1.3 Zu Aufbau und Quellenauswahl der Arbeit	9
2 Die Taufe in Zedlers <i>Universal-Lexicon</i> (1740er Jahre)	11
2.1 Einleitung: Lexika des 18. Jahrhunderts und der <i>Zedler</i>	11
2.2 Was ist die Taufe?	15
2.3 Das Leib-Seele-Problem	17
2.3.1 Zu den Debatten um das Zusammenwirken von Leib und Seele	18
2.3.2 Der Materialismus und die Unsterblichkeit der Seele ...	22
2.4 Der Ursprung der Taufe	29
2.5 Die Taufe verschiedener Konfessionen	31
2.6 Die Kindertaufe	34
2.7 Der Taufexorzismus	36
2.7.1 Streitigkeiten um Teufel und Besessenheit im 18. Jahrhundert	36
2.7.2 Umstrittener Taufexorzismus im <i>Zedler</i>	38
2.8 Sind ungetaufte Kinder Kinder des Teufels?	43
2.9 Die dreigliedrige Taufformel	44
2.10 Die Taufe als Bund	44
2.11 Wiedergeburt und Taufe im Kontext der Debatten des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts	45
2.12 Die Taufpaten	49
2.13 Zu Fragen der Taufpraxis	50
2.14 Die politischen Wirkungen der Taufe	52
2.15 Ergebnisse	52

3	Taufe auf einen Glauben, der erlernt werden muss – die Debatte um Johann Bernhard Basedow (um 1764)	55
3.1	Johann Bernhard Basedow: Kurzbiographie	55
3.2	Grundlinien in Basedows Theologie und Philosophie	56
3.2.1	Das Verhältnis von Vernunft und Glauben, natürlicher und geoffenbarter Religion	57
3.2.2	Seelenlehre	59
3.2.3	Das Wirken Gottes in der Welt	62
3.2.4	Zu den Wunderdebatten des späten 17. und 18. Jahrhunderts	63
3.2.5	Teufel und Besessenheit	70
3.2.6	Seligkeit, Verdammnis und Toleranz	71
3.2.7	Sakramente und Initiationsriten	72
3.3	Basedows Pädagogik	74
3.3.1	Zur Herkunft von Basedows pädagogischen Ideen	74
3.3.2	Basedows Pädagogik im <i>Methodischen Unterricht</i> (1764)	75
3.4	Die Debatte	77
3.4.1	Überblick über den Konflikt um Basedow	77
3.4.2	Auseinandersetzung um Basedows Pädagogik	79
3.4.3	Die Taufdebatte	81
3.5	Ergebnisse	94
4	Taufe als Judenmission? Die Lavater-Mendelssohn-Kontroverse (1769)	97
4.1	Die Kontroverse	97
4.2	Haskala und Sabbatianismus – plurales Judentum	103
5	Die Taufe als Gnadenmittel? Die Debatte um Carl Christoph Reiche (um 1774)	111
5.1	Einführung in die Debatte	111
5.2	Die Debatte um die Taufe	116
5.2.1	Was ist die Taufe?	116
5.2.2	Kriterien für die Bedeutung der Taufe	119
5.2.3	Ursprung und Entstehung der Taufe	123
5.2.4	Was wirkt die Taufe?	124
5.2.5	Die Wertung sinnlicher Handlungen und Zeremonien ...	129

5.2.6	Kindertaufe und Kinderglaube	130
5.2.7	Der Taufexorzismus	132
5.2.8	Der Zusammenhang von Taufe und Gotteslehre	133
5.2.9	Der Zusammenhang von Soteriologie und Taufe	134
5.2.10	Der Zusammenhang von Taufe, Anthropologie und Ethik	139
5.3	Ergebnisse	141
6	Leiblichkeit, Geist, Besessenheit und die Frage: Was ist Realität? – Württemberg versus Berlin (1770er Jahre)	143
6.1	Wilhelm Abraham Teller	143
6.1.1	Biographie	143
6.1.2	Einführung in sein Werk	145
6.1.3	Religionsauffassung	148
6.1.4	Auffassung von Toleranz	151
6.1.5	Das Wirken Gottes in der Welt	153
6.1.6	Der Teufel, Besessenheit und das Böse	154
6.1.7	Anthropologie	156
6.1.8	Rechtfertigung und Christologie	160
6.1.9	Position zur Taufe	163
6.1.10	Zwischenfazit	168
6.2	Friedrich Christoph Oetinger	169
6.2.1	Biographie	169
6.2.2	Einflüsse	170
6.2.3	Einführung in sein Werk	171
6.2.4	Oetingers Realismus	173
6.2.5	Sakramentenlehre	185
6.2.6	Die Taufe	187
6.2.7	Zwischenfazit	190
6.3	Heinrich Wilhelm Clemm	190
6.3.1	Biographie	190
6.3.2	Theologie	193
6.3.3	Taufe	199
6.3.4	Zwischenfazit	204
6.4	Ergebnisse	205

7	Die Taufe als <i>boundary marker</i> zwischen Juden und Christen? Der Fragmentenstreit (1774–1779)	207
7.1	Einführendes zum Fragmentenstreit und zu den Biographien der Autoren	207
7.2	Vernunft, Glaube und Offenbarung	216
7.3	Die Wertung der Dogmen	218
7.4	Die Debatte um die Bibelexegese	225
7.5	Die Deutung des Judentums und des Gesetzes	229
7.6	Wunder	236
7.7	Die Taufe in den Fragmenten und in Semlers <i>Beantwortung</i>	239
7.7.1	Ursprung und Bedeutung der Taufe	239
7.7.2	(Kinder)Taufe und Glaube	241
7.7.3	Taufe und Trinitätslehre	243
7.7.4	Taufe als <i>boundary marker</i> zwischen Juden und Christen?	244
7.8	Ergebnisse	247
8	Die Taufe als Symbol der Wahrheiten einer besseren Tugend- Religion – Gottfried Less (1780er Jahre)	251
8.1	Biographie und Einführung in das Werk	251
8.2	Die natürliche Religion, Christentum, Judentum und die Frage nach Toleranz	254
8.3	Wie wirkt Gott?	257
8.3.1	Das Zusammenwirken von Körper und Seele	257
8.3.2	Gottes Gnadenwirkungen am Menschen	257
8.3.3	Wunder	259
8.3.4	Teufel und Besessenheitsphänomene	260
8.4	Fall, Erbsünde und Erlösung	263
8.5	Sakramentenlehre	265
8.6	Taufe	266
8.6.1	Was ist und was wirkt die Taufe?	266
8.6.2	Heilsnotwendigkeit der Taufe	267
8.6.3	Kinderglaube und Kindertaufe	268
8.6.4	Exorzismus	269
8.7	Eine Reaktion auf Less' Sakramentenlehre	270
8.8	Ergebnisse	271

9	Taufe und Staatsbürgerschaft – Die Debatte zwischen Dohm, Michaelis und Mendelssohn (1781–1783)	273
9.1	Christian Konrad Wilhelm Dohm	273
9.2	Johann David Michaelis	274
9.3	Dohms Vorschläge zur bürgerlichen Verbesserung der Juden . . .	278
9.4	Überblick über die Debatte	282
9.5	Michaelis' Reaktion: Gleichberechtigung als Gefahr	286
9.6	Ein »jüdischer Charakter«?	286
9.7	Die Wertung des jüdischen Zeremonialgesetzes	290
9.8	Die Erwartung des Messias und der Rückkehr nach Palästina . . .	296
9.9	Juden als Kriegsdienstleistende?	297
9.10	Juden als Ackerbauern?	299
9.11	Der jüdische Eid	300
9.12	Ein Bannrecht für jüdische Gemeinden?	302
9.13	Taufe und Konversion	304
9.14	Ergebnisse	306
10	Taufe zwischen Zueignung und Selbstverantwortung – Michaelis' Tauftheologie in seiner Dogmatik (1780er Jahre)	309
10.1	Das Wirken Gottes in der Welt	309
10.1.1	Das Zusammenwirken von Leib und Seele	309
10.1.2	Das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt	309
10.1.3	Wunder	310
10.1.4	Teufel und Besessenheitsphänomene	312
10.2	Erbsünde, Vergebung der Sünden und Erlösung	313
10.3	Sakramentenlehre	313
10.4	Taufe	314
10.4.1	Was ist und was wirkt die Taufe?	314
10.4.2	Die Notwendigkeit der Taufe zum Heil	316
10.4.3	Kindertaufe	317
10.4.4	Kinderglaube	318
10.4.5	Die äußere Taufhandlung	319
10.5	Ergebnisse	319

11	Taufe als Erlösung vom Bösen? Die Taufexorzismusdebatte (1780er Jahre)	321
11.1	Die Streitigkeiten um Besessenheitsphänomene in den 1760er und 1770er Jahren	322
11.2	Heinrich Mentzel: <i>Ob der sogenannte Exorcismus bey der Taufe eine gute Erklärung derselben sey</i>	327
11.3	Die Rezension des Textes in der <i>Allgemeinen Deutschen Bibliothek</i>	332
11.4	Der Taufexorzismus in den Zeitschriften	334
11.4.1	<i>Schlesische Provinzialblätter</i>	334
11.4.2	<i>Beyträge zur Verbesserung des öffentlichen Gottesdienstes der Christen</i>	337
11.4.3	<i>Journal von und für Deutschland</i>	339
11.4.4	<i>Allgemeines Magazin für Prediger nach den Bedürfnissen unserer Zeit</i>	342
11.5	Der Taufexorzismus wechselt seinen Platz – die Kurpfälzische Taufagende von 1783	344
11.6	Ergebnisse	346
12	Die Taufe als Initiation und historiographische Betrachtung der Taufe – Johann August von Starck (um 1789)	349
12.1	Biographie	349
12.2	Von Starck als Freimaurer	353
12.2.1	Die Freimaurerei	353
12.2.2	Von Starcks Klerikat	356
12.3	Die Suche nach höherem Wissen	358
12.4	Dogmenkritik	360
12.5	Der Kryptokatholizismusstreit	362
12.5.1	Der Jesuitenorden und »Jesuitenriecherei«	362
12.5.2	Der Kryptokatholizismusstreit um von Starck	364
12.6	Die Verschwörungstheorie gegen die Illuminaten	366
12.7	<i>Die Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten</i>	369
12.7.1	Vorrede: Das Werk als Selbstverteidigung und Parallelisierung der Täufer und der Berliner Aufklärer	370
12.7.2	Entstehung und Transformation der Taufe	371
12.7.3	Die Frage der Kindertaufe	375
12.7.4	Die Ursprünge der Täuferbewegung	376

12.7.5	Das Toleranzpostulat	378
12.7.6	Ethik als Maßstab	385
12.7.7	Die theologischen Positionen der Taufgesinnten	386
12.7.8	Zur Tauflehre der Taufgesinnten	387
12.7.9	Beurteilung der zeitgenössischen Taufgesinnten	389
12.8	Ergebnisse	390
13	Die feierliche Taufhandlung – Liturgiedebatten in den Zeitschriften (1780er/1790er Jahre)	393
13.1	<i>Beiträge zur Verbesserung des öffentlichen Gottesdienstes der Christen und Allgemeines Magazin für Prediger nach den Bedürfnissen unserer Zeit</i>	393
13.1.1	Was ist und was wirkt die Taufe?	394
13.1.2	Kindertaufe	400
13.1.3	Taufformulare und Taufansprachen	405
13.2	<i>Neues Magazin für Prediger</i>	412
13.2.1	Die Rolle der Liturgie	413
13.2.2	Abhandlungen zur Taufe	414
13.2.3	Taufansprachen	418
13.2.4	Taufansprache bei der Taufe eines Juden und dessen Glaubensbekenntnis	422
13.2.5	Taufformular	423
13.2.6	Nachrichten über Politisches	426
13.3	Ergebnisse	432
14	Die Taufe in Kants Religionsschrift (1793)	435
14.1	Religion, Moral und Vernunft	436
14.2	Die Wertung des Bösen	437
14.3	Von Gnade und gutem Lebenswandel	438
14.4	Religionsglaube und Kirchenglaube	440
14.5	Das Reich Gottes	443
14.6	Der »Afterdienst«	446
14.7	Die Wertung des Christentums	447
14.8	Die Wertung des Judentums	452
14.9	Die Wertung kirchlicher Gebräuche	456
14.10	Die Taufe	457
14.11	Ergebnisse	458

15	Macht die Taufe Christen? Die Debatte um Judenkonversion um die Jahrhundertwende	461
15.1	Die politische Situation von Juden um die Jahrhundertwende	461
15.1.1	Die Situation in Preußen	461
15.1.2	Der Zusammenhang der Debatte um die Judenemanzipation mit den Ereignissen in Frankreich	463
15.1.3	Antijudaismus, Antisemitismus, Nationalismus und das Entstehen von Rassetheorien	465
15.2	Bleibt ein getaufter Jude ein Jude? Ein Rechtsstreit 1786	469
15.3	Eine vernünftige Religion als gemeinsame Grundlage? Ein Sendschreiben 1794	473
15.4	Der Streit um die <i>Politisch-theologische Aufgabe</i> (1799)	477
15.4.1	Die <i>Politisch-theologische Aufgabe</i>	477
15.4.2	Die Debatte	479
15.5	Das Sendschreiben Friedländers und die Antwort Tellers (1799)	485
15.5.1	Das Schreiben Friedländers	485
15.5.2	Mendelssohn und seine ›Nachfolger‹ zur Beurteilung des Jüdischen Gesetzes	487
15.5.3	Die Antwort Tellers	495
15.5.4	Weitere Reaktionen auf das Sendschreiben	498
15.6	Der weitere Verlauf der Debatten und politische Entwicklungen	507
15.7	Ergebnisse	509
16	Ertrag	511
16.1	Zusammenfassung des Taufdiskurses der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in seinem Kontext	511
16.2	Fazit	518
16.2.1	Antimaterialistische Taufe	518
16.2.2	Kindertaufe?	518
16.2.3	Taufe ohne Teufel?	519
16.2.4	Erlöst die Taufe von der Sünde?	519
16.2.5	Ist die Taufe heilsnotwendig?	520
16.2.6	Taufe als Initiation	520
16.2.7	Taufe als Vertrag	521
16.2.8	Antikatholische Taufe	521

16.2.9 Macht Taufe Christen? Antijüdische Taufe 522
16.2.10 Umstrittene Taufe 523

Anhang

17 Abkürzungsverzeichnis 527

18 Quellen- und Literaturverzeichnis 529

18.1 Quellenverzeichnis 529

18.1.1 Gedruckte Quellen 529

18.1.2 Zeitschriften des 18. und frühen 19. Jahrhunderts 538

18.1.3 Lexika des 18. und frühen 19. Jahrhunderts 543

18.2 Literaturverzeichnis 545

19 Register 569

19.1 Personenregister 569

19.2 Ortsregister 574

Vorwort

Das Vorwort zu dieser Arbeit, die im Februar 2021 von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als Dissertation angenommen wurde, schreibe ich mitten in der vierten Welle einer Pandemie, die nun schon bald zwei Jahre das Leben auf vielfältige Weise bestimmt. Wünsche nach mehr ›Aufklärung‹ oder Klagen über ihr Fehlen sind dieser Tage, wieder einmal, häufiger zu hören. Man greift dabei zurück auf eine Epoche, über die – so mein Eindruck – viel gesprochen wird, deren Texte und Autorinnen und Autoren meist aber nur ganz ausschnittsweise bekannt sind. So ging es mir persönlich jedenfalls, bevor ich mich dem 18. Jahrhundert zuwandte oder vielmehr: darauf gestoßen wurde. In meinem Theologiestudium ist mir dieses kaum begegnet und bis ich im Herbst 2015 am kirchengeschichtlichen Hauptseminar bei Prof. Dr. Friedemann Stengel teilnahm, waren mir Namen wie Friedrich Christoph Oetinger und Johann Salomo Semler völlig unbekannt. Die Faszination für dieses Jahrhundert, das so fremd wie komplex ist, setzte aber sogleich ein und ist bis heute nicht erloschen. Die Verwobenheit von theologischen, philosophischen und politischen Debatten ist mir hier – im Grunde exemplarisch für alle Epochen der Kirchengeschichte – klargeworden. Im Seminar beschäftigten wir uns mit Debatten um Teufel und Besessenheit. Am Rande tauchte dabei auch die Frage nach dem Taufexorzismus auf, ein inzwischen aus den meisten lutherischen Agenden verschwundener, im 18. Jahrhundert aber noch völlig üblicher Ritus. Der Spur dieser Debatten um den Taufexorzismus wollte ich weiter nachgehen, woraus letztendlich eine Beschäftigung mit Taufdebatten in einer größeren Breite geworden ist. Das Interesse an der Taufe, an deren Deutung so viele theologische Entscheidungen fallen, ist auch auf der Karl Barth Tagung auf dem Leuenberg im Sommer 2015 durch Gespräche mit Prof. Dr. Dr. Günter Thomas sowie durch Beobachtungen in meinem Gemeindepraktikum im Herbst 2015 in Süsel (Nordkirche) geweckt worden.

Die Beschäftigung mit Quellen zu Judenkonversion und damit notwendigerweise auch mit dem Antijudaismus des 18. Jahrhunderts in der zweiten Hälfte meiner Dissertationsphase war im Aufriss der Arbeit ursprünglich nicht intendiert und kam für mich selbst überraschend. Mitten in der ausführlichen Auseinandersetzung mit dieser Thematik versuchte ein Attentäter im Herbst 2019, in die Synagoge in Halle einzudringen und jüdische Menschen zu ermorden, während ich wenige Kilometer entfernt über meine Quellen gebeugt saß. Die Nähe dieser leider nicht singulären Gewalttat hat mir die Relevanz der Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus eindrücklich vor Augen geführt und meinen Blick geschärft für die theologische Dimension antijüdischer Argumentationen.

Die Sensibilisierung für die Zusammenhänge von Theologie, Philosophie und Politik verdanke ich in besonderer Weise meinem Doktorvater Prof. Dr. Friede-

mann Stengel, der die Entstehung dieser Dissertation kontinuierlich begleitet hat und immer ein bisschen mehr an mich und meine Arbeit geglaubt hat, als ich es selbst konnte. Er hat mich inspiriert, ermutigt, herausgefordert und zuweilen auch gebremst, wenn ich wieder einmal dabei war, mich selbst zu überholen. Ihm gilt mein herzlichster Dank.

Prof. Dr. Jörg Ulrich danke ich für die Erstellung des zweiten Gutachtens sowie für Ermutigung zum Pragmatismus im rechten Moment und Prof. Dr. Wolfgang Breul für die Erstellung des Drittgutachtens in herausfordernden Zeiten. Dankbar bin ich auch Prof. Dr. Daniel Cyranka für die konstante Begleitung meiner Arbeit, für konstruktive Rückmeldungen und inspirierende und bestärkende Gesprächsrunden.

Dr. Eric Carlsson (University of Wisconsin-Madison), dem ich im Juli 2019 auf dem ISECS-Kongress in Edinburgh begegnet bin, danke ich für Ermutigung und Austausch sowie die Vermittlung des Kontakts zu Michael Lesley (University of Harvard). Dessen Forschungen zum Antijudaismus bei Semler und Kant waren für mich sehr inspirierend und ich bin ihm für seitdem konstanten freundschaftlichen wie kollegialen Austausch sehr dankbar.

Eine Doktorarbeit ist die oft einsame Arbeit einer einzelnen Person; ich hätte diese Arbeit aber nie zu Ende bringen können ohne die umfassende Unterstützung meines Umfelds. Mindestens ebenso wichtig wie Doktoreltern sind ›Doktorgeschwister‹ und ich hatte das große Glück, regelrecht in eine Doktor-Großfamilie hineinzuwachsen. All meinen ›Doktorgeschwistern‹, die inzwischen zumeist auch gute Freundinnen und Freunde geworden sind, gilt mein Dank für Ermutigungen, kritische Rückfragen, gute Gespräche bei Kaffee, Wein und Bier, Korrekturlesen sowie vielfache praktische und emotionale Unterstützung in unruhigen Zeiten. Dieser Dank gilt allen Teilnehmenden an den Forschungskolloquia von Prof. Dr. Friedemann Stengel und Prof. Dr. Daniel Cyranka, insbesondere Baptiste Baumann, Dr. des. Elisa Bellucci, Nora Blume, Doris Günther-Kriegel, Deborah Haferland, Dr. Hauke Heidenreich, Dr. Conrad Krannich, Philine Lewek, Hirohito Mita, Christiana Steiner und Dr. des. Giovanni Tortoriello.

Neben meinen ›Doktorgeschwistern‹ stand mir auch eine große Schar an Freundinnen und Freunden zur Seite, die diese Arbeit auf die eine oder andere Weise begleitet, mich und meine Wachstumsprozesse ausgehalten und mich, wenn nötig, aufgefangen hat. Insbesondere danke ich Dr. des. Eva Finkenstein, Dr. Clara Günzl, Friederike Hoffmann, Julius Hofmann, Johanna Liedke, Anja Marschall, Philipp Meinhardt, Florian Neitmann, Svenja Nordholt, Charlotte Reetz-von Kugelgen, Annemarie Priesemuth, Hannah Rößner, Dr. Christine Schoen, Helene Utpatel, Salome Vogt und Sonja Wiedemann, die alle ein Stück meiner Dissertation Korrektur gelesen haben.

Zudem danke ich meinen Eltern, ihren Partnern, meinen vier Geschwistern sowie meinen Großeltern für ihr Vertrauen in mich und für die Gewissheit, dass ihre Türen immer für mich offenstehen.

Die Arbeit an der Dissertation konnte mit Hilfe eines Stipendiums zunächst der Ev. Kirche in Norddeutschland, dann der Studienstiftung des Deutschen Volkes finanziert werden. Dies hat mir ein sehr freies Arbeiten ermöglicht, wofür ich

ausgesprochen dankbar bin. Daneben habe ich auch von den Lehrveranstaltungen, die ich während der Promotionszeit halten durfte, sehr profitiert und bin all meinen Studierenden für Austausch und Inspiration sehr dankbar. Meiner studentischen Mitarbeiterin Teresa Heyne danke ich für umfangreiche Unterstützung bei der Vorbereitung der Drucklegung.

Den Herausgeberinnen und Herausgebern der *Halleschen Forschungen* danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe und Metta Scholz vom Verlag der Franckeschen Stiftungen für Unterstützung und gute Zusammenarbeit bei allen Schritten auf dem Weg zur Publikation. Der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Evangelischen Landeskirche Anhalts und der Evangelischen Kirche in Norddeutschland danke ich für großzügige Druckkostenzuschüsse.

Gewidmet ist diese Arbeit drei meiner Gymnasiallehrerinnen, die mich in besonderer Weise geprägt und ermutigt haben, meinen Weg zu gehen: Inken Hose, Dr. Susanne Fromm und Christine von Müller.

Halle, Dezember 2021

1 Einleitung

1.1 Thematische Grundentscheidungen: Warum Taufe? Warum 18. Jahrhundert?

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Debatten um die Taufe in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Taufe als ein Grundritual im Christentum ist seit Beginn des Christentums Gegenstand umfassender Diskussionen gewesen. Von *der* christlichen Taufe kann im Grunde nicht gesprochen werden. Immer wieder wurde die Taufe mit neuer Bedeutung belegt; welche Funktion genau sie erfüllt, ist Aushandlungssache. Dabei steht bei einer Diskussion um die Taufe stets mehr und auch anderes auf dem Spiel als ihre Bedeutung selbst: Wie wird Zueignung von Gnade gedacht? In welchem Zusammenhang steht Gnadenzueignung zu menschlichen Bemühungen um Heil? Wie ist es um die Erbsünde bestellt und welches Menschenbild wird vertreten? Wer ist Christus, auf dessen Tod der Täufling laut dem Römerbrief getauft wird, und welche Bedeutung hat dessen Tod? Welche Rolle spielt der Heilige Geist? Welche der Teufel? Welche Funktion erfüllt die Institution Kirche, welche der Amtsträger? Inwiefern entscheidet sich der Mensch selbst für den Glauben? All diese und viele weitere Fragen stellen sich unweigerlich mit, wenn es um die Taufe geht. Das Zusammenlaufen so vieler Fäden macht den Reiz und das Konfliktpotenzial der Taufe aus. So werden einerseits an der Debatte um die Taufe häufig Kämpfe ausgefochten, die im Grunde ganz anderes zum Thema haben. Andererseits sagt das Reden einer Theologin oder eines Theologen, einer Christin oder eines Christen¹ über die Taufe sehr viel darüber aus, wie er oder sie sich in anderen theologischen Fragen positioniert.

Eine Arbeit, die sich mit der Taufe beschäftigt, hat folglich niemals ausschließlich mit der Taufe zu tun. Ein besonderes Anliegen ist es mir in der vorliegenden Untersuchung daher, die Verzahnung der verschiedenen Ebenen deutlich zu machen und so die Vieldimensionalität theologischer Debatten insgesamt exemplarisch an der Tauf-Thematik zu beleuchten. Daher soll eine umfassende historische

¹ Abgesehen von solchen allgemeinen oder sich auf heute beziehenden Aussagen wird in dieser Arbeit in der Regel meist nur die männliche Form auftauchen. Dies ist schlicht der historischen Präzision geschuldet, sind es doch im 18. Jahrhundert insbesondere in theologischen Debatten in den allermeisten Fällen Männer, die zu Wort kommen. Das weitgehende Fehlen weiblicher Stimmen in den Quellen ist ein Problem, das ich wahrnehmen, aber in dieser Arbeit nicht beheben kann. Zu gendern würde dieses Problem also überspielen, anstatt es – wenn auch oft schmerzlich – offen zu legen. Ob freilich das Schweigen der Frauen in den Quellen wiederum möglicherweise ein nachträgliches historisches Konstrukt ist und männliche Autorenschaft weit weniger exklusiv war, als gemeinhin angenommen, wird zukünftig weiterer Untersuchungen bedürfen.

Kontextualisierung der Quellen und Debatten vorgenommen werden. Dies geht über eine rein theologische Betrachtung hinaus: Es soll herausgearbeitet werden, inwieweit theologische Fragestellungen einerseits zeitgenössisch auch in nicht-theologische Bezüge und Diskussionen eingebunden sind und inwieweit diese theologischen Debatten andererseits auch auf nicht-theologische Diskussionen zurückgewirkt haben.

Die Taufe war immer ein umstrittenes Feld, so auch und im besonderen Maße im 18. Jahrhundert. Eine Monographie zu dieser Thematik fehlt bisher. Wichtig sind liturgiegeschichtliche Arbeiten, so die von Paul Graff² und Bruno Jordahn,³ die sich vor allem mit Agenden und Agendenentwürfen beschäftigen. Weder Graff noch Jordahn erörtern jedoch umfassend die Kontexte der Veränderungen oder die Begründungen, welche die Autoren selbst als argumentative Grundlage für ihre Änderungsvorschläge liefern.

Insbesondere Graffs Werk stellt zwar eine sehr gründliche Quellenstudie dar, zugleich ist sie aber auch sehr tendenziös, da sie von einem ›Verfall‹ oder, wie es im Titel heißt, von einer ›Auflösung‹ kirchlicher Rituale und Traditionen ausgeht.⁴ Häufig waren solche Verfallsthesen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert sehr langlebig. Thesen wie die, dass der Exorzismus in der Taufe im 18. Jahrhundert gänzlich verschwunden⁵ oder dass die Abschaffung der Taufe diskutiert worden sei,⁶ werden häufig in der Forschung weitergegeben, ohne dass eine differenzierte Betrachtung stattfindet.

Zunehmend wehren sich Kirchengeschichtlerinnen und Kirchengeschichtler heute gegen diese ›Verfalls-These‹. So stellt Angelika Dörfler in ihrem Beitrag *Abendmahl und Aufklärung* fest, dass es im 18. Jahrhundert zwar durchaus zu einem Wandel des Sakramentsverständnisses gekommen sei, diesem Wandel aber gerade kein abnehmendes Interesse an Sakramenten zu Grunde gelegen habe.⁷ Vielmehr lasse sich in jener Zeit ein ›Boom‹ an Erbauungsliteratur zum Thema Abendmahl beobachten. Hinzu kommt, dass beispielsweise bei Agendenentwürfen sehr wenig darüber bekannt ist, inwiefern diese tatsächlich Anwendung fanden.⁸

² Paul Graff: *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus*. Göttingen 1939.

³ Bruno Jordahn: *Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart*. In: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Hg. v. Karl Ferdinand Müller u. Walter Blankenburg. Bd. 5: *Der Taufgottesdienst*. Kassel 1970, 350–638.

⁴ Vgl. zu solchen Verfallsthesen hinsichtlich des 18. Jahrhunderts in der Kirchengeschichte auch Albrecht Beutel: *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*. Stuttgart 2009, 28.

⁵ Vgl. Reinhard Meßner: Art. »Taufe. IV. Liturgiegeschichtlich«. In: *RGG*⁴ 8, 2005, 80–85, hier 83.

⁶ So z. B. ohne direkten Nachweis Christoph Ernst Luthardt: *Kompendium der Dogmatik*. Leipzig² 1866, 352f. Das Kompendium wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein immer wieder aufgelegt.

⁷ Vgl. Angelika Dörfler: *Abendmahl und Aufklärung*. In: *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*. Hg. v. Albrecht Beutel [u. a.]. Leipzig 2006, 185–204, hier 185–187.

⁸ Dies gesteht auch Jordahn selbst zu, vgl. Jordahn, *Taufgottesdienst*, 535. Auch Albrecht Beutel verweist darauf, dass viele aufklärerische Theologen auf eine obrigkeitliche Unter-

Das, was gemeinhin als »Aufklärung« bezeichnet wird, war in weiten Teilen eine Gelehrtendebatte, so stellt Dörfler fest.⁹ Ob und inwieweit Laien an den Debatten beteiligt waren, ist unklar und wird an mehreren Stellen dieser Arbeit zur Sprache kommen.

Eine Abgrenzung von der »Verfallsthese« sollte nun aber nicht dazu führen, dass andererseits eine Apologie einzelner sich im 18. Jahrhundert entwickelnder theologischer Strömungen – etwa der sogenannten »Neologie« – erfolgt, so als habe man es hier mit einer Rettung des Christentums in die Moderne zu tun. Es geht mir in dieser Arbeit um eine Erforschung dieser Zeit, die sie weder als »Verfall« noch als »Fortschritt« bewertet. Dabei sollen unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen und Ambivalenzen aufgezeigt werden. Dies führt direkt in hochaktuelle Debatten darum, wie das 18. Jahrhundert zu bewerten und zu erforschen sei. Hierzu möchte ich einige in meinen Augen notwendige Vorüberlegungen anstellen, bevor ich Aufbau und Quellenauswahl dieser Arbeit erörtere.

1.2 Überlegungen zur Frage: Was ist »Aufklärung«?

Die Aufklärung, das ist für die einen die Voraussetzung für eine gelingende Weltgesellschaft, ohne die es keine Gleichheit der Menschen, kein selbstbestimmtes Leben und kein freies Selbstdenken des Einzelnen geben könne. Für die anderen dagegen ist die Aufklärung eine Eigenheit der westlichen Welt und ein Unglück, wenn sie als Voraussetzung für das Zusammenleben einer globalen Gesellschaft behauptet und durchgesetzt wird, weil sie die vertrauten Lebenswelten und Vorstellungen entwertet.¹⁰

So bringt es Gerhard Lauer auf den Punkt.¹¹ Es ist daher nicht möglich, von »Aufklärung« zu sprechen, ohne auf die eine oder andere Weise zu werten; der Begriff »Aufklärung« ist nicht von seinem polemischen Inhalt zu trennen.¹²

Die »Aufklärung« im Sinne einer geschlossenen Bewegung hat es nicht gegeben und auch von verschiedenen »Aufklärungen« (beispielsweise englischer, französischer und deutscher) zu sprechen ist nur eine Verschiebung des Problems. Der Selbstanspruch, »aufgeklärt« oder »aufklärerisch« zu sein, kann sich mit sehr unterschiedlichen Positionen verbinden – dies zu zeigen, ist ein Ziel dieser Arbeit. Damit sucht sich diese Arbeit von einem Aufklärungsverständnis abzugrenzen, das diese zwar differenziert, aber als in Grundzügen kongruent ansieht und versucht, Leitideen auszumachen. Diese werden zuweilen so bestimmt, dass alles

stützung und Durchsetzung ihrer Agenden bewusst verzichteten, da sie hofften, dass diese sich »von selbst«, durch inhaltliche Überzeugungskraft, durchsetzen würden, vgl. Beutel, Kirchengeschichte, 226.

⁹ Vgl. Dörfler, Abendmahl, 187.

¹⁰ Gerhard Lauer: Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung. Göttingen 2008, 7.

¹¹ Im Folgenden definiert er allerdings Aufklärung als Gegensatz zur Religion und somit Aufklärung als Säkularisierungsprozess – eine Definition, der entschieden zu widersprechen ist.

¹² Vgl. Andreas Pečar u. Damien Tricoire: Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne? Frankfurt/Main 2015, 28.

darunter gefasst wird, was aus heutiger Perspektive als modern¹³ und vernünftig erscheint. Mit diesem Ansatz geht dann oft ein essentialistisches und teleologisches Geschichtsverständnis einher,¹⁴ bei dem das 18. Jahrhundert als Initialzündung der Moderne gilt.¹⁵ Aufklärung wird damit zum »Gründungsmythos der westlichen Zivilisation«¹⁶ und gilt dann häufig als Inbegriff vermeintlicher Errungenschaften wie Autonomie und Wissenschaft. »Aufklärung« dient häufig »als affirmativer Bezugspunkt politisch-gesellschaftlicher Selbstvergewisserung und wird als unverzichtbare Grundlage einer modernen, laizistisch-demokratischen Zivilgesellschaft nach westlichem Vorbild – und damit als Grundlage einer ›Moderne‹ westlichen Zuschnitts beschworen.«¹⁷ Dies zeigt sich in der Historiographie ebenso wie in politischen und medialen Diskussionen. Es liegt also ein normatives Bild zugrunde, das ins 18. Jahrhundert rückprojiziert wird.¹⁸ »Aufklärung« erscheint hier häufig als positiv konnotierter Begriff, der an bestimmte Programmideen gebunden ist. Was oder wer als »aufklärerisch« zu gelten hat, entscheidet dann das Vorverständnis von Aufklärung des jeweiligen Forschers oder der Forscherin.¹⁹ Auch in der theologischen Forschung geht es dann oft um die Würdigung bestimmter »großer« Theologen als Aufklärer, wobei historische Kontexte häufig ausgeblendet werden. Ein solches »ahistorisches

¹³ Ähnlich wie der Begriff »Aufklärung« ist auch der Begriff »Moderne« stark aufgeladen und eignet sich nicht als Analysekatgorie. »Moderne« wird stattdessen in Anspruch genommen, um bestimmte Vorstellungen von Welt und Gesellschaft zu legitimieren. Dies impliziert auch eine Konstruktion der Vergangenheit als etwas zu Überwindendes, vgl. Jonathan M. Hess: *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven 2002, 18–22.

¹⁴ Vgl. Markus Meumann: *Die Geister, die ich rief. Oder wie aus »Geisterphilosophie« »Aufklärung« werden kann. Eine diskursgeschichtliche Rekontextualisierung von Christian Thomasius« De crimine magiae*. In: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk [u. a.], Berlin 2013, 647–680, hier 649f.

¹⁵ Vgl. Friedemann Stengel: *Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung*. In: *Kampf um die Aufklärung? Institutionelle Konkurrenzen und intellektuelle Vielfalt im Halle des 18. Jahrhunderts*. Hg. v. Renko D. Geffarth [u. a.], Halle/Saale 2018, 300–334, hier 301. Ein solches Verständnis findet sich beispielsweise bei Jonathan Israel, der von der Aufklärung als kohärenter europäischer Bewegung spricht, welche die »roots of European culture in the sacred, magic, kingship, and hierarchy« attackiert und alle Institutionen und Ideen säkularisiert habe. Damit werde dann »all legitimization of monarchy, aristocracy, woman's subordination to man, ecclesiastical authority, and slavery« zerstört, »replacing these with the principles of universality, equality, and democracy.« Der Aufklärung sei damit die Entstehung der modernen Welt zu verdanken, Jonathan I. Israel: *Radical enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650–1750*. Oxford 2001, vi. Die philosophischen Ideen der radikalen Aufklärung, die Israel vom »mainstream Enlightenment« unterscheidet, münden dann in die Französische Revolution, vgl. Israel, *Radical Enlightenment*, 714f. Vgl. zur Kritik an dieser Art von Geschichtsschreibung auch Pečar u. Tricoire, *Freunde*, 12–35.

¹⁶ Stengel, *Semler*, 301.

¹⁷ Monika Neugebauer-Wölk: *Aufklärung – Esoterik – Moderne. Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung*. In: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Hg. v. M. Neugebauer-Wölk [u. a.], Berlin 2013, 1–33, hier 3.

¹⁸ Vgl. Stengel, *Semler*, 300f.

¹⁹ Vgl. Pečar u. Tricoire, *Freunde*, 17f.

Interesse« an der Bezeichnung bestimmter Personen als »Aufklärer« führt dann auch »zu ahistorischen Ergebnissen«²⁰.

Es wird sich in dieser Arbeit immer wieder zeigen, dass die Quelltexte und Debatten diesen Aufklärungsbegriff sprengen. »Betrachten wir Aufklärung vor allem unter dem Aspekt der kritischen Reflexion von Vorurteilen«, so Ursula Paintner bezüglich antijesuitischer Argumentationen im 18. Jahrhundert, »dann kann die pauschale Verurteilung einer ganzen Gruppe von Menschen nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem religiösen Orden kaum als aufgeklärt gelten.«²¹ Ähnliches gilt für im 18. Jahrhundert sehr präzente Antijudaismen.²² Dies sind nur Beispiele für Orte, an denen ein Aufklärungsbegriff, der all jenes umfasst, was heute als modern und vernünftig erscheint, durch Texte und Phänomene selbst gestört wird. Mein Anliegen ist eine konsequente Historisierung, die auch das zu entdecken hilft, was als überwunden gilt. Ziel ist das Aufzeigen »historischer Ambivalenzen«, nicht das von »eindeutigen Repräsentationen von Aufgeklärtsein«²³. Die Positionen, die heute als modern erscheinen, und solche, welche befremden, tauchen dabei zuweilen durchaus in einer Person auf, wie im Falle des Theologen Johann Salomo Semler (1725–1791), der historisch-kritischer Exeget und Alchemist zugleich war. Diese Ambivalenz zu berücksichtigen, ohne einen Teil des Wirkens als uneigentlich, irrelevant oder als aus Altersdemenz²⁴ entstanden auszuschließen, kann »the complexity of Enlightenment thought and also its otherness«²⁵ sichtbar machen.

²⁰ Veronika Albrecht-Birkner: Hallesche Theologen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Halle/Saale 2019, 7.

²¹ Ursula Paintner: Aufgeklärter Antijesuitismus? Zur antijesuitischen Argumentation bei Friedrich Nicolai. In: Friedrich Nicolai im Kontext der kritischen Kultur der Aufklärung. Hg. v. Stefanie Stockhorst. Göttingen 2014, 315–336, hier 315.

²² Vgl. zu dieser Thematik beispielsweise: Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens »Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung«. Hg. v. Horst Gronke [u. a.]. Würzburg 2001.

²³ Stengel, Semler, 301. Hier kann ich insgesamt an die Arbeiten Stengels anknüpfen, der dies an verschiedenen Stellen, so wie hier in Bezug auf Johann Salomo Semler, bereits deutlich gemacht hat. Auch die Hallenser Esoterikforschung um Monika Neugebauer-Wölk bietet viele wichtige Impulse in diese Richtung.

²⁴ Auf diese in der Forschung auftauchenden Thesen verweist Peter Hanns Reill: Religion, Theology, and the Hermetic Imagination in Late German Enlightenment. The Case of Johann Salomo Semler. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Anne-Charlott Trepp [u. a.]. Göttingen 2001, 219–234, hier 222. Es handelt sich dabei auch um Übernahmen von bereits zeitgenössischen Unterstellungen; zum Vorwurf fortschreitender Demenz gegenüber Semler vgl. Valentin Wendebourg: Debatten um die Bibel. Analysen zu gelehrten Zeitschriften der Aufklärungszeit. Tübingen 2020, 221.

²⁵ Vgl. Reill, Religion, 232. Ähnlich plädieren auch Andreas Pečar und Damien Tricoire dafür, die »Fremdheit der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts« in den Blick zu nehmen und dabei aufzuzeigen, dass die Gemeinsamkeiten mit den Idealen dieser Epoche kleiner sind als häufig angenommen, vgl. Pečar u. Tricoire, Freunde, 12. Sie verweisen auch darauf, dass »Aufklärern« dieser »Ehrentitel« wieder aberkannt wird, sobald sie dem von Forscherinnen und Forschern zugrunde gelegten normativen Bild von »Aufklärung« nicht entsprechen, vgl. Pečar u. Tricoire, Freunde, 17. Andersherum werden die Geltungsansprüche und Selbstbilder von »Aufklärern« häufig kritiklos übernommen, vgl. Pečar u. Tricoire, Freunde, 33.

Positionen entstehen immer kontextuell, in Abgrenzung zu anderen Positionen. Sie sind nicht Teil eines fertigen Programms, das dann durchgesetzt wird.²⁶ ›Aufklärung‹ ist daher eher eine Begleiterscheinung diskursiver Positionalität statt ein geschlossenes Ideenkonzept.²⁷ Was als ›aufgeklärt‹ zu gelten hat, ist »Gegenstand, nicht Ergebnis der Debatten«²⁸. So steht sehr häufig ›Aufklärung‹ gegen ›Aufklärung‹. Der Begriff ›aufgeklärt‹ oder ›aufklärerisch‹ wird daher in dieser Arbeit vermieden – taucht er auf, wird er nicht normativ, sondern deskriptiv in dem Sinne gebraucht, dass es um die Beschreibung des Selbstverständnisses des jeweiligen Autors geht.²⁹

Ein weiteres Ziel der Arbeit ist es, deutlich zu machen, dass das 18. Jahrhundert nicht ohne Religion zu denken ist. Einem Aufklärungsbegriff, der Kern und Telos der ›Aufklärung‹ im Atheismus oder im Pantheismus sieht, ist vehement zu widersprechen.³⁰ Religion gehört untrennbar zu den aufklärerischen Debatten.³¹ Dies ist nicht selbstverständlich, da in heutigen Diskussionen bestimmte Aspekte religiöser Provenienz der Debatten des 18. Jahrhunderts marginalisiert werden. Als fortschrittlich empfundene Errungenschaften werden unabhängig von ihrem historischen Kontext betrachtet.³² Eine Identifizierung von ›Aufklärung‹ mit ›Säkularisierung‹ oder Abschaffung des Religiösen ist somit anachronistisch.³³ Allerdings sind Verschiebungen in der Theologie natürlich Gegenstand dieser Arbeit. Es ist zu beobachten, dass theologische Vorentscheidungen die Debatte (nicht nur) um die Taufe beherrschen, die als rational verstanden und präsentiert werden.³⁴

Das landläufige Bild von ›Aufklärung‹ als Epoche entsteht maßgeblich in der Retrospektive des 19. Jahrhunderts.³⁵ Aber auch bereits während des 18. Jahrhunderts selbst ist eine »Selbstkanonisierung und Diskursmonopolisierung«³⁶

²⁶ Vgl. Meumann, Geister, 651.

²⁷ Vgl. Meumann, Geister, 660f, 680. Vgl. auch Neugebauer-Wölk, Aufklärung, 22f.

²⁸ Vgl. Friedemann Stengel: Aufgeklärte Dämonologie. Geister, Seelen und Fluida bei Swedenborg und seinen Rezipienten. In: Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800. Hg. v. Maren Sziede u. Helmut Zander. Berlin [u. a.] 2015, 21–46, hier 31.

²⁹ Vgl. Stengel, Dämonologie, 30.

³⁰ Vgl. Stengel, Dämonologie, 31.

³¹ Häufig gilt ›Aufklärung‹ in der Forschung wie in nichtwissenschaftlichen Texten als säkulares Phänomen oder gar als Ursprung säkularer Kultur, vgl. David Sorkin: The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna. Princeton 2008, 1. Doch ist darauf hinzuweisen, dass Religion ihre Autorität in den europäischen Gesellschaften im 18. Jahrhundert nicht verlor, vgl. Sorkin, Enlightenment, 3.

³² Vgl. Friedemann Stengel: Leibniz und der Teufel. Zur Leibniz-Rezeption in den Besessenheitsdebatten des 18. Jahrhunderts. In: Theatrum naturae et artium. Leibniz und die Schauplätze der Aufklärung. Hg. v. Daniel Fulda u. Pirmin Stekeler-Weithofer. Stuttgart, Leipzig 2019, 137–165, hier 137.

³³ Vgl. Stengel, Dämonologie, 30. Zu religionssoziologischen und -wissenschaftlichen Debatten um den Säkularisierungsbegriff vgl. Michael Bergunder: Soziologische Religionstheorie nach dem cultural turn. In: Handbuch Religionssoziologie. Hg. v. Detlef Pollack [u. a.]. Berlin 2018, 203–230, hier 221–224.

³⁴ Vgl. Stengel, Leibniz, 165.

³⁵ Vgl. zur Entstehung von ›Aufklärung‹ als Epochenbegriff auch Beutel, Kirchengeschichte, 17.

³⁶ Klaus H. Kiefer: »Die famose Hexen-Epoche«. Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung. Kant – Schiller – Goethe – Swedenborg – Mesmer – Cagliostro. München 2004, 11.

zu beobachten. Der aufklärerische Diskurs ist »durch und durch *normativ*«³⁷. »Aufklärerisch« zu sein ist mit einem bestimmten Selbstanspruch verbunden, mit dem »Reklamieren einer privilegierten Sprecherrolle und eines herausgehobenen Wahrheitsanspruchs«³⁸, und ist daher keine »wertneutrale Tätigkeitsbeschreibung, sondern eine höchst polemische Selbstverortung«³⁹. Dieser Selbstanspruch arbeitet entsprechend mit Tabuisierung und Verdrängung anderer Positionen. Die Verdrängung setzt sich in der Forschung zum 18. Jahrhundert fort, indem das, was nicht ins Aufklärungsverständnis passt, verdrängt und stattdessen nur das beleuchtet wird, was sich angeblich durchgesetzt hat.⁴⁰ Gerade in der Beleuchtung solcher an den Rand gedrängter Figuren und Positionen kann deutlich gemacht werden, dass die sogenannte Aufklärung »den mythischen Diskurs nie ganz verlassen«⁴¹ hat: »Mythischer Glaube und rationales Wissen griffen im 18. Jahrhundert ineinander«⁴². Es zeigt sich beispielsweise, dass die Debatten um »Mystik« und »Okkultismus« nicht nur virulent bleiben, sondern Teil des aufklärerischen Diskurses sind. Denn »gerade bürgerliche Emanzipationsbewegungen bedienten sich ja des Geheimen.«⁴³ Die Esoterikforschung hat deutlich gemacht, dass Geheimlehre und als aufklärerisch geltende Elemente beispielsweise in der Freimaurerei einander nicht gegenüberstehen, sondern aufs Engste miteinander zusammenhängen.⁴⁴

Ähnlich wie mit dem Aufklärungsbegriff sind auch mit dem in der Theologiegeschichte immer noch häufig verwendeten Begriff »Neologie« historiographische Probleme verbunden. Er taucht in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst in der Literaturkritik auf und wird dann im letzten Drittel des Jahrhunderts auch in der Theologie verwendet. In beiden Fällen ist er zunächst Fremdbezeichnung und hat eine abwertende Konnotation: Eine Erneuerung in Sprache oder Theologie wird damit als gefährlich oder überflüssig dargestellt.⁴⁵ Es handelt sich also um eine bereits historisch stark umstrittene Bezeichnung. Insbesondere seit Karl

Vgl. dazu auch Neugebauer-Wölk, *Aufklärung*, 6. Zur Wahrnehmung des 18. Jahrhunderts am Übergang zum 19. vgl. zudem den Sammelband »Aufklärung« um 1900. Die klassische Moderne streitet um ihre Herkunftsgeschichte. Hg. v. Georg Neugebauer [u. a.]. Paderborn 2014.

³⁷ Klaus H. Kiefer: Nachwort. In: Cagliostro. Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus. Hg. v. K. H. Kiefer. Frankfurt/Main 1991, 609–635, hier 613 [Kursiv im Original].

³⁸ Pečar u. Tricoire, *Freunde*, 28.

³⁹ Pečar u. Tricoire, *Freunde*, 29.

⁴⁰ Vgl. Stengel, *Semler*, 302f. Stengel zeigt dies am Beispiel Johann Salomo Semlers. Es ließen sich zahlreiche weitere Beispiele finden, wo dasselbe geschieht.

⁴¹ Kiefer, *Hexen-Epoche*, 9.

⁴² Kiefer, *Hexen-Epoche*, 56.

⁴³ Kiefer, *Hexen-Epoche*, 55.

⁴⁴ Vgl. Monika Neugebauer-Wölk: *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 1995, 17.

⁴⁵ In diesem abwertenden Sinne versteht auch Johann Salomo Semler den Begriff und lehnt ihn daher ab: »Das ganze Geräusche von Neologen, schickt sich gar nicht für gewissenhafte Protestanten; es beruht auf alten aber wirklich moralisch unreinen Grundsätzen, welche zur Unterdrückung der freien geistlichen Religion [...] angewendet wurden«, Johann Salomo Semler: *Vorbereitung auf die Königlich Grossbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi*. Halle/Saale: Gebauer, 1787, 146.

Aner wird der Begriff dann auch als historiographische Kategorie verwendet, um eine bestimmte Epoche in der Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts zu beschreiben und häufig mit einer positiven Wertung verknüpft.⁴⁶ Die Strömung wird meist so umrissen, dass sie von der Aufklärung beeinflusst das kirchliche Dogma bekämpfte,⁴⁷ sich der historisch-kritischen Methode zuwandte und sich so dem modernen Denken öffnete.⁴⁸ Dabei bleibt allerdings häufig vage, was darunter konkret zu verstehen ist, sodass die Bezeichnung sehr unterschiedlich gebraucht werden kann.⁴⁹ Ich werde in dieser Arbeit auf den Begriff als historiographische Kategorie verzichten und stattdessen konkrete Positionen und Debatten beleuchten.

Gleiches gilt auch für den Pietismusbegriff, der als historiographische Kategorie ebenfalls ein Konstrukt des 19. Jahrhunderts ist.⁵⁰ Da die Bezeichnung im 17. und 18. Jahrhundert eine polemisch-pejorative und mit dem Sektenvorwurf verbunden war, von der sich die so Benannten vehement abgrenzten,⁵¹ handelt es sich, wie Veronika Albrecht-Birkner formuliert, um eine »hegemoniale Entwicklung des Pietismusbegriffs«⁵². Die Bezeichnung ist zudem essentialistisch, indem nach dem ›Wesen‹ des Pietismus und der gesamten Epoche gefragt wird. Statt in dieser Arbeit zwischen ›Pietisten‹ und ›Aufklärern‹ zu unterscheiden, geht es mir anschließend an Veronika Albrecht-Birkner darum, »Kontinuitäten, Transformationen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede einzelner Positionen und Entwicklungen«⁵³ herauszuarbeiten und damit auch nach Schnittmengen zu fragen zwischen dem, was üblicherweise als ›Pietismus‹, und dem, was als ›Aufklärung‹ gilt.⁵⁴

⁴⁶ Vgl. Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle/Saale 1929. Aner spricht vom »neologischen Zeitalter« als »mittlere[r] Phase der deutschen Aufklärung zwischen dem wolffianischen Stadium und dem Rationalismus.« (Aner, Theologie, 1). Die Neologie sei das »zweite Stadium der Aufklärung« (Aner, Theologie, 3) gewesen. Die positive Wertung dieser Zeit ist unverkennbar. Die Neologie sei Teil des »großen Befreiungsprozesses, der sich auf westeuropäischem Boden in der zweiten Hälfte des 17. und 18. Jahrhunderts vollzogen hat.« (Aner, Theologie, 3). Vgl. zur Kritik an Aners Neologiebegriff auch Reill, Religion, 221.

⁴⁷ Auch hier ist es Aner, der diese Bestimmung der Neologie prägt und sie so eindeutig positiv als Befreiung wertet: »Das Joch, das es auf protestantisch-religiösem Gebiet abzuschütteln galt, war das kirchliche Dogma.«, Aner, Theologie, 3.

⁴⁸ Vgl. Gottfried Hornig: Art. »Neologie«. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, 1984, 718–720.

⁴⁹ Auf dieses Problem verweist auch Albrecht Beutel, vgl. z. B. Beutel, Kirchengeschichte, 112f. sowie Ders.: Christian Gotthilf Salzmanns Platz in der Aufklärungstheologie. Aufgesucht anhand seines »Unterricht[s] in der christlichen Religion« (1808). In: A. Beutel: Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus. Tübingen 2013, 188–200, hier 188–190. Beutel plädiert allerdings dafür, den Begriff aus pragmatischen Gründen dennoch beizubehalten.

⁵⁰ Vgl. Veronika Albrecht-Birkner: »Reformatoren des Lebens« und »Pietismus«. Ein historiographischer Problemaufriss. In: Pietismus in Thüringen – Pietismus aus Thüringen. Religiöse Reform im Mitteldeutschland des 17. und 18. Jahrhunderts. Hg. v. V. Albrecht-Birkner u. Alexander Schunka. Stuttgart 2019, 21–47, hier 24. Vgl. diesen Aufsatz auch insgesamt für eine wegweisende Historisierung des und Kritik am Pietismusbegriff.

⁵¹ Vgl. Albrecht-Birkner, Reformatoren, 22–24.

⁵² Albrecht-Birkner, Reformatoren, 25.

⁵³ Albrecht-Birkner, Hallesche Theologen, 10.

⁵⁴ Vgl. Albrecht-Birkner, Hallesche Theologen, 9.

Auf den problematischen Orthodoxiebegriff, der zuweilen verwendet wird, um vermeintlich aufklärerische, neologische oder pietistische Positionen davon abzugrenzen, kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden, doch sei betont, dass der Begriff im 17. und 18. Jahrhundert sehr umkämpft zu sein scheint. Er fungiert als Selbstanspruch und Zuschreibung. Was als ›orthodox‹ gilt und wer ›Orthodoxie‹ für sich beansprucht, ist dabei ein Feld ständiger Aushandlungskämpfe und Abgrenzungsprozesse. Wer sich selbst oder andere als ›orthodox‹ bezeichnet, beansprucht damit Legalität, Biblizität und Bekenntniskonformität. Daher waren es zum Beispiel gerade als Pietisten Bezeichnete, die sich als die eigentlichen Orthodoxen verstanden und ihre Position als ›orthodox‹ zu legitimieren versuchten.⁵⁵ Als historiographische Kategorie ist die ›tote Orthodoxie‹ als Gegenstück zu Pietismus und Aufklärung ebenso wie diese Produkt des 19. Jahrhunderts, wie Veronika Albrecht-Birkner formuliert.⁵⁶ Christian Witt spricht sich bezugnehmend unter anderem auf Thomas Kaufmann gegen die Verwendung des Begriffs ›Orthodoxie‹ als Epochenbegriff aus⁵⁷ und stellt auch in Frage, ob damit eine einheitliche theologische Richtung bezeichnet werden könne.⁵⁸ Wie die Termini ›Aufklärung‹, ›Neologie‹ und ›Pietismus‹ wird auch ›Orthodoxie‹ als historiographische Kategorie in dieser Arbeit vermieden. Es geht also darum »historische Konstellationen jenseits einer begriffssessentialistischen Vorabebetkierung«⁵⁹ zu beleuchten.

1.3 Zu Aufbau und Quellenauswahl der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, da sich in diesem Zeitraum mehrere Debatten abspielten, die sich explizit mit der Taufe auseinandersetzen. Es handelt sich entsprechend um eine Arbeit zu Gelehrtendebatten – die tatsächliche Taufpraxis des 18. Jahrhunderts kommt dabei nur dort in den Blick, wo sie in den von mir untersuchten Quellen diskutiert wird, und steht nicht im Fokus.

Als eine Art Bestandsaufnahme beginnt diese Arbeit mit dem *Zedler*, dem größten deutschsprachigen Lexikon des 18. Jahrhunderts. Hier zeichnet sich bereits ab, welche Themen besonders im Fokus stehen und mit welchen philosophischen Diskussionen der Taufdiskurs verbunden ist. Anschließend nimmt die Untersuchung in chronologischer Reihenfolge Debatten in den Blick, die sich entweder explizit mit der Taufe befassen oder diese Thematik mitbehandeln. Dabei soll es nie nur darum gehen, die einzelnen Tauftheologien darzustellen, sondern diese immer mit Positionen der jeweiligen Autoren zu anderen Themen sowie mit den Kontexten der Debatte zu verzahnen. Die Verschränkung der Diskussionen

⁵⁵ Vgl. Albrecht-Birkner, *Reformatoren*, 35.

⁵⁶ Vgl. Albrecht-Birkner, *Reformatoren*, 28.

⁵⁷ Vgl. Christian Volkmar Witt: *Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne ›Orthodoxie‹*. In: Kerygma und Dogma 65, 2019, 47–67, hier 50–56.

⁵⁸ Vgl. Witt, *Kirchengeschichte*, 62f.

⁵⁹ Albrecht-Birkner, *Reformatoren*, 35.

miteinander sowie die Rezeption von Debatten und einzelnen Schriften werden da deutlich gemacht, wo sie nachvollziehbar sind. Hintergründe werden meist in gesonderten Abschnitten dort erläutert, wo dies für das Verständnis der Quellen notwendig und hilfreich ist. Natürlich handelt es sich um eine exemplarische Auswahl von Quellen. Dabei wird eine gewisse geographische Bandbreite des deutschsprachigen Raums sichtbar. Ein klarer Fokus liegt allerdings auf Preußen, da sich hier viele Debatten abspielten. Zudem führt die Schwerpunktlegung auf Auseinandersetzungen dazu, dass sehr unterschiedliche Positionen betrachtet werden. So wird deutlich, dass es keine unbestrittenen ›Mainstream-Positionen‹ gibt und dass Zuschreibungen wie ›Aufklärer‹ und ›Orthodoxer‹ in den allermeisten Fällen Frontstellungen markieren und somit Ansprüche auf Zugehörigkeit zu bestimmten Lagern sowie auf Vernünftigkeit, Wahrheit oder ähnlichem erheben. Verschiedene Perspektiven zum Thema Taufe stehen schließlich nebeneinander.

Ich beende meine Darstellung mit dem Ende des 18. Jahrhunderts, wohl wissend, dass das Ende des Jahrhunderts keine Epochengrenze markiert, vielleicht nicht einmal eine Zäsur darstellt. Debatten und Ereignisse des 19. Jahrhunderts stehen selbstverständlich in enger Verbindung zum 18. Jahrhundert. Gerade die am Ende dieser Arbeit dargestellte Debatte um den Zusammenhang von Taufe, Konversion und Staatsbürgerschaft, insbesondere von Juden, setzt sich im 19. Jahrhundert intensiv fort, sodass der Abschluss dieser Arbeit weniger als Ende denn als Ausblick zu verstehen ist.

2 Die Taufe in Zedlers *Universal-Lexicon* (1740er Jahre)

Bevor konkrete Taufdebatten in den Blick genommen werden, soll das Thema der Taufe zunächst aus der Perspektive des größten deutschsprachigen und sehr breit rezipierten Lexikons des 18. Jahrhunderts beleuchtet werden, um eine erste Bestandsaufnahme der Mitte des 18. Jahrhunderts zu bieten: Wie wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts in gelehrten Kreisen über die Taufe gesprochen, welche Themen stehen im Fokus und mit welchen anderen Debatten steht dies im Zusammenhang? Dieses Kapitel zeigt damit zugleich auch die Kontexte, in denen über die Taufe diskutiert wird.

2.1 Einleitung: Lexika des 18. Jahrhunderts und der *Zedler*

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden im deutschsprachigen Raum so viele Lexika wie nie zuvor herausgegeben; Leipzig bildete dabei einen Schwerpunkt als Druckort.¹ Die meisten der Lexika waren fachlich spezialisiert, bei diesen ging es darum, neues Wissen aus einzelnen Disziplinen zu sichern.² Das Projekt des 1706 geborenen Buchhändlers und Verlegers Johann Heinrich Zedler (1706–1751) war weitreichender: Er wollte ein »Universal-Lexicon« herausgeben, das alle Wissensbereiche umfasste. Es wurde zwischen 1732 und 1754 herausgegeben und umfasste schließlich 64 Bände. Damit ist es das größte Lexikon des 18. Jahrhunderts.³ Das Großprojekt war allerdings auch von Anfang an mit großen Schwierigkeiten belastet: Zedler sah sich mit Plagiatsvorwürfen anderer Leipziger Verleger konfrontiert und zeitweilig gezwungen, das Lexikon mit preußischem Privileg in Halle zu drucken; erst 1738 erhielt er das sächsische Privileg. Nur kurze Zeit später zwangen allerdings finanzielle Schwierigkeiten Zedler, seinen Verlag an den Leipziger Geschäftsmann Johann Heinrich Wolff zu verkaufen. Dieser führte

¹ Vgl. Nico Dorn: Zedlers Universal-Lexicon und das Problem seiner inhaltlichen Erschließung. In: Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert. Hg. v. Ulrich Johannes Schneider. Berlin, New York 2008, 183–190, hier 183.

² Vgl. Bernhard Kossmann: Deutsche Universallexika des 18. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Werke von Jablonski und Zedler. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 9, 1969, 1553–1596, hier 1555.

³ Vgl. Ulrich Johannes Schneider: Die Konstruktion des allgemeinen Wissens in Zedlers »Universal-Lexicon«. In: Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien. Hg. v. Theo Stammen u. Wolfgang E. J. Weber. Berlin 2004, 81–101, hier 81.

das Projekt unter Zedlers Namen und – seit dem 19. Band – der Herausgeberschaft des Leipziger Philosophieprofessors Carl Günther Ludovici (1707–1778) fort.⁴

Wer die Autoren beziehungsweise Redakteure des Lexikons waren, ist bis auf wenige Ausnahmen unbekannt.⁵ Klar ist jedoch, dass der *Zedler* zahlreiche Artikel aus anderen Quellen, vor allem Lexika, übernahm oder zusammenstellte. Die modifizierte Übernahme von Artikeln zusammen mit bibliographischen Ergänzungen sind generelles Muster im *Zedler*,⁶ der von Anfang an darauf angelegt war, Informationen aus verschiedenen Quellen zu kombinieren.⁷ Die Redakteure des Lexikons sind dabei allerdings häufig bemüht, Artikelanfänge zu variieren und im Vokabular Synonyme zu verwenden.⁸ Die etwa 30 Lexika, die zwischen 1700 und 1730 entstanden, stellten dabei das primäre Material,⁹ aber auch Zeitschriftenartikel oder Monographien wurden herangezogen.¹⁰ Dass der *Zedler* verschiedene Quellen zur Grundlage nahm, hatte unterschiedliche Konsequenzen: Zum einen variierten die Artikel in Inhalt und Stil stark.¹¹ Sie überschritten zudem Fachgrenzen, da sie meist nicht nur aus einem Fachlexikon stammten, sondern durch andere Texte ergänzt wurden. Schließlich fehlte dem *Zedler* ein übergeordnetes Programm, die Artikel sind entsprechend sehr heterogen. Darüber hinaus lässt sich eine starke Veränderung über den Zeitraum der Veröffentlichung beobachten: Während das Lexikon zu Beginn in der Tradition des Konversationslexikons stand, das vor allem eine kurze Erklärung zu einzelnen Begriffen liefern wollte, erhielt es mehr und mehr den Charakter einer Enzyklopädie, die den Anspruch hatte, eine ausführliche Darstellung zu liefern. Daher und wohl auch aus ökonomischen Gründen wurden die Artikel im Verlauf der Zeit immer länger, die längsten Artikel finden sich in den letzten Bänden des Lexikons.¹² Urteile über den *Zedler*, die

⁴ Vgl. Ulrich Johannes Schneider: *Zedlers Universal-Lexicon und die Gelehrtenkultur des 18. Jahrhunderts*. In: *Die Universität Leipzig und ihr gelehrtes Umfeld. 1680–1780*. Hg. v. Hanspeter Marti u. Detlef Döring. Basel 2004, 195–213, hier 197.

⁵ Zur Diskussion der Autorenschaft vgl. Katrin Löffler: *Wer schrieb den Zedler? Eine Spurensuche*. In: *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte* 16, 2017, 265–284 sowie Ines Prodöhl: »Aus den besten Scribenten«. *Zedlers »Universal Lexicon« im Spannungsfeld zeitgenössischer Lexikonproduktion*. In: *Das achzehnte Jahrhundert* 29, 2005, 82–94.

⁶ Vgl. Schneider, *Konstruktion*, 88f.

⁷ Vgl. Schneider, *Konstruktion*, 94.

⁸ Vgl. Dorn, *Zedler*, 190.

⁹ Vgl. Schneider, *Konstruktion*, 98.

¹⁰ Vgl. Dorn, *Zedler*, 190.

¹¹ Vgl. Dorn, *Zedler*, 184.

¹² Vgl. Andreas Müller: *Das Zedlersche Universal-Lexicon im Wandel seiner Druckgeschichte*. In: *Das achtzehnte Jahrhundert: Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts* 43, 2019, 73–89, hier 83f. Es ist daher Vorsicht geboten, inhaltliche Entscheidungen dort zu vermuten, wo es eigentlich um Druckgeschichte geht, Müller, *Universal-Lexicon*, 88. Dass beispielsweise die Artikel zu Christian Wolff und seiner Philosophie zu den längsten gehören, wie Schäufele anmerkt (vgl. Wolf-Friedrich Schäufele: *Von »Aberglaube« bis »Zweifel«*. Grundsätze theologischer Frühaufklärung im Spiegel von Zedlers »Universal-Lexicon« (1732–1754). In: *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*. Hg. v. Albrecht Beutel [u. a.]. Leipzig 2010, 11–22, hier 13) ist wohl weniger der inhaltlichen Ausrichtung des Lexikons als der Position Wolffs im Alphabet geschuldet.

artikelübergreifende Charakterzüge auszumachen suchen, erweisen sich meistens als voreilig. So versucht Horst Dreitzel im *Zedler* – zumindest seit der Übernahme der Herausgeberschaft durch Ludovici – eine Prägung durch die Wolffsche Philosophie, ein reichspatriotisches Nationalbewusstsein, das sich vor allem im Lob der deutschen Sprache ausdrückt, und eine starke Bindung an Kursachsen und die Mitteldeutschen Fürstentümer festzustellen.¹³ Solche Pauschalurteile sind aber relativ undifferenziert und basieren auf stichprobenartiger Untersuchung.¹⁴ Die behauptete Neigung zur Wolffschen Philosophie seit der Übernahme der Herausgeberschaft durch Ludovici kann ich für die hier untersuchten Bereiche, die freilich nur winzige Stichproben darstellen, nicht bestätigen. Im Gegenteil: Immer wieder grenzt sich der *Zedler* in wichtigen Fragen, wie beispielsweise dem Zusammenwirken von Leib und Seele, von Wolff ab. Dies rührt auch daher, dass in vielen philosophischen Artikeln ganze Passagen aus Johann Georg Walchs (1693–1775)¹⁵ *Philosophischem Lexicon* übernommen sind und Walch sich ebenfalls deutlich von Wolff abgrenzt.

Dem Lexikon wurde in älterer Forschungsliteratur häufig Rückständigkeit vorgeworfen;¹⁶ eine solche Wertung berücksichtigt aber erstens nicht, dass die Quellen des *Zedlers* häufig noch älter sind als das Lexikon selbst¹⁷ und resultiert zweitens aus einer bestimmten Erwartungshaltung. Diese ergibt sich beispielsweise aus dem Vergleich mit der französischen *Encyclopédie*. Die *Encyclopédie* verfolgte aber viel stärker als der *Zedler* ein politisches Programm, wollte gezielt neue Ideen verbreiten, während es dem *Zedler* vor allem um die Sammlung bisherigen Wissens ging.¹⁸ Artikel wie »Intoleranz« oder »Denkfreiheit«, mit denen in der *Encyclopédie* ganz bewusst Politik gemacht wurde, fehlen im *Zedler*.¹⁹ Dennoch ist der These Schneiders, der *Zedler* verfolge nicht das Ziel, Wissen zu verändern,²⁰ nicht zuzustimmen: Auch durch eine Zusammenstellung von Wissen wird dieses verändert und produziert,²¹

¹³ Vgl. Horst Dreitzel: Zedlers »Großes vollständiges Universallexikon«. In: Das achtzehnte Jahrhundert: Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des Achtzehnten Jahrhunderts, 1994, 117–124, hier 121.

¹⁴ Vgl. Schneider, Konstruktion, 93 sowie Müller, Universal-Lexicon, 87f. Untersuchungen zu einzelnen Themenfeldern finden sich beispielsweise in: Die gesammelte Welt. Studien zu Zedlers Universal-Lexicon. Hg. v. Kai Lohsträter u. Flemming Schock. Wiesbaden 2013.

¹⁵ Walch, Professor in Jena u. a. für Theologie, gab das erste deutschsprachige Lexikon für Philosophie heraus. Zudem wurde er bekannt für Darstellungen von Religionsstreitigkeiten innerhalb und außerhalb der evangelischen Kirche, vgl. Volker Leppin: Art. »Walch, Johann Georg«. In: RGG⁴ 8, 2005, 1271.

¹⁶ So von William Gerber in der *Encyclopedia of Philosophy*. Gerber spricht davon, im *Zedler* finde sich »an orthodox and partly medieval point of view«, William Gerber: Art. »Philosophical Dictionaries and Encyclopedias«. In: The Encyclopedia of Philosophy 6, 1967, 170–199, hier 173.

¹⁷ Vgl. Kossmann, Universallexika, 1578.

¹⁸ Vgl. Kossmann, Universallexika, 1577.

¹⁹ Vgl. Schneider, Zedler, 201.

²⁰ Vgl. Ulrich Johannes Schneider: Die Erfindung des allgemeinen Wissens. Enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung. Berlin 2013, 218f.

²¹ Auf den Zusammenhang von Wissen und Macht hat insbesondere Michel Foucault immer wieder verwiesen. Wissen ist nicht einfach vorhanden, sondern wird produziert: »Kein

selbst wenn dies nicht mit einer einheitlichen programmatischen Zielsetzung verknüpft sein mag. Entscheidend ist die Wirkung, die eine solche Zusammenstellung von Wissen in unterschiedlichen Kontexten erzielt.

Auch in den Artikeln zur Taufe verwandte der *Zedler* andere Quellen, die sich nicht mehr vollständig eruieren lassen. Als Beispiele seien genannt Adam Erdmann Mirus' (1656–1728) *Lexicon Antiquitatum Ecclesiasticarum*,²² aus dem der *Zedler* die Ausführungen zu den Gebräuchen bei der Taufe der ersten Christenheit übernahm²³ und um einen Einschub ergänzte; Johann Georg Walchs *Religionsstreitigkeiten in der Evangelisch-Lutherischen Kirche*,²⁴ aus dem die Darstellung der Kontroverse über den Ursprung der Taufe entnommen ist,²⁵ sowie Johann Hungers (1670–1735) *Biblisches Real-Lexicon*, aus dem der Artikel »Taufen« sich vollständig und ergänzt auch im *Zedler* wiederfindet.²⁶

Gerade wegen dieser Bezugnahme des *Zedlers* auf andere Quellen lässt sich hier deutlich erkennen, welche Themen es sind, die etwa in der Mitte des Jahrhunderts durch den *Zedler* aufgegriffen und neu in den Diskurs eingespeist wurden. So zeigt sich auch in den Artikeln zur Taufe, mit welchen Themen diese verknüpft ist und welche Streitfragen im Fokus stehen.

Wissen bildet sich ohne ein Kommunikations-, Aufzeichnungs-, Akkumulations- und Ver-zetzungssystem, das in sich eine Form von Macht ist und in seiner Existenz und seinem Funktionieren mit den anderen Machtformen verbunden ist. Umgekehrt gibt es keine Ausübung von Macht ohne die Gewinnung, Aneignung, Verteilung oder Zurückhaltung eines Wissens.« (Michel Foucault: Theorien und Institutionen des Strafvollzugs. In: M. Foucault: Analytik der Macht. Hg. v. Daniel Defert u. François Ewald. Frankfurt/Main 2005, 64–68, hier 64). Entscheidend für die Wissensproduktion ist die ihm zugrunde liegende Ordnungsstruktur und die Klassifikation von Wissen (vgl. Philipp Sarasin: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg 2006, 96). Der »Wille zur Wahrheit«, der Ausschließungssystem ist, stützt sich auf eine institutionelle Basis, zu der auch Bücher zählen. Er wird dadurch abgesichert, wie Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird. (vgl. Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt/Main 2012, 15). Eine »harmlose« Zusammenstellung von Wissen kann es daher nicht geben.

²² Vgl. *Lexicon Antiquitatum Ecclesiasticarum* [...]. Hg. v. Adam Erdmann Mirus. Bautzen 1717.

²³ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 244–308, hier 250–254.

²⁴ Vgl. Johann Georg Walch: Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Von der Reformation an bis auf izeitige Zeiten [...]. Dritter Theil. Jena: Meyers Witwe, 1733.

²⁵ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 246–248.

²⁶ Vgl. *Biblisches Real-Lexicon* [...]. Hg. v. Johann Hunger. Chemnitz 1719. Bemerkenswert ist auch, dass andere Lexika, die für den *Zedler* an anderer Stelle wichtig waren, keinen Artikel zur Taufe führen, so das *Philosophische Lexikon* von Johann Georg Walch, von dem der *Zedler* viele andere Artikel, zum Beispiel zum Teufel, übernommen und ergänzt hat, vgl. Kossmann, *Universallexika*, 1580. Auch Johann Theodor Jablonskis *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften* und Johann Hübners *Reales Staats-, Zeitungs- und Conversationslexikon*, die dem *Zedler* häufig als Quelle dienen, lassen theologische Themen bewusst außen vor, vgl. Kossmann, *Universallexika*, 1561.

2.2 Was ist die Taufe?

In den Artikeln, die die Taufe betreffen und die alle aus den 1740er Jahren, also der späteren Phase der Herausgabe des Lexikons stammen, lässt sich beobachten, dass lutherische, an den Bekenntnissen orientierte Tauftheologie gewahrt wird. Dies wird gleich zu Beginn des Artikels »Taufe« deutlich: Die Taufe sei »eine von GOtt eingesetzte Handlung, durch welche Erwachsene und Kinder mit Wasser, das mit Geist und Göttlichem Worte verbunden ist, von Sünden abgewaschen, wiedergeboren und erneuert werden.«²⁷

Es wird also gleich zu Beginn auf die göttliche Einsetzung der Taufe, auf die Verbindung von Geist und göttlichem Wort auf der einen Seite, sowie Materie, also Wasser, auf der anderen Seite verwiesen. Ebenso kommt die tatsächliche Wirksamkeit der Taufe zu Sündenvergebung und Wiedergeburt zur Sprache. Dieser theologische Ansatz zieht sich durch diesen und andere Artikel: Die Taufe ist Bad der Wiedergeburt, befreit von der Macht des Teufels und der Sünden und ersäuft den alten Menschen.²⁸ Auch auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe wird hingewiesen und sie wird als Mittel zur Seligkeit bezeichnet.²⁹ Dies passt auch zum Verständnis vom »Sacrament«, das im entsprechenden Artikel folgendermaßen dargelegt wird: Ein Sakrament sei

eine heilige von GOtt selbst gebotene und verordnete Handlung, da GOtt durch die berufenen und verordneten Diener seines Wortes, in, mit und unter gewissen sichtbaren und irdischen Dingen vermöge seines untrüglichen Wortes, unsichtbare und himmlische Güter [...] darreicht, und dadurch den Gläubigen die verheissene Gnade des Evangelii zueignet, und versiegelt.³⁰

Das von Martin Luther (1483–1546) aufgestellte Kriterium für ein Sakrament, zu einem irdischen Zeichen müsse ein göttliches Verheißungswort treten,³¹ wird auch hier erwähnt: Das Sakrament habe den hauptsächlichen Zweck, die Gnade des Evangeliums zuzueignen.³² Der Heilige Geist, der in der Taufe zuteil wird, wirkt den Glauben und der Glaube ist wiederum das Mittel »wodurch die Schätze des Heils erlangt werden.«³³ Der Heilige Geist wirkt in der Taufe Erneuerung und Wiedergeburt, versiegelt die göttliche Gnade und versichert des ewigen Lebens. Die Wirkungen der Taufe erstrecken sich entsprechend auch auf das kommende Leben; Zweck der Taufe sei Gottes Ehre und die Seligkeit der Menschen.³⁴

²⁷ Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 244.

²⁸ Vgl. Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 245.

²⁹ Vgl. Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 244f.

³⁰ Art. »Sacrament«. In: Zedler 33, 1742, 283–286, hier 284.

³¹ Vgl. zu Luthers Sakramentenlehre insbesondere Martin Luther: *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520). In: WA 6, 497–573, speziell zur Aussage, das Sakrament bestehe aus Verheißungswort und Zeichen Luther, *De captivitate*. In: WA 6, 572 sowie Martin Luther: *Der Große Katechismus*. In: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Hg. v. Irene Dingel. Göttingen 2014, 912–1162, hier 1114.

³² Vgl. Art. »Sacrament«. In: Zedler 33, 1742, 284.

³³ Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 286.

³⁴ Vgl. Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 288.

In Abgrenzung zu anderen ›Übergangsriten‹ wie der Sklavenfreilassung wird betont, dass die Taufe eben nicht nur etwas symbolisiere, sondern »eine wahre Mittheilung des geistlichen Lebens«³⁵ sei. Ohne dass explizit auf Luther verwiesen wird, ist die lutherische Sakramentslehre sehr präsent: Die Taufe bestehe aus Wort und Element, keins von beiden dürfe fehlen.³⁶ Es wird Wert darauf gelegt, dass Gott der eigentliche Urheber der Taufe sei, da er sie mit der Zueignung von Wohltaten und Seligkeit verknüpfe.³⁷

Mit dem Fokus auf die tatsächliche Wirksamkeit der Taufe geht auch die Betonung des Zueignungsgedankens einher. Auf Christus beziehungsweise auf Christi Tod getauft zu sein, bedeute, mit Christus so vereinigt zu werden, dass man der durch seinen Tod erworbenen Wohltaten teilhaftig werde. Die Wirkungen des Todes Jesu sind die Vergebung der Sünden und die Anteilgabe am Heiligen Geist. Damit einher gehe dann auch ein Ähnlichwerden mit Christus.³⁸ Der Imputationsgedanke wird an dieser Stelle stark gemacht.

Der *Zedler* setzt sich insbesondere kritisch mit Johann Konrad Dippel (1673–1734) auseinander. Dippel, »Zeit seines Lebens ein Grenzgänger«³⁹, distanzierte sich von der lutherischen Kirche und war stark von pietistischen Strömungen beeinflusst.⁴⁰ Er war ein Vertreter der Allversöhnungslehre⁴¹ und übte Kritik an der Satisfaktionslehre: Gott müsse nicht versöhnt werden, er sei nicht nur Empfänger einer Genugtuungstat, sondern Subjekt der Versöhnung. Die Zurechnung von fremder Strafe wie fremdem Verdienst ist ihm, wie vor ihm den Sozinianern, unplausibel. Er versteht stattdessen den Tod Jesu als vorbildhaft für die dem Menschen nötige Selbstnegation und betont seine Selbstverantwortung.⁴² Diese Betonung der Selbstverantwortung ist auch in engem Zusammenhang mit der Rezeption hermetischer und alchemistischer Gedanken zu sehen, die Dippel aufgreift: Der Mensch ist verpflichtet, in der Nachfolge Christi die Sünden zu bekämpfen und sich so dem Bild Gottes wieder anzunähern. Die Seele wird durch die innere Wiedergeburt alchemistisch tingiert.⁴³ Diese Kritik an der Imputation aufgrund

³⁵ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 269.

³⁶ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 254f.

³⁷ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 293f.

³⁸ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 284f.

³⁹ Stephan Goldschmidt: *Johann Konrad Dippel (1673–1734). Seine radikalpietistische Theologie und ihre Entstehung*. Göttingen 2001, 11.

⁴⁰ Vgl. zu Dippels früher Lebensphase Goldschmidt, Dippel, zu seiner Biographie insgesamt Hans Schneider: Art. »Dippel, Johann Konrad«. In: *RGG*⁴ 2, 1999, 868, zu seiner Lehre und insbesondere dem Zusammenhang mit dem Hermetismus Kristine Hannak: *Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*. Berlin 2013, 333–500. Dippel studierte in Gießen Theologie, war später auch als Alchemist und Arzt tätig, hielt sich in den Niederlanden, in Dänemark und Schweden auf und geriet wegen heterodoxer Lehren und politischer Kritik immer wieder in Konflikt mit der Obrigkeit. Er schrieb häufig unter dem Pseudonym »Christianus Democritus«.

⁴¹ Vgl. Goldschmidt, Dippel, 270.

⁴² Vgl. Friederike Nüssel: *Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung*. In: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Hg. v. Jörg Frey u. Jens Schröter. Tübingen 2005, 73–94, hier 81f.

⁴³ Vgl. Kristine Hannak: *Die »alte, vernünftige Philosophie« als »Weg=Weiser« zur Auf-*

der Selbstverantwortung des Menschen wird auch im Laufe des 18. Jahrhunderts bestimmend bleiben⁴⁴ und hat erhebliche Auswirkungen auf das Taufverständnis. Dippel betrachtet die Taufe als aus dem Judentum übernommene Zeremonie. Ihr Zweck ist ein pädagogischer: Sie ist äußerliches Zeichen für das, was innerlich in der Seele geschieht. Da die Buße dafür eine Voraussetzung sei, lehnt er die Kindertaufe zuweilen ab oder macht sie teilweise zu einer Gewissensentscheidung der Eltern, zu der man sie nicht verpflichten dürfe. Heilsnotwendig ist die Taufe nicht, sondern nur eine nützliche Erinnerung, die einem vollständigen Christen nicht mehr nötig sei. An einigen Stellen deutet er die Möglichkeit einer direkten, vom Element unabhängigen Einwirkung des Täufers auf den Täufling an, was auch mit alchemistischen Vorstellungen zusammenhängt.⁴⁵ Der *Zedler* kritisiert nun dieses Verständnis Dippels der Taufe als Symbol und »Signum initiationis«⁴⁶ zum Eintritt in die Kirche. Die Position der Leugnung der Heilsnotwendigkeit der und Gnadenzueignung durch die Taufe wird abgelehnt und als gefährlich markiert.⁴⁷

2.3 Das Leib-Seele-Problem

Eine materielle Handlung, so macht der *Zedler* mehrfach deutlich, kann Geistiges bewirken und zueignen, es wird keine strikte Trennung zwischen Geistlichem und Leiblichen vorausgesetzt – diese Haltung findet sich auch in anderen Artikeln des *Zedlers*, auch wenn, wie oben betont, von einer einheitlichen theologischen oder philosophischen Linie nicht gesprochen werden kann. Im Artikel »Seele« beispielsweise, der wie viele Artikel im Wesentlichen aus Walchs *Philosophischem Lexicon* übernommen wurde, wird betont, dass ein Geist – also auch die Seele, die ein Geist sei – in einem Körper wirken könne.⁴⁸

klärung. Johann Conrad Dippel als Grenzgänger zwischen Pietismus, Hermetik und Frühaufklärung. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption, Integration, Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk u. Andre Rudolph. Tübingen 2008, 53–75, hier 54–61.

⁴⁴ Vgl. Nüssel, Sühnevorstellung.

⁴⁵ Vgl. zur Tauftheologie Dippels Wolf-Friedrich Schäufele: Taufe und Wiedergeburt bei Johann Konrad Dippel. In: *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*. Hg. v. Udo Sträter. Halle/Saale 2009, 219–228. Folgende Werke Dippels sind für seine Tauflehre wichtig: *Christianus Democritus [Johann Conrad Dippel]: Papismus protestantium vapulans [...]*. o. O. 1698; ders.: *Wein und Oel In die Wunden deß Gestäubten Pabstthums der Protestirenden [...]*. Philadelphia: Pamphilus, 1700; ders.: *Die wahre Wasser-Tauff der Christen aus Gottes Wort beschrieben*. o. O. 1700; ders.: *Weg=Weiser zum verlohrenn Liecht und Recht [...]*. o. O. 1704; sowie ders.: *Entdeckung Der Gewissen=losen Verdrehung, samt sectirischer Hartnäckigkeit und Blindheit [...]*. o. O. 1732, 190–219. Der *Zedler* nimmt insbesondere Bezug auf die letztgenannte Schrift, wo Taufe als jüdischer Ritus stark gemacht wird, sowie die Schrift über die *Wasser-Tauff* von 1704, in der die Heilsnotwendigkeit der Taufe bestritten und die Kindertaufe abgelehnt wird.

⁴⁶ [Dippel], *Entdeckung*, 201, zitiert im *Zedler* Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 292.

⁴⁷ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 291f, 308.

⁴⁸ Vgl. z. B. Art. »Seele«. In: *Zedler* 36, 1743, 1051–1143, hier 1062.

2.3.1 Zu den Debatten um das Zusammenwirken von Leib und Seele

An dieser Stelle zeigt sich im *Zedler* eine eindeutig kritische Haltung gegenüber der Philosophie von Leibniz und Wolff. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) war für das gesamte 18. Jahrhundert ausgesprochen einflussreich. Der Philosoph Christian Wolff (1679–1754) entwickelte und popularisierte Leibniz' Philosophie weiter. Seine Schüler, unter anderem Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757), machten die Philosophie Leibniz' und Wolffs auch für die Theologie fruchtbar. Bei Baumgarten in Halle studierten wiederum viele wichtige Theologen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.⁴⁹

Leibniz vertrat einen Dualismus zwischen einem »Reich der Natur« und einem »Reich der Geister« beziehungsweise »der Gnade«⁵⁰. Wie das zu denken ist, lässt sich am klarsten an seiner Monadologie zeigen: Leibniz lehrt, dass es Monaden, d.h. einfache, unteilbare und unvergängliche Substanzen gibt.⁵¹ Die menschliche Seele ist eine mit Gedächtnis und Vernunft ausgestattete Monade.⁵² Zu jeder Monade gehört ein Körper, von der Materie abgetrennte Monaden beziehungsweise Geister gibt es nicht.⁵³ Trotz dieser Verbundenheit von Körper und Seele folgen beide ihren je eigenen Gesetzen. Beide können einander nicht direkt beeinflussen, ebenso wenig wie eine Monade in ihrem inneren Wesen durch eine andere Monade verändert werden kann: »Die Monaden haben keine Fenster«⁵⁴. Körperliche und seelische Welt laufen also sozusagen nebeneinander ab, ohne direkt aufeinander Einfluss zu nehmen. Das »Reich der Körper« ist materiell und mechanisch organisiert; Körper handeln gemäß den Gesetzen der wirkenden Ursachen. Seelen handeln dagegen gemäß Zweckursachen und das »Reich der Geister« ist dynamisch aufgebaut.⁵⁵ Die Lehre von der »prästabilierten Harmonie«⁵⁶ sorgt dafür, dass beides zusammengedacht werden kann: Gott hat in der Schöpfung dafür gesorgt, dass das Verhalten von Monaden und Körpern übereinstimmt. Durch diese prästabilierte Harmonie erscheint es dem Menschen, als gäbe es einen direkten Einfluss der Körper auf die Seelen und umgekehrt: »Diesem System gemäß handeln die Körper, als ob es [...] keine Seelen gäbe, und die Seelen, als ob es keine Körper gäbe, und alle beide, als ob eins das andere beeinflusste.«⁵⁷

Die materielle Welt lässt sich völlig ohne den Einfluss von Seelen erklären und eben deshalb ist der Einfluss von Seelen in diesem System nicht mehr erklärbar.

⁴⁹ Vgl. Beutel, Kirchengeschichte, 106, 109–111.

⁵⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*. In: G. W. Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Übersetzt v. Artur Buchenau. Hg. v. Ernst Cassirer. Hamburg 1996, 603–621, hier 619f.

⁵¹ Vgl. Leibniz, *Monadologie*, 603.

⁵² Vgl. Leibniz, *Monadologie*, 605, 608.

⁵³ Vgl. Leibniz, *Monadologie*, 615f.

⁵⁴ Leibniz, *Monadologie*, 603.

⁵⁵ Vgl. Leibniz, *Monadologie*, 618 sowie Thomas Leinkauf: *Prästabilierte Harmonie*. In: Gottfried Wilhelm Leibniz. *Monadologie*. Hg. v. Hubertus Busche. Berlin 2009, 197–209, hier 199.

⁵⁶ Leibniz, *Monadologie*, 618.

⁵⁷ Leibniz, *Monadologie*, 618.

Es gibt für Leibniz also eine Welt, die nach klaren naturwissenschaftlichen Regeln und Gesetzen der wirkenden Ursachen (Bewegungen) abläuft. Auf der anderen Seite ist für ihn die Existenz von Seelen ebenfalls völlig selbstverständlich. Somit sichert er auch bei einer mechanistischen Konzeption der Welt Individualität und Freiheit: Jede Monade ist anders als die anderen, sie ist autark und Quelle ihrer innerlichen Aktionen.⁵⁸ Der Mensch wird also trotz aller Mechanik als freies und für seine Taten verantwortliches Wesen angesehen – aber eben nur um den Preis eines starken Dualismus zwischen Leib und Seele.

Leibniz steht mit seinem Konzept der prästabilierten Harmonie in einer doppelten Frontstellung, wenn es um das Verhältnis von Körper und Seele geht: Einerseits wehrt er sich gegen den Influxionismus, der davon ausgeht, dass Körper und Seele unmittelbar aufeinander wirken. Gegen dieses Konzept betont Leibniz die Heterogenität und Eigengesetzlichkeit körperlicher Bewegungen und seelischer Regungen. Andererseits wehrt Leibniz sich auch gegen einen Okkasionalismus, der vor allem von Nicolas Malebranche (1638–1715) vertreten wurde: Auch dieser trennt streng seelische und körperliche Welt, geht aber davon aus, dass Gott bei jeder Gelegenheit mittels eines übernatürlichen Beistands in die Welt eingreift und Leib und Seele durch Gott immer neu synchronisiert werden. Dagegen wendet Leibniz ein, ein solches ständiges Eingreifen Gottes wäre seiner Macht und Weisheit unwürdig: Wer würde einen Uhrmacher loben, der ständig wieder an seinem Werk justieren muss? Außerdem würde auch hier dann jede gesetzmäßige Ordnung zerstört und Wunderbares und Natürliches wären ununterscheidbar. Außerdem müsste Gott auf diese Weise der direkte Urheber des Bösen sein, was ebenfalls seine Ehre verletzen würde.⁵⁹ Bei Leibniz ist Gott vielmehr der souveräne Herrscher, der die beste aller möglichen Welten gewählt und gleich zu Beginn seiner Schöpfung alles so angeordnet habe, dass ein ständiges Eingreifen nicht mehr erforderlich sei.⁶⁰

Die Frontstellung zwischen den drei unterschiedlichen Erklärungsweisen des Zusammenspiels von Körper und Seele wird in Alexander Gottlieb Baumgartens (1714–1762) *Metaphysik* von 1757 explizit gemacht und systematisiert.⁶¹ Sein Werk ist stark von Leibniz und Wolff beeinflusst, wurde sehr häufig wiederaufgelegt, fand weite Verbreitung und ist nachweislich an vielen Universitäten als Textgrundlage für die Einführung in die philosophischen Wissenschaften verwendet worden,

⁵⁸ Vgl. Leibniz, *Monadologie*, 606.

⁵⁹ Vgl. Hubertus Busche: Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden. In: Gottfried Wilhelm Leibniz. *Monadologie*. Hg. v. Hubertus Busche. Berlin 2009, 49–80, hier 63–65.

⁶⁰ Zusammenfassend zu Leibniz' Gottesbegriff, seiner Größe und Güte sowie zu seiner Schaffung der bestmöglichen aller Welten vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Causa Dei asserta per Justitiam eius cum ceteris ejus Perfectionibus cunctisque Actionibus conciliata*. In: G. W. Leibniz: *Philosophische Schriften*. Französisch und deutsch. Hg. v. Herbert Herring. Bd. 4: *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft*. Frankfurt/Main 1996, 314–381. Bei dem Aufsatz handelt es sich um einen Anhang zu einer lateinischen Ausgabe der *Essais de Théodicée* von 1719, in der wichtige Aussagen der Theodizee zusammenfassend dargestellt werden. In der o. g. Ausgabe liegt der Text zweisprachig vor.

⁶¹ Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, es handelt sich um die §§ 761–769.

unter anderem auch von Immanuel Kant (1724–1804). Baumgarten popularisierte so die Philosophie Leibniz' und Wolffs und wurde zu einer Art »Zwischenglied in der Kette, die sich von Wolff zu Kant erstreckt«⁶².

Leibniz' System hatte weitreichende Konsequenzen für die Theologie: Seinem Dualismus folgend vertraten viele Autoren die These, dass Geister nicht auf Körper wirken können. Überhaupt wurden übernatürliche Wirkungen auf natürliche Dinge fraglich, ebenso andersherum: Natürliche Bewegungen, so meinte man, können keine übernatürlichen Folgen haben. Beides sei nicht miteinander verknüpft.⁶³

Obwohl Leibniz' Philosophie für das 18. Jahrhundert sehr prägend war, war seine Auffassung alles andere als Konsens: Harmonismus, Okkasionalismus und Influxionismus standen vielmehr nebeneinander und ein Modell konnte für unterschiedliche Argumentationen und Begründungszusammenhänge verwendet werden.⁶⁴

Vertreter des Influxionismus standen oft einem strengen Leib-Seele-Dualismus kritisch gegenüber. Häufig tauchte die Vorstellung eines subtilmateriellen Seelenleibs, Fluidums oder Nervenleibes auf, der das Zusammenspiel von Leib und Seele garantiere.⁶⁵ Die Theorie vom Fluidum war sowohl gegen den Gedanken einer reinen Geistigkeit der Seele – denn diese reine Unkörperlichkeit komme nur Gott zu – als auch gegen die Behauptung der Materialität der Seele gerichtet.⁶⁶ Denn die Vorstellung, dass die Seele gänzlich materiell sei, würde, so diese Autoren, die Unsterblichkeit der Seele unterminieren, während das Konzept der Geistleiblichkeit sowohl die Quasimaterialität der Seele als auch deren Unsterblichkeit absichern konnten.⁶⁷ So war die Fluidaltheorie auch der Versuch einer Alternative zwischen Materialismus und Idealismus. Während ersterem unterstellt wurde, die Unsterblichkeit der Seele sowie seine Freiheit zu leugnen, oder gar die Unsterblichkeit von Materie zu behaupten, wurde dem Idealismus vorgeworfen, er stelle einen radikalen Dualismus zwischen Geister- und Körperwelt auf.⁶⁸ Ein subtiler Materialismus der Seele schließe dagegen ihre Unsterblichkeit nicht aus.⁶⁹ Mit der Debatte um die Beschaffenheit der Seele war also das Thema der Unsterblichkeit immer mit aufgerufen, wobei Unsterblichkeit der subtilmateriellen Seele bei fast allen Autoren eine unumstrittene Voraussetzung bildete.⁷⁰ Die Vorstellung eines

⁶² Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl: Einleitung. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. v. G. Gawlick u. L. Kreimendahl. Stuttgart- Bad Cannstatt 2011, IX–LXXXVII, hier XL. Zur Wirkung von Baumgartens *Metaphysik* insges. vgl. Gawlick/Kreimendahl, Einleitung, XXXIV–XL.

⁶³ Vgl. schon bei Christian Thomasius: *Gelehrte Streitschrift von den Verbrechen der Zauber- und Hexerey*. Aus dem Lateinischen übersetzt, und bey Gelegenheit der Gaßnerischen Wunderkuren zum Besten des Publikums herausgegeben. o. O. 1775.

⁶⁴ Vgl. Stengel, *Leibniz*, 153.

⁶⁵ Vgl. dazu Friedemann Stengel: *Lebensgeister – Nervensaft*. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten. In: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk [u. a.]. Berlin 2013, 340–377.

⁶⁶ Vgl. Stengel, *Lebensgeister*, 352.

⁶⁷ Vgl. Stengel, *Lebensgeister*, 344.

⁶⁸ Vgl. Stengel, *Lebensgeister*, 377 sowie Stengel, *Dämonologie*, 37.

⁶⁹ Vgl. Stengel, *Lebensgeister*, 367.

⁷⁰ Vgl. Stengel, *Lebensgeister*, 377.

Nervengeistes war nicht nur die Position einiger weniger, sondern wurde auch auf großer wissenschaftlicher Bühne diskutiert: So stellte die Preußische Akademie der Wissenschaft 1753 die Preisfrage, wie die Verbindung zwischen Gehirn und Körper zu erklären sei und welcher Art das Fluidum sei, das diese Verbindung garantiere. Es gewann der Mediziner Claude-Nicolas Le Cat (1700–1768), der von einem äußerst subtilen, flüssigen Wesen in den Nerven ausging. Dieses Nervenfluidum betrachtete er auch als kosmische Instanz; der göttliche Geist war also dadurch mit dem aus Körper und Seele bestehenden Menschen verknüpft.⁷¹

Mit der Frage, wie Leib und Seele miteinander in Beziehung zu setzen sind, hängt also auch die Frage zusammen, ob und wie Gottes Eingreifen in die Welt gedacht werden kann und wie göttliche und menschliche Sphäre verbunden sind. Dies wirkt sich auch auf die Vorstellung von übernatürlichen Wirkungen und von geistigen Auswirkungen einer materiellen Handlung aus. Pointiert gesagt stellt sich die Frage, ob eine Besprengung mit Wasser Auswirkung auf das Seelenheil haben kann.

Der *Zedler*, für den wie gezeigt die tatsächliche Wirksamkeit der Sakramente unbestritten ist, gibt der These des *influxus physicus* den Vorzug.⁷² Diese These wird sowohl gegen Okkasionalisten wie Malebranche und Pierre Bayle (1647–1706) abgegrenzt, nach denen Gott selbst je neu für das Zusammenspiel von Leib und Seele Sorge,⁷³ als auch gegen die von Leibniz und Wolff vertretene These der prästabilierten Harmonie.⁷⁴ Als Gegner von Leibniz und Wolff werden Johann Franz Buddeus (1667–1729)⁷⁵ und Joachim Lange (1670–1744)⁷⁶ häufig zitiert. Dem Modell des *influxus physicus* wird vor allem deswegen der Vorzug gegeben, da nur so die Freiheit des Menschen garantiert sei. Mit eben derselben Argumentation wird auch insgesamt die Existenz der Seele als vom Körper unterschiedene, geistige Substanz gegen materialistische Argumente, die Seele sei nur ein Teil des Körpers, verteidigt.⁷⁷ Eine materialistische Position sei gefährlich, weil sie dem

⁷¹ Vgl. Stengel, *Lebensgeister*, 355–357.

⁷² Vgl. Art. »Seele«. In: *Zedler* 36, 1743, 1099–1105, 1116f.

⁷³ Vgl. Art. »Seele«. In: *Zedler* 36, 1743, 1105–1108.

⁷⁴ Vgl. Art. »Seele«. In: *Zedler* 36, 1743, 1108–1116.

⁷⁵ Buddeus wirkte zunächst als Professor der Ethik an der Universität Halle, dann seit 1705 als Theologieprofessor in Jena. Seine Position ist als eklektisch zu bewerten, da er Gedanken von Spener und Zinzendorf ebenso aufgreifen konnte wie aufklärerische Naturrechtsvorstellungen. Von der Philosophie Wolffs grenzte er sich klar ab, vgl. Ernst Koch: Art. »Buddeus, Johann Franz«. In: *RGG*⁴ 1, 1998, 1826. Zu Buddeus' Theologie vgl. Friederike Nüssel: *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*. Göttingen 1996.

⁷⁶ Lange wurde in seinem Theologiestudium stark von August Hermann Francke geprägt. Nach Tätigkeiten als Hauslehrer, Schulrektor und Pfarrer wurde er 1709 Theologieprofessor in Halle. Er führte Streitigkeiten mit dem lutherischen Dresdener Superintendenten Valentin Ernst Löschner und schrieb gegen Christian Wolff. Nach seiner Anklage beim preußischen Hof wurde Wolff tatsächlich 1723 aus Preußen verwiesen. Insbesondere setzte er sich kritisch mit dem Leibniz-Wolffschen Determinismus auseinander, vgl. Udo Sträter: Art. »Lange, Joachim«. In: *RGG*⁴ 5, 2002, 70 sowie Jendris Alwast: Art. »Lange, Joachim«. In: *NDB* 13, 1982, 548f.

⁷⁷ Vgl. Art. »Seele«. In: *Zedler* 36, 1743, 1052–1060.

Menschen die Freiheit raube.⁷⁸ Auch die Unsterblichkeit sei dann konsequenter Weise nicht mehr denkbar.⁷⁹ Als Leugner der Eigenständigkeit der Seele werden unter anderem der niederländische Philosoph Baruch Spinoza (1632–1677), der englische Philosoph Thomas Hobbes (1588–1679) und der englische Arzt und Schriftsteller William Coward (1657–1725) angeführt.⁸⁰ Die Debatte um die Beschaffenheit – und in letzter Konsequenz dann auch Unsterblichkeit – der Seele, die sich ab 1750 verschärfte, beruhte, wie sich am Beispiel des *Zedlers* erkennen lässt, seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts auf sehr virulent diskutierten Auffassungen von Geist und Materie.

2.3.2 Der Materialismus und die Unsterblichkeit der Seele

Schon im 17. Jahrhundert wurden in England Debatten um die Unsterblichkeit der Seele geführt. John Locke (1632–1704) kritisierte übliche Beweise für die Unsterblichkeit, die davon ausgingen, Materie könne nicht denken, und daraus auf die Immaterialität und damit automatisch auf die Unsterblichkeit der Seele schließen. Diese Unsterblichkeit sei aber mehr als bloße substantielle Fortexistenz. Stattdessen hielt Locke das Bewusstsein für den entscheidenden Garanten der Identität des Menschen nach dem Tod.⁸¹ Diese Deutung war grundsätzlich mit materialistischen und nicht-materialistischen Auffassungen von der Beschaffenheit der Seele vereinbar, doch beriefen sich viele materialistische Denker des 18. Jahrhunderts wie beispielsweise John Priestley (1733–1804) auf Locke. Priestley sah den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele als nicht genuin christlich, sondern als aus der griechischen Philosophie übernommen an. Anstelle der Unsterblichkeitslehre machte er den Gedanken der Auferstehung auch des Leibes stark.⁸² Ähnlich wie Locke kritisierte später auch David Hume (1711–1776) übliche Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, da er nur empirische Beweise gelten ließ und jegliche metaphysische Spekulation ablehnte. Stattdessen könne man die Unsterblichkeit der Seele nur mit Rückbezug auf die göttliche Offenbarung annehmen.⁸³

Wolff setzte sich im Halle der 1720er Jahre mit Buddeus auseinander, der die Prinzipien des mechanischen Determinismus auch auf das Reich der Seelen und

⁷⁸ Vgl. Art. »Seele«. In: Zedler 36, 1743, 1059.

⁷⁹ Vgl. z. B. Art. »Seele«. In: Zedler 36, 1743, 1137f.

⁸⁰ Vgl. Art. »Seele«. In: Zedler 36, 1743, 1052–1060.

⁸¹ Vgl. Udo Thiel: Materialismus und Konzeptionen des Lebens nach dem Tode im England des 18. Jahrhunderts. In: *Aufklärung* 19, 2017, 161–180, hier 165–167.

⁸² Vgl. Thiel, *Materialismus*, 168f.

⁸³ Vgl. Dieter Hüning: »Who will repose such trust in any pretended philosophy?«. Humes Kampf gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. In: *Aufklärung* 29, 2017, 133–159. Hüning spricht einerseits davon, Hume kritisiere nur bisherige Beweise der Unsterblichkeit der Seele ohne diese selbst aktiv zu bestreiten (vgl. Hüning, Hume, 136), geht andererseits aber ohne Textbeleg bei Hume davon aus, dass dieser seit seiner Jugendzeit nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe (vgl. Hüning, Hume, 134). Seinen Verweis auf die göttliche Offenbarung hält Hüning für einen »Ausdruck seiner überlegenen Ironie« (Hüning, Hume, 155), auch dafür führt Hüning keinerlei Textbelege an.

der Ideen ausgedehnt hatte.⁸⁴ Wolff suchte sowohl in seiner *Deutschen Metaphysik*, die erstmals 1719 erschien, sowie in seiner *Psychologia rationalis* von 1734 die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Dieser Beweis wurzelte in Leibniz' Monadenlehre, die bereits die Unzerstörbarkeit von Monaden betont hatte. Bei Wolff war der Beweis eng verbunden mit der Annahme, dass die menschliche Seele ihrer selbst und ihres Zustandes bewusst sei. So sei die personale Identität auch nach dem Tod gesichert. Die perzeptive Tätigkeit der Seele sei nicht an die sensorischen Möglichkeiten des Körpers gebunden, sondern im Gegenteil würden die Beschränkung der Seele nach dem Tod aufgehoben und ihre perzeptiven Möglichkeiten noch vollkommener.⁸⁵ Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele war für Wolff auch eine explizit moralische Frage, da sie Grundlage für Moralität und die religiöse Lehre von jenseitiger Belohnung und Bestrafung sei.⁸⁶ Die Betonung der moralischen Relevanz der Frage brachte eine neue Perspektive in die Debatte, die auch für diejenigen entscheidend wurde, welche die Beweise Wolffs ablehnten,⁸⁷ so bei Georg Friedrich Meier (1718–1777)⁸⁸ und Christian August Crusius (1715–1775).⁸⁹

Wolffs Position zur Unsterblichkeit der Seele wurde schnell zur weithin akzeptierten, so vertraten sie beispielsweise der Berliner Propst und Konsistorialrat Johann Gustav Reinbeck (1683–1741), der Hallenser Philosophieprofessor Johann Friedrich Stiebritz (1707–1772) und Israel Gottlieb Canz (1690–1773), Professor der Logik, Metaphysik und Theologie in Tübingen.⁹⁰ Auch der preußische Kronprinz Friedrich (1712–1786), der spätere König Friedrich II., schätzte die Lehre Wolffs.⁹¹ Seine Argumentation galt vielen nun als Hauptwaffe gegen den Materialismus: Die Unsterblichkeit der Seele zu verneinen wurde als mit gefährlichen Konsequenzen für Religion und Moral verknüpft angesehen.⁹²

Die Streitigkeiten um den Materialismus wurden um die Jahrhundertmitte durch den französischen Arzt Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) stark befeuert. Für La Mettrie gab es nichts Anderes, nichts Zusätzliches über das physische Wirken des

⁸⁴ Vgl. Paola Rumore: In Wolff's Footsteps. The Early German Reception of La Mettrie's L'homme machine. In: *Questio* 16, 2016, 95–118, hier 96.

⁸⁵ Vgl. Hanns-Peter Neumann: Christian Wolffs Unsterblichkeitskonzept und seine Bedeutung für den preußischen Kronprinzen Friedrich. In: *Aufklärung* 29, 2017, 21–33, hier 21–27.

⁸⁶ Vgl. Paola Rumore: Wolff on the Immortality of the Soul. In: *Aufklärung* 29, 2017, 35–50, hier 44.

⁸⁷ Vgl. Rumore, Wolff, 49.

⁸⁸ Meier studierte nach dem Besuch der Waisenhaussschule in Halle ebendort, wo er später auch als Philosophieprofessor tätig war, vgl. zu Meier beispielsweise Georg Friedrich Meier (1718–1777). *Philosophie als »wahre Weltweisheit«*. Hg. v. Frank Grunert u. Gideon Stiening. Berlin, Boston 2015.

⁸⁹ Crusius, Philosophie- und Theologieprofessor in Leipzig, war neben Johann Franz Buddeus einer der schärfsten Kritiker der Philosophie Leibniz' und Wolffs. Vgl. zu Crusius' Leben und Werk Magdalene Benden: *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*. Bonn 1972.

⁹⁰ Vgl. Neumann, Wolff, 23.

⁹¹ Vgl. Neumann, Wolff, 28–33.

⁹² Vgl. Rumore, Wolff, 48.

Menschen hinaus. Da er diese höchst umstrittene These bereits in frühen Werken⁹³ vertreten hatte, musste La Mettrie seit 1746 im niederländischen Exil leben.⁹⁴ Er veröffentlichte dort 1748 seine Schrift *L'homme machine*. Hierin vertrat er ein konsequent materialistisches Menschenbild, das sich auch in seinen früheren Schriften schon angedeutet hatte. Er musste nun auch aus den Niederlanden fliehen, erhielt von Friedrich dem Großen die Erlaubnis, sich in Preußen aufzuhalten und wurde Leibarzt des Königs. Friedrich der Große wollte mit der Aufnahme La Mettries offenbar zeigen, dass seine Toleranz keine Grenzen kannte.⁹⁵ Da er vom König protegirt wurde, taucht sein Name in den Werken von Theologen und Philosophen – wie beispielsweise auch Kant – häufig nicht auf, auch wenn er oft den unausgesprochenen Antipoden bildete.⁹⁶ Doch war La Mettrie in Preußen offenbar weniger frei, als es auf den ersten Blick scheint, auch hier bekam er vereinzelt Probleme mit der Zensur und einige seiner Werke wurden verboten. Die Wiedereinführung der Zensur in Preußen 1749 hängt möglicherweise indirekt auch mit ihm zusammen.⁹⁷ La Mettries Anthropologie, die er erstmals schon in seiner *Histoire naturelle de l'Âme* von 1745 darstellt, lässt sich als Kritik an René Descartes (1596–1650) lesen.⁹⁸ Statt der dualistischen Trennung von Körper und Seele denkt er beides stark verbunden: Die Seele ist nicht nur vom Körper abhängig, sondern auch untrennbar mit ihm verbunden.⁹⁹ Sie ist rein materiell und menschliche Handlungen können aus der physischen Beschaffenheit erklärt werden.¹⁰⁰ Da die Seele ein materielles, kein geistiges Prinzip ist, stellt die Art des Zusammenwirkens von Leib und Seele für La Mettrie kein Problem dar.¹⁰¹ »Die Seele als Lebensprinzip ist als principe moteur ein der Materie inhärierendes Prinzip, das aus der Bewegungs- und Empfindungsfähigkeit der Materie selbst besteht.«¹⁰² Dabei bleibt allerdings unklar, ob La Mettrie von einer materiellen Seele ausgeht oder damit rechnet, dass mentale Phänomene neuronale Vorgänge des Gehirns sind, wobei er zu letzterem zu tendieren scheint.¹⁰³ Es ist also nicht ganz klar zu bestimmen, ob La Mettrie die Existenz einer Seele grundsätzlich ablehnt. Entscheidend ist für ihn, dass Materie allein ausreicht, um die Funktionen des Individuums zu erklären, ohne dass dafür eine spirituelle Substanz oder ein transzendentes Prinzip nötig wären.¹⁰⁴

⁹³ Beispielsweise in der *Histoire naturelle de l'Âme* (1745).

⁹⁴ Vgl. zum Leben La Mettries beispielsweise Ann Thomson: *Materialism and Society in the Mid-Eighteenth Century. La Mettrie's Discours préliminaire*. Genf 1981, 5–16.

⁹⁵ Vgl. Rumore, Wolff's Footsteps, 107.

⁹⁶ Vgl. Friedemann Stengel: *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*. In: *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*. Hg. v. Wolf-Friedrich Schäufele u. Christoph Strohm. Heidelberg 2017, 98–130, hier 127.

⁹⁷ Vgl. Thomson, *Materialism*, 12–14.

⁹⁸ Vgl. Thomson, *Materialism*, 26.

⁹⁹ Vgl. Thomson, *Materialism*, 26f.

¹⁰⁰ Vgl. Thomson, *Materialism*, 38.

¹⁰¹ Vgl. Birgit Christensen: *Ironie und Skepsis. Das offene Wissenschafts- und Weltverständnis bei Julien Offray de La Mettrie*. Würzburg 1996, 146.

¹⁰² Vgl. Christensen, *Ironie*, 86.

¹⁰³ Vgl. Ann Thomson: *Introduction*. In: Julien Offray de La Mettrie: *Machine Man and Other Writings*. Hg. v. A. Thomson. Cambridge 1996, ix–xxvi, hier xiii.

¹⁰⁴ Vgl. Thomson, *Materialism*, 43 sowie Christensen, *Ironie*, 90.

La Mettries Konzentration auf das sinnlich Wahrnehmbare führt zu einer grundsätzlichen Metaphysikkritik.¹⁰⁵ Erkenntnis sollte sich, so meint er, nur aus Beobachtung und Experimenten speisen.¹⁰⁶ Mit seiner Anthropologie geht ein entschiedener Determinismus einher: Der Mensch ist physikalischen Gesetzen unterworfen, auf die er keinen Einfluss hat.¹⁰⁷ Dieser Gedanke hat große Auswirkungen auch auf La Mettries Morallehre, die er vor allem im *Anti-Sênèque* von 1748 und im *Discours préliminaire* von 1750 entfaltet: Glück sei das höchste, dem Menschen angeborne Ziel.¹⁰⁸ Glücklich wird der Mensch gerade dann, wenn er den Bedürfnissen seiner Natur folgt und seine Sinnlichkeit nicht verleugnet.¹⁰⁹ Da es keine unsterbliche Seele gibt, sollte der Mensch sich ganz auf ein glückliches Leben im Diesseits konzentrieren.¹¹⁰ Die Handlungen des Menschen sind nicht per se gut oder böse, einziger Maßstab sind die Bedürfnisse der Gesellschaft, deren Erhaltung oberste Priorität hat.¹¹¹ Entsprechend werden Handlungen wie Mord auch nicht als Sünde, sondern streng säkular als Verbrechen gegen die Gesellschaft klassifiziert.¹¹² Auch ein intrinsisches Naturrecht lehnt La Mettrie in späteren Schriften konsequenterweise ab, während er es anfangs noch vertreten hatte.¹¹³

Die Wirkung, die La Mettries Werk in Deutschland hervorrief, war enorm und im Wesentlichen von Abwehr geprägt. Dabei wurde gerade auf *L'homme machine* häufiger verwiesen, als dass es tatsächlich gelesen wurde, was seinen skandalösen Ruf noch steigerte.¹¹⁴ Wolffs Lesart von La Mettrie, die offenbar von einem im Zuge seiner früheren Auseinandersetzung mit Buddeus entwickelten Begriff von Materialismus beeinflusst war,¹¹⁵ setzte sich in Deutschland schon nach etwa einem Jahr durch.¹¹⁶

Als problematisch empfanden viele »the denial of a dualist perspective in favour of a monism which leaves no place for any spiritual entity«¹¹⁷ – beziehungsweise verstärkten andersherum das dualistische Denken, die Trennung zwischen Körper und Seele gerade in Abgrenzung zum Materialismus.¹¹⁸ Man betonte «the divide between the deterministic realm of bodies, and the spontaneous realm of

¹⁰⁵ Vgl. Christensen, *Ironie*, 46f.

¹⁰⁶ Vgl. Thomson, *Introduction*, xvii.

¹⁰⁷ Vgl. Thomson, *Materialism*, 40.

¹⁰⁸ Vgl. Christensen, *Ironie*, 214.

¹⁰⁹ Vgl. Christensen, *Ironie*, 217 sowie vgl. Thomson, *Materialism*, 49.

¹¹⁰ Thomson, *Introduction*, xxiii.

¹¹¹ Vgl. Thomson, *Materialism*, 51. Aufgrund dieses starken Fokus auf das Wohl der Gesellschaft hält Christensen es nicht für angemessen, La Mettries Ethik als hedonistisch oder eudämonistisch zu bezeichnen, vgl. Christensen, *Ironie*, 240.

¹¹² Vgl. Thomson, *Materialism*, 67.

¹¹³ Vgl. Thomson, *Materialism*, 46f. La Mettries Auffassung zum Naturgesetz, sein Verhältnis zu Hobbes und seiner Deutung der Natur des Menschen sind in der Forschung umstritten, vgl. Christensen, *Ironie*, 235. Christensen deutet allerdings in problematischer Weise einige Aussagen La Mettries als »ironisch«, um die von ihr behauptete Kohärenz in seinem Denken abzusichern.

¹¹⁴ Vgl. Thomson, *Introduction*, ix.

¹¹⁵ Vgl. Rumore, *Wolff's Footsteps*, 117.

¹¹⁶ Vgl. Stengel, *Seele*, 109.

¹¹⁷ Vgl. Rumore, *Wolff's Footsteps*, 97.

¹¹⁸ Vgl. Rumore, *Wolff's Footsteps*, 97.

souls.«¹¹⁹ La Mettrie fungierte als Negativfolie sowohl in Johann Joachim Spaldings (1714–1804) *Bestimmung des Menschen* von 1748 als auch in Kants *Was ist Aufklärung* von 1784, hatte also bleibenden Einfluss auf die Debatten des 18. Jahrhunderts,¹²⁰ nicht zuletzt auf die Theologie. »Dass insbesondere die deutsche Aufklärung theologisch geprägt war«, ist unter anderem als »eine Frucht der Abwehr La Mettries«¹²¹ verstanden worden. La Mettrie, so war sich die Rezeption einig, verneine die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele¹²² und dies wurde als für die Moral höchst gefährlich angesehen.¹²³ Der moralische Mensch, so meinte man in Berufung auf Wolff, könne eben nicht durch mechanische Begriffe erklärt werden.¹²⁴ So waren es dann auch gerade die moralischen Schriften, vor allem der *Anti-Sénèque*, die auch La Mettries Protektor Friedrich II. nicht mehr duldeten und an denen auch Voltaire (1694–1778) und Denis Diderot (1713–1784) Kritik übten. In der Ablehnung von La Mettries Ethik, die in ihrer Verneinung absoluter Werte als Freifahrtschein für Immoralität und als Gefahr für die Gesellschaft verstanden wurde,¹²⁵ waren sich Kirchen und strikt aufklärerische Autoren einig.¹²⁶ Auch Autoren wie Voltaire begriffen La Mettries Atheismus als Gefahr für die Moral.¹²⁷ Gerade diesen Philosophen war es trotz aller Ähnlichkeit zu La Mettries Denken wichtig, sich hier klar abzugrenzen, da La Mettrie unter dem Verdacht stand, Kriminalität und Verbrechen zu befördern.¹²⁸

In Auseinandersetzung mit dem Materialismus wurde das Thema der Unsterblichkeit der Seele eines der prägenden Zentralthemen des 18. Jahrhunderts im theologischen und philosophischen Diskurs. Prominent bezeichnete beispielsweise Wolff in seiner *Psychologia rationalis* von 1734 die Seele als einfache Substanz, die niemals, nicht einmal durch Gott, annihiliert werden könne. Ihr postmortaler Zustand stehe in engem Zusammenhang mit dem diesseitigen Leben und auch die postmortale Seele besitze Erinnerung, Verstand und Willen.¹²⁹ Die Betonung der Unsterblichkeit war im Wesentlichen eine Abwehrreaktion gegen die Behauptung der Materialität und damit der Sterblichkeit der Seele, wie sie, nach allgemeiner Auffassung, La Mettrie vertreten hatte. Dagegen betonten Wolff und ihm folgende Philosophen und Theologen die Unsterblichkeit der Seele sowie die Unterschiedenheit des Körpers von der Seele. Die deutschsprachige Theologie und Philosophie ging – in unterschiedlichen Spielarten – auf einen antimaterialistischen Kurs und zementierte so den Unsterblichkeitsgedanken, wie sich beispielsweise beim viel

¹¹⁹ Rumore, Wolff's Footsteps, 116.

¹²⁰ Vgl. Rumore, Wolff's Footsteps, 97f.

¹²¹ Stengel, Seele, 110. Dabei ist allerdings zu beachten, dass ›deutsche Aufklärung‹ natürlich keineswegs als einheitliche Bewegung begriffen werden kann, vgl. dazu meine einleitenden Ausführungen zum Begriff ›Aufklärung‹.

¹²² Vgl. Rumore, Wolff's Footsteps, 110.

¹²³ Vgl. Stengel, Seele, 120.

¹²⁴ Vgl. Rumore, Wolff's Footsteps, 114.

¹²⁵ Vgl. Thomson, Materialism, 54 sowie Christensen, Ironie, 91f.

¹²⁶ Vgl. Christensen, Ironie, 213.

¹²⁷ Vgl. Christensen, Ironie, 222.

¹²⁸ Vgl. Thomson, Introduction, xxvi.

¹²⁹ Vgl. Stengel, Seele, 106.

rezipierten Hallenser Theologieprofessor Siegmund Jakob Baumgarten zeigte,¹³⁰ aber auch bei Spalding und Johann August Nösselt (1734–1807).¹³¹ Dabei fungierte die Abgrenzung gegenüber Materialisten als vermeintlichen Verächtern Gottes auch zur Festigung der eigenen Position.¹³²

Die Position La Mettries und anderer Materialisten sahen nahezu alle deutschsprachigen Theologen als gefährlich an, da ohne eine Unsterblichkeitsvorstellung die Moral ins Wanken gerate.¹³³ Auch für Spalding und Nösselt spielten moralische Argumente eine große Rolle: Nur wenn Aussicht auf Belohnung und Bestrafung im Jenseits bestehe, gebe es hinreichend Anreize für moralisches Handeln im Diesseits, da völlige Glückseligkeit im Diesseits nicht zu erreichen sei.¹³⁴ Wer die Unsterblichkeitslehre ins Zentrum der Theologie rückte – so zum Beispiel Spalding¹³⁵ – transformierte oft (meist unausgesprochen) die herkömmliche Eschatologie:¹³⁶ Jenseitige Strafen wurden als natürliche Folgen des Verhaltens im Diesseits gedeutet, der freie Mensch, der sich auch nach dem Tod noch bessern könne, stand im Vordergrund.¹³⁷ Der Mensch sei fähig, sittlich zu handeln und sich dadurch irdische wie ewige Glückseligkeit zu verdienen. Die Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen, die bei den Reformatoren eine so große Rolle gespielt hatte, tauchte kaum noch auf.¹³⁸ Die Seele sei natürlicherweise unsterblich: So rückten Imputations-, Erlösungs- und Richterhoffgottvorstellungen in den Hintergrund.¹³⁹ Dies bedeutete auch eine Marginalisierung von in den lutherischen Bekenntnisschriften zentralen Theologumena wie der Imputation des Verdienstes Christi und der Satisfaktionslehre.¹⁴⁰ In diesem Sinne kann die Vorstellung der Unsterblichkeit als »katalysierendes Segment einer fundamentalen Umformung der aufklärerischen Theologie«¹⁴¹ bezeichnet werden.¹⁴²

¹³⁰ Vgl. Stengel, Seele, 110–112.

¹³¹ Vgl. dazu auch Malte van Spankeren: Der Unsterblichkeitsdiskurs der Neologie als Instrument theologischer Modernisierung (1748– 1766). In: Aufklärung 29, 2017, 309–322.

¹³² Vgl. van Spankeren, Unsterblichkeitsdiskurs, 321.

¹³³ Vgl. Stengel, Seele, 120f.

¹³⁴ Vgl. van Spankeren, Unsterblichkeitsdiskurs, 316, 319.

¹³⁵ Vgl. Stengel, Seele, 118.

¹³⁶ Vgl. Stengel, Seele, 113.

¹³⁷ Vgl. Stengel, Seele, 111f.

¹³⁸ Vgl. van Spankeren, Unsterblichkeitsdiskurs, 319f.

¹³⁹ Vgl. Stengel, Seele, 119.

¹⁴⁰ Vgl. Stengel, Seele, 111f.

¹⁴¹ Stengel, Seele, 99.

¹⁴² Carl Stange spricht von der Unsterblichkeitslehre als dem »Zentraldogma der Aufklärung«, Carl Stange: Die Unsterblichkeit der Seele. Gütersloh 1925, 105. Friedemann Stengel weist nach, dass diese Formulierung insofern plausibel ist, dass die Marginalisierung dieses Aspekts der Aufklärungstheologie in heutiger Forschung keine Berechtigung hat, vgl. Stengel, Leibniz, 137. Die Rede von einem »Zentraldogma der Aufklärung« halte ich dennoch für problematisch, weil es implizieren kann, dass »Aufklärung« eine geschlossene Bewegung war, deren Inhalte sich präzise bestimmen lassen, wovon ich mich, wie in der Einleitung gezeigt, distanzieren. Van Spankeren thematisiert die starken theologischen Verschiebungen, die mit der Betonung der Unsterblichkeit der Seele einher gehen, nur am Rande und spricht vielmehr davon, die Unsterblichkeitslehre sei ein »Exportschlag des Christentums« (van Spankeren, Unsterblichkeitsdiskurs, 312), den Spalding, Nösselt und andere »nüchtern-pragmatisch« (van Spankeren, Unsterb-

Die Bedeutung der Unsterblichkeitslehre wurde schließlich durch die Abhandlungen Swedenborgs über seine Visionen weiter verstärkt. Die Seele deutete er nicht als Materie, sondern als Substanz: Der innere Mensch stehe in der Geisterwelt immer in Gemeinschaft mit anderen Substanzen. Besonders wichtig sei die Freiheit der Seele.¹⁴³

Die Unsterblichkeitsdebatte stellt somit einen »der zentralen Knotenpunkte des aufklärerischen Diskurses«¹⁴⁴ dar. Zu bestimmten Verständnissen von dem, was als aufgeklärt gilt, scheint diese Einsicht nicht zu passen und wird daher in der Forschung häufig nicht erwähnt.¹⁴⁵ Zudem wurde das Seelenthema besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts marginalisiert und ist daher auch in der Theologie insgesamt und in der Kirchengeschichte häufig ein blinder Fleck.¹⁴⁶

Im Versuch, den Materialismus abzuwehren, entsteht also eine bestimmte Art von Theologie, die den unsterblichen, selbstverantwortlichen Menschen ins Zentrum rückt und damit passive Erlösung und Imputation und so auch die Wirksamkeit von Sakramenten in Frage stellt oder zumindest in den Hintergrund treten lässt. So hat die Debatte um Materialismus und Unsterblichkeit indirekt auch starke Auswirkungen auf die Tauftheologie, ihre Heilsrelevanz wird so in Frage gestellt. In den Fokus rückt Innerlichkeit, welche die Bedeutung äußerer Zeremonien für die Religiosität schwächt. Dass die eigene Theologie sich in Abgrenzung zu als materialistisch verstandenen Positionen formiert, wird dann bei vielen hier behandelten Autoren insbesondere nach La Mettries *L'homme machine* von 1748 sichtbar. In den Taufartikeln des *Zedler* zeigt sich einerseits, dass die absolute Heilsrelevanz der Taufe sowie die Wirksamkeit des Teufels auf Körper an einigen Stellen ebenfalls in Frage gestellt werden. Andererseits grenzt sich der *Zedler*, insbesondere in denen aus *Walchs Lexicon* übernommenen Artikeln, gegen die antimaterialistischen Positionen Leibniz-Wolffscher Art ab, indem die Realität des göttlichen Einflusses auf die Menschen und damit auch die reale Wirksamkeit der Sakramente verteidigt wird. Die im *Zedler* vertretene Sakramentenlehre und Tauftheologie entsteht also bereits mitten in den Auseinandersetzungen um materialistische Positionen.

lichkeitsdiskurs, 322) neu akzentuiert hätten. Abgesehen davon, dass die These von »Exportschlager« religionsgeschichtlich problematisch ist, kommt bei van Spankeren relativ kurz, dass die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sich in der Geschichte des Christentums radikal wandelte, in gewissem Spannungsverhältnis zur Auferstehungsvorstellung steht und in der Form, wie sie im 18. Jahrhundert vertreten wurde, in grundsätzlichen Konflikt mit lutherischen Theologumena geriet. Stattdessen stellen Spalding und Nösselt in van Spankerens Augen den lebensweltlichen Bezug der Unsterblichkeitslehre in den Vordergrund und sichern so die »Modernitätsfähigkeit des Protestantismus« (van Spankeren, Unsterblichkeitsdiskurs, 322).

¹⁴³ Vgl. Stengel, Dämonologie, 32.

¹⁴⁴ Vgl. Stengel, Seele, 129.

¹⁴⁵ Vgl. Stengel, Leibniz, 137f.

¹⁴⁶ Vgl. dazu auch Gerhard Sauter: Seele. Geprägte Lebendigkeit. In: BThZ 34, 2017, 308–336, hier 308–319 sowie das Themenheft »Seele« der BThZ insgesamt [34.2 (2017)].

2.4 Der Ursprung der Taufe

Von Diskussionen bezüglich des Ursprungs der Taufe berichtet das Lexikon recht ausführlich; strittig sei vor allem die Frage, ob Johannes der Täufer und Jesus die Taufe von den Juden hergeleitet haben. Wer davon ausgehe, nehme eine jüdische Proselytentaufe schon in vorjesuanischer Zeit an. Wer dies bestreite, setze dagegen voraus, dass die christliche Taufe älter sei als die Proselytentaufe. Verwiesen wird zu dieser Diskussion auf den Leipziger Professor und Pfarrer Johann Benedikt Carpsov (1639–1699), auf Johann Andreas Danz (1654–1727), Professor für Theologie und Orientalische Sprachen in Jena, auf den Wittenberger Theologen Gottlieb Wernsdorff (1668–1729) sowie auf Buddeus, die sich alle um die Jahrhundertwende umfassend zu diesem Thema äußerten. Alle vier Autoren werden als Vertreter der These herangezogen, dass die Taufe jüdischen Ursprungs und durch Jesus in ein Sakrament verwandelt worden sei.¹⁴⁷ Als Vertreter der gegenteiligen Position werden Salomon Deyling (1677–1755), Superintendent und Professor unter anderem in Leipzig, und der englische Theologe Henry Owen (1716–1795) angeführt.¹⁴⁸ Diese gehen davon aus, dass es keine Ähnlichkeit zwischen jüdischen Zeremonien und von Christus eingesetzten Gebräuchen gebe und die Proselytentaufe erst eingeführt worden sei, als es das Christentum schon gegeben habe.¹⁴⁹ Der *Zedler* positioniert sich tendenziell auf Seiten derer, die die jüdische Taufe als etwas weit Vorchristliches ansehen. So gelte beispielsweise der Durchzug durchs Schilfmeer den Juden als Taufe und alle gebürtigen Juden somit als mit ihren Vorfahren getauft. Beschneidung und Taufe hätten beide dazugehört, wenn jemand Jude werden wollte.¹⁵⁰ Entsprechend werde der Taufe bei den Juden auch eine große Wirkung zugeschrieben, man gelte hinterher als wiedergeborener Mensch.¹⁵¹ Der *Zedler* verteidigt, dass es dem göttlichen Ansehen der Taufe nicht schade, wenn sie ihren Ursprung im Judentum habe, denn es bestehe durch die später hinzugekommenen göttlichen Gebote noch immer ein großer Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Taufe; außerdem habe die christliche Kirche auch viele andere jüdische Gebräuche übernommen.¹⁵² Wenn man nicht von »Beibehaltung« der jüdischen Taufe sprechen wolle, könne man ja von »Verbesserung« sprechen, denn in ihrer eigentlichen Beschaffenheit sei die Taufe ja tatsächlich erst von Christus eingesetzt worden.¹⁵³ Trotz

¹⁴⁷ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 246f.

¹⁴⁸ Vgl. Art. »Taufe der Juden und Juden-Genossen, oder Proseliten«. In: *Zedler* 42, 1744, 350–354, hier 352f.

¹⁴⁹ Vgl. Art. »Taufe der Juden«. In: *Zedler* 42, 1744, 352f.

¹⁵⁰ Vgl. Art. »Taufe der Juden«. In: *Zedler* 42, 1744, 350f.

¹⁵¹ Vgl. Art. »Taufe der Juden«. In: *Zedler* 42, 1744, 352.

¹⁵² Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 247.

¹⁵³ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 247f. Diese Deutung entspricht auch der sonstigen Wertung des Judentums im *Zedler*: Das Judentum wird primär als Vorgeschichte zum Christentum begriffen, so dass es mit Christus seine Relevanz verliert. Das zeitgenössische Judentum wird daher kaum oder nur mit starken Vorurteilen betrachtet, vgl. Nathanael Riemer: Die Darstellung von Juden, Judentümern und anderen Minderheitskulturen in *Zedlers Universal-Lexicon*. In: *Die gesammelte Welt. Studien zu Zedlers Universal-Lexi-*

aller Herleitung der Taufe aus jüdischen Zeremonien und ihrer Parallelisierung mit der Beschneidung macht der *Zedler* den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Jüdischem und Christlichem sehr deutlich. Der Unterschied zwischen den jüdischen Zeremonien und christlichen Sakramenten wird stark gemacht.¹⁵⁴ Beispielsweise die Taufe so direkt mit der Beschneidung zu parallelisieren, dass man die Taufe von Frauen ablehnte, gehe entschieden zu weit.¹⁵⁵ Auch wird betont, dass jüdische Zeremonien nur Abbildung für die Güter des neuen Bundes sein konnten: »Die Ceremonial-Gesetze der Jüden waren nur der Schatten von den zukünftigen Gütern, und nicht das Wesen, noch der Körper selbst.«¹⁵⁶ Viele Juden hätten es mit der Einhaltung dieser Gesetze viel zu genau genommen und sie mit Aberglauben belastet, aufgrund dessen Gott das jüdische Volk bestraft habe.¹⁵⁷

Christus habe die jüdischen Zeremonien zwar als Grundlage genommen, sie aber mit neuer Bedeutung gefüllt. Dass Jesus sich beim Taufbefehl auf seine Gewalt berufe, zeige, dass es nicht nur um eine temporäre Beibehaltung jüdischer Zeremonien gegangen sei.¹⁵⁸

Neben der These, die Taufe habe ihren Ursprung in der jüdischen Proselytentaufe, wird auch eine andere Theorie angeführt, welche die Taufe von einer Sklavenfreilassungs-Zeremonie ableitet. Der *Zedler* positioniert sich zu dieser These indifferent; eine Parallelität gesteht er aber zu, denn auch der Täufling erhalte durch die Taufe, zwar keine »politische oder bürgerliche« Freiheit – wie Erasmus fälschlicherweise annehme – aber eine »Freyheit des Geistes«¹⁵⁹, er würde von der Sklaverei der Sünde und des Teufels befreit.¹⁶⁰ Einer Gleichsetzung von Freiheit im religiösen und Freiheit im politischen Sinne wird also widersprochen, eine Tendenz, die sich auch an anderer Stelle noch zeigen wird.¹⁶¹

Auch wenn der *Zedler* zur Herleitung der Taufe aus der jüdischen Proselytentaufe tendiert, berichtet er auch von heidnischen Taufen und konstatiert: »Die Tauffe ist eine uralte und fast bey allen Völkern und Zeiten, bekannte Weise und Sache gewesen«¹⁶². Der Taufe werde sich immer dann bedient, wenn es darum gehe, jemanden in eine Gemeinschaft aufzunehmen, von Sünden zu reinigen und mit den Göttern zu versöhnen.¹⁶³ Oft sei es bei diesen Zeremonien ursprünglich auch um eine reale Reinigung und die Vermeidung von Krankheiten gegangen und erst später ein Glaubensbekenntnis daran geknüpft worden.¹⁶⁴ Der *Zedler* führt Kirchenväter wie Tertullian und Ambrosius an, die betonen, dass in diesen heidnischen Taufen

con. Hg. v. Kai Lohsträter u. Flemming Schock. Wiesbaden 2013, 171–187.

¹⁵⁴ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 293.

¹⁵⁵ Vgl. z. B. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 282.

¹⁵⁶ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 283.

¹⁵⁷ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 283.

¹⁵⁸ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 293f.

¹⁵⁹ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 268.

¹⁶⁰ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 269.

¹⁶¹ S.u. z. B. bei von Starck (Kapitel 12.7.5.).

¹⁶² Art. »Taufe der Heyden«. In: *Zedler* 42, 1744, 346–350, hier 346.

¹⁶³ Vgl. Art. »Taufe der Heyden«. In: *Zedler* 42, 1744, 346f.

¹⁶⁴ Art. »Taufe der Heyden«. In: *Zedler* 42, 1744, 349.

keine Reinigung des inwendigen Menschen geschehen sei.¹⁶⁵ Doch der Bericht über heidnische Taufen beschränkt sich nicht auf die frühchristliche Zeit: Auch von vorchristlichen Taufzeremonien der »Americaner« – gemeint sind die Ureinwohner Nordamerikas – der Mexikaner und anderer indigener Völker wird berichtet.¹⁶⁶

2.5 Die Taufe verschiedener Konfessionen

Zwar ist die im *Zedler* vertretene Tauftheologie eine explizit evangelische, doch setzt sich das Lexikon auch mit den Taufverständnissen anderer Konfessionen auseinander. Weil »in denen Substantialien der Tauffe alle drey im Röm. Reiche geduldete Religionen mit einander übereinkommen«¹⁶⁷, die Tauftheologie also im Wesentlichen die gleiche sei, sei sogar eine Patenschaft bei einem Täufling anderer Konfession möglich. Da die Taufverständnisse dieser drei Konfessionen ohnehin übereinstimmten, könne ein Vater auch entscheiden, sein Kind in einer anderen als auf dem Gebiet vorherrschenden Konfession zu taufen.¹⁶⁸ Dies passt zur oben bereits angesprochenen Tendenz, Glaube als etwas Individuelles zu fassen und spiegelt die konfessionelle Ausdifferenzierung in einzelnen Territorien wider. Auch die Frage gemischtkonfessioneller Ehen wird angesprochen: Die Konfession der Kinder solle sich nach der des Vaters richten. Gewisse Überschreitungen konfessioneller Grenzen sowie Toleranz zwischen den Konfessionen ist für den *Zedler* also unproblematisch, auf die Lehrunterschiede zwischen protestantischer und katholischer Tauftheologie wird dennoch verwiesen und diese werden als fundamental angesehen. Katholiken hielten die Taufe für absolut notwendig und jeden Ungetauften für verdammt, wobei sie verschiedene Stufen der Verdammnis annahmen. Für Protestanten sei dagegen klar, dass die Taufe nur für diejenigen absolut notwendig sei, die nach der göttlichen Ordnung selig werden wollten. Andere Wege zur Seligkeit seien nicht völlig ausgeschlossen.¹⁶⁹ Auch gingen die Katholiken von einer gänzlichen Sündlosigkeit in Folge der Taufe aus, während Protestanten mit der Taufe nur die Schuld vergangener Sünden als getilgt ansähen, wohingegen die Neigung zum Bösen erhalten bleibe.¹⁷⁰ Als dritten Unterschied nennt der *Zedler* die Wertung der johanneischen Taufe, die Katholiken im Gegensatz zu Protestanten nicht als Sakrament anerkannten.¹⁷¹ Dieser Konflikt scheint von großer Bedeutung zu sein, denn zwei gesamte kleine Artikel zur »Taufe mit dem Heiligen Geist« und zum »Taufen mit Wasser« widmen sich nochmals dieser Frage und betonen, dass bereits die Johannestaufe Vergebung der Sünden gewirkt und den Heiligen Geist zugeeignet¹⁷² und Johannes nicht mit

¹⁶⁵ Vgl. Art. »Taufe der Heyden«. In: *Zedler* 42, 1744, 347.

¹⁶⁶ Vgl. Art. »Taufe der Heyden«. In: *Zedler* 42, 1744, 350.

¹⁶⁷ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 275.

¹⁶⁸ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 274f.

¹⁶⁹ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 295f.

¹⁷⁰ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 296f.

¹⁷¹ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 297f.

¹⁷² Art. »Taufe mit dem Heiligen Geist«. In: *Zedler* 42, 1744, 345–346.

schlichem Wasser, sondern mit von Gott geheiligtem Wasser getauft habe.¹⁷³ Dass diese Frage offenbar tatsächlich einen großen Streitpunkt zwischen Katholiken und Protestanten darstellte, geht auch aus der französischen *Encyclopédie* hervor: Hier wird im Artikel zur Taufe der Unterschied zwischen der von Johannes und der von Jesu eingesetzten Taufe betont und dies explizit gegen Lutheraner und Calvinisten abgegrenzt.¹⁷⁴

Berichtet wird auch von einem Streit, der 1720 in Dresden bezüglich der Frage entflammt war, ob Protestanten die katholische Taufe als heilig bezeichnen dürften. Anlass war eine Fürbittenanweisung, die sich auf die katholische Prinzessin von Sachsen bezog, für deren glückliche Niederkunft, und dafür, dass das Kind die Taufe empfangen möge, gebetet werden sollte. Der Superintendent korrigierte die Fürbittenanweisung dahingehend, dass nicht mehr von »heiliger Taufe« die Rede war, wurde aber von staatlicher Seite zurechtgewiesen und das »heilig« entsprechend wieder hinzugefügt. Anlässlich dieser Streitigkeit entstanden mehrere Schriften, die über diese Frage debattierten. Der *Zedler* positioniert sich hier nicht eindeutig,¹⁷⁵ auf antikatholische Polemik wird verzichtet.

Neben der katholischen Tauflehre wird auch die Tauflehre anderer Gruppierungen besprochen, wie die der Sozinianer.¹⁷⁶ Diese hielten die Taufe nicht für ein von Gott verordnetes Gnadenmittel. Doch blieben sie nicht bei der Ablehnung der göttlichen Kraft der Taufe, sondern äußerten sich auch verächtlich über sie, indem sie sie beispielsweise als unnütz bezeichneten. Der *Zedler* berichtet von Uneinigkeiten unter den Sozinianern, ob die Taufe gänzlich abgeschafft oder als Erwachsenentaufe beibehalten werden solle, und darüber, ob eine Wiedertaufe geboten sei. In ihrer Argumentation zur Ablehnung der Kindertaufe stimmten sie jedenfalls mit den Anabaptisten überein.¹⁷⁷ Die sozinianische Lehre wird

¹⁷³ Art. »Taufen mit Wasser«. In: *Zedler* 42, 1744, 359.

¹⁷⁴ Vgl. Edmé-François Mallet u. Jaques-Nicolas Bellin: Art. »Baptême«. In: *Encyclopédie, Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers*. Par Une Société De Gens De Lettres 2, 1751, 64f., hier 64.

¹⁷⁵ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 298f.

¹⁷⁶ Diese antitrinitarische Bewegung geht auf Lelio Sozzini (1525–1562) und dessen Neffen Fausto Sozzini (1539–1604) zurück und breitete sich im 16. und 17. Jahrhundert vor allem in Polen und Litauen, von dort aber auch nach Deutschland, in die Niederlande, nach England und Nordamerika aus. Mit der starken gegenreformatorischen Bewegung in Polen ging die Zahl der Sozinianer deutlich zurück. Vgl. zum Sozinianismus Kestutis Daugirdas: *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der europäischen Evangelischen*. Göttingen 2016 sowie Peter Hauptmann: Art. »Sozinianer/Sozinianismus«. In: *RGG*⁴ 7, 2004, 1519–1521. Zur Diskussion um die politische Duldung der Sozinianer vgl. Sascha Salatowsky: *Dürfen Sozinianer geduldet werden? Obrigkeitliche und theologische Debatten in Brandenburg und Preußen im 17. und 18. Jahrhundert*. In: *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*. Hg. v. Friedrich Vollhardt. Berlin 2014, 223–250. Zu philosophischen Positionen vgl. Ders.: *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung*. Stuttgart 2015. Der Terminus »Sozinianer« fungiert, wie in dieser Arbeit noch weiterhin zu sehen sein wird, häufig als pauschalisierende Abwertung, um eine bestimmte angeblich heterodoxe Position zu markieren.

¹⁷⁷ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 299f.

nicht ausführlich widerlegt, sondern auf mehrere Widerlegungsschriften gegen sie verwiesen.¹⁷⁸

Die »Quaker«¹⁷⁹, so der *Zedler*, unterscheiden zwischen innerlicher und äußerlicher Taufe. Die innerliche sei die Wiedergeburt, die äußerliche wirke dagegen nicht tatsächlich, sondern habe nur eine Zeit lang als Abbild der innerlichen fungiert und solle nun nicht mehr beibehalten werden. Auch die Kindertaufe werde von ihnen abgelehnt.¹⁸⁰

In der griechischen Kirche dagegen werde in den »Essentialibus« der Taufe nichts weggelassen. Der *Zedler* berichtet von zusätzlichen Zeremonien und von der orthodoxen Praxis der Taufe durch Untertauchen. Auch in den griechischen Kirchen werde die Taufe als absolut notwendig und die Erbsünde als durch die Taufe gänzlich ausgerottet angesehen.¹⁸¹

Auch die »Moscowiter«, also die Anhänger der russisch-orthodoxen Kirche, verbänden die Taufe mit vielen zusätzlichen Zeremonien. Zudem, so berichtet der *Zedler*, taufeten sie ihre Kinder immer sehr früh und in ungewärmtem Wasser und nähmen bei Erwachsenen die Taufe, auch im Winter, in Bächen und Ähnlichem vor. Diese harten Umstände bei der Taufe habe erst Peter der Große in vorbildlicher Weise beseitigt.¹⁸²

Insgesamt lässt sich in diesem Artikel beobachten, dass der *Zedler* in der Darstellung der verschiedenen Positionen weitgehend auf Polemik verzichtet.¹⁸³ Dies gilt insbesondere für die drei im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation hauptsächlich vertretenen Konfessionen. Verschiedene Auffassungen zur Taufe können toleriert werden, doch findet diese Toleranz ihre Grenze klar dort, wo die Kindertaufe bestritten wird.

¹⁷⁸ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 301.

¹⁷⁹ Die Bezeichnung »Quäker« war ursprünglich eine Spottbezeichnung für die sogenannte *Religiöse Gesellschaft der Freunde*, wurde schnell aber auch zur Selbstbezeichnung. Die Bewegung hat ihre Wurzeln in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in England als eschatologische Erweckungsbewegung und zeichnet sich durch eine Betonung der inneren Glaubenserfahrung und die pazifistische Haltung aus. Wie die Mennoniten gründeten auch die Quäker im 17. Jahrhundert vereinzelt Gemeinden im norddeutschen Raum (z. B. in Emden, Altona und Danzig), diese schrumpften im 18. Jahrhundert aber erheblich. 1792 wurde eine später bedeutende neue Gemeinde im hessischen Rinteln gegründet. Vgl. zu den Quäkern allgemein Homer Larry Ingle: Art. »Quäker«. In: RGG⁴ 6, 2003, 1853–1857, zu den Quäkern in Deutschland Claus Bernet: *Das Quäkertum in Deutschland. Von den ersten Anfängen bis zum Kaiserreich*. Hamburg 2016.

¹⁸⁰ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 301.

¹⁸¹ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 304.

¹⁸² Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 305f.

¹⁸³ Dies beobachtet Schäufele auch insgesamt für den *Zedler*: Trotz der meist konfessionell-lutherischen Positionen wird auf Polemik gegen Reformierte und Katholiken zumeist verzichtet und trotz Betonung konfessioneller Unterschiede für Toleranz plädiert, vgl. Schäufele, *Aberglaube*, 15–17.

2.6 Die Kindertaufe

Die Kindertaufe, da ist sich der *Zedler* sicher, ist bereits zur Zeit Christi gebräuchlich gewesen.¹⁸⁴ »Es ist aber falsch, daß nicht auch Kinder im 1. und 2. Jahrhundert getauft worden.«¹⁸⁵ Die gegenteilige Behauptung, die Taufe sei erst im 3. Jahrhundert aufgekommen, sei ein wichtiges Argument z. B. der »Wiedertäufer« gegen die Kindertaufe.¹⁸⁶

Der *Zedler* berichtet ausführlich von Gruppierungen, die die Kindertaufe ablehnten.¹⁸⁷ Dazu zählen die »Wiedertäufer«,¹⁸⁸ die Mennoniten,¹⁸⁹ die Remonstranten¹⁹⁰ und die Labadisten¹⁹¹ – gegen all diese Gruppen grenzt er sich deut-

¹⁸⁴ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 324–339, hier 324.

¹⁸⁵ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 252.

¹⁸⁶ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 324.

¹⁸⁷ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 324–329.

¹⁸⁸ »Wiedertäufer« ist eine Fremdbezeichnung, die von den betreffenden Gruppierungen abgelehnt wurde und wird. Üblich ist auch die Bezeichnung Täufer. Zusammenfassend und meist polemisch werden damit diejenigen seit der Reformationszeit entstehenden, häufig und lange verfolgten Gruppierungen bezeichnet, welche die Kindertaufe ablehnten. Es handelt sich dabei nicht um eine geschlossene Bewegung. Zur Entstehung, Verfolgung und unterschiedlichen Gruppierungen vgl. Hans-Jürgen Goertz: *Die Täufer. Geschichte und Deutung*. Berlin 1988.

¹⁸⁹ Eine auf Menno Simons (1496–1561) zurückgehende Bewegung, die ihren Ursprung in den Niederlanden hat. Sie beruht auf Täuferbewegungen der Reformationszeit lehnten sie die Kindertaufe ab und entwickelten sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zur ersten Freikirche auf europäischem Boden. Im 18. Jahrhundert waren sie in einigen norddeutschen Städten (in Altona, Krefeld und Emden), in Ostfriesland sowie in Teilen Westpreußens geduldet. Vgl. zu Menno Simons Hans-Jürgen Goertz: *Menno Simons. Eine biographische Skizze*. In: H.-J. Goertz: *Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden*. Leipzig 2002, 39–55, zu den Mennoniten Ders.: Art. »Mennoniten«. In: *GGG*⁴ 5, 2002, 1039–1044 sowie Ders.: *Die Mennoniten. Eine enzyklopädische Übersicht*. In: H.-J. Goertz: *Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden*. Leipzig 2002, 73–91. Zur Tauflehre der Mennoniten vgl. Ders.: *Das doppelte Bekenntnis in der Taufe*. In: *Die Mennoniten*. Hg. v. H.-J. Goertz. Stuttgart 1971, 70–99.

¹⁹⁰ Genannt auch Arminianer, nach Jacobus Arminius (1560–1609), Ursprung in den Niederlanden, trennten sich die Remonstranten im 17. Jahrhundert von der reformierten Kirche, da sie die Prädestinationslehre ablehnten und die Willensfreiheit des Menschen betonten, vgl. Thomas Kaufmann: Art. »Arminianer«. In: *GGG*⁴ 1, 1998, 772–774.

¹⁹¹ Eine auf Jean de Labadie (1610–1674) zurückgehende Bewegung. Labadie war französischer Priester, trat dann aber zur reformierten Kirche über und ging u. a. nach Genf und in die Niederlande. Er scharrte eine kleine Gemeinde um sich, die sich zeitweilig in Altona, zeitweilig in den Niederlanden aufhielt und Mitte des 18. Jahrhunderts ausstarb. Labadie hatte vor allem kirchenreformerische Ideen und wollte die Gemeinde nach Idealen des Urchristentums gestalten, vgl. Johannes Wallmann: Art. »Labadie, Jean de«. In: *GGG*⁴ 5, 2002, 3f. sowie Johannes van den Berg: *Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden*. In: *Geschichte des Pietismus*. Hg. v. Martin Brecht. Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen 1993, 57–112, hier 100–105. Zum möglichen Einfluss Labadies auf pietistische Bewegungen in Deutschland vgl. Johannes Wallmann: *Labadismus und Pietismus. Die Einflüsse des niederländischen Pietismus auf die Entstehung des Pietismus in Deutschland*. In: J. Wallmann: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen 1995, 171–196; Andreas Deppermann: *Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen 2002, 288–298.

lich ab.¹⁹² Die angeblich späte Einführung der Kindertaufe und der mangelnde Schrifterweis seien ihre häufigsten Argumente. Wer die Kindertaufe ablehne, habe zudem meist »noch viel mehr Knoten« in seinem »Lehr-Systemate«, verachte zum Beispiel äußere Heilmittel insgesamt, lehne die göttliche Einsetzung der Taufe oder die Erbsündenlehre ab.¹⁹³

So hielten Mennoniten und Remonstranten die Taufe nicht für ein Gnadenmittel und nur für ein Zeichen ohne mitteilende Kraft¹⁹⁴ und die Sozinianer leugneten die göttliche Einsetzung der Taufe.¹⁹⁵ Diese schon im Artikel »Taufe« geschilderten Positionen der Ablehnung der Wirksamkeit der Taufe werden also in klaren Zusammenhang mit der Ablehnung der Kindertaufe gebracht.¹⁹⁶ Auch Dogmen wie die Erbsünde werden als maßgeblich mit der Tauftheologie verknüpft dargestellt. Die Ablehnung der Kindertaufe wird also auch deswegen als problematisch angesehen, weil mit ihr in der Regel andere Dogmen negiert werden.

Nach dem Bericht über die Gegner der Kindertaufe führt der *Zedler* zahlreiche Argumente für die Kindertaufe an: Aus der Schrift sei hinreichend nachweisbar, dass Kinder der göttlichen Gnade fähig seien;¹⁹⁷ die Seele der Kinder sei kein »ungeschickter Klotz, noch untüchtiger Klump«¹⁹⁸. Ohne diese Gnade könnten die Kinder auch nicht selig werden, aufgrund der Erbsünde seien sie darauf angewiesen. Wer die Erbsünde annehme, die Kindertaufe aber ablehne, verstricke sich in Widersprüchen.¹⁹⁹ Erbsündenlehre und Kindertaufe werden also klar miteinander in Verbindung gebracht. Zur Zueignung dieser göttlichen Gnade habe Gott eben das äußerliche Mittel der Taufe eingesetzt,²⁰⁰ das Kindern nicht verwehrt werden dürfe, da man ihnen sonst auch den Eingang ins Himmelreich versperre.²⁰¹ Der Taufbefehl nenne zwar Kinder nicht ausdrücklich, sei aber allgemein genug gefasst und enthalte auch nichts, was der Kindertaufe entgegenstehe.²⁰² Dass Kinder nicht ausdrücklich genannt seien, impliziere nicht ihren Ausschluss; dies sei ein unzulässiger Sprung in der Argumentation.²⁰³ Bei der Einsetzung des Abendmahls seien ja beispielsweise Frauen auch nicht gesondert genannt und doch käme niemand auf die Idee, sie vom Abendmahl auszuschließen.²⁰⁴

Wer zu einem der drei im Reich anerkannten Konfessionen gehöre, könne von der Obrigkeit dazu gezwungen werden, sein Kind taufen zu lassen. Bei Weigerung

¹⁹² Eine starke Kritik an den »Wiedertäufern« findet sich auch an anderen Stellen im *Zedler*, vgl. Riemer, Darstellung, 185.

¹⁹³ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 335.

¹⁹⁴ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 327f.

¹⁹⁵ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 335.

¹⁹⁶ Dieser Zusammenhang wird auch später häufig von Verteidigern der Kindertaufe gesehen, vgl. z. B. in der Debatte um Basedow, s.u. unter Kapitel 3.4.3.

¹⁹⁷ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 329.

¹⁹⁸ Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 330.

¹⁹⁹ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 330.

²⁰⁰ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 331, 333.

²⁰¹ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 331.

²⁰² Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 331f.

²⁰³ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 334.

²⁰⁴ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 332.

der Eltern zur Taufe des Kindes sei es allerdings besser, das Kind den Eltern wegzunehmen. Nicht zur Taufe der Kinder zwingen könne man dagegen Juden oder »Wiedertäufer«, da diese den Kirchengesetzen nicht unterworfen seien.²⁰⁵

Der Artikel über die Kindertaufe schließt mit einer Beschreibung der Position der Reformierten, die sich in der Frage der Wirkung der Kindertaufe nicht einig seien. Die Annahme der Kindertaufe einerseits, ein Verständnis der Sakramente als bloße Zeichen andererseits sei nicht leicht in Einklang zu bringen, denn »so können sie in dem Punkte, was die Tauffe bey den Kindern vor eine Würckung haben soll, nicht zurechte kommen«²⁰⁶. Effektive Wirksamkeit der Taufe und Kindertaufe werden hier direkt aufeinander bezogen und die Annahme der Taufe als bloßes Zeichen bei Beibehaltung der Kindertaufe als Widerspruch empfunden. Diese Argumentation taucht in späteren Texten immer wieder dort auf, wo die effektive Wirksamkeit der Taufe diskutiert wird.²⁰⁷

2.7 Der Taufexorzismus

2.7.1 Streitigkeiten um Teufel und Besessenheit im 18. Jahrhundert

Bevor auf die Position zum Taufexorzismus im *Zedler* eingegangen wird, werden die Streitigkeiten beleuchtet, die den Teufel und damit auch Exorzismen zum Gegenstand haben. Besessenheitsphänomene und der Teufel zählen zu den Themen, die im Laufe des 18. Jahrhunderts immer wieder auftauchen. Von einer Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert kann nicht gesprochen werden, ebenso wenig, wie man *die* »Aufklärung« für die Abschaffung der Hexenverfolgung verantwortlich machen kann.²⁰⁸ Dies zu behaupten entspricht einem Bild von Aufklärung, das diese vor allem mit Eliminierung der Geisterwelt oder der Welt des Übersinnlichen in Verbindung bringt, am Quellenmaterial geht dies aber häufig vorbei.²⁰⁹ Zwar wurden in Preußen Hexenprozesse 1713 durch königliches Edikt eingestellt,²¹⁰ damit war aber die Frage nach Existenz und Wirkungen des Teufels nicht beantwortet. Statt zur Abschaffung des Teufels wurden Vorstellungen über den Teufel, Dämonen und Besessenheitsphänomene transformiert, wobei am Ende kein homogenes Ergebnis stand.²¹¹ Prägend für die Wahrnehmung der Streitigkeiten

²⁰⁵ Vgl. Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 337.

²⁰⁶ Art. »Taufe (Kinder-)«. In: *Zedler* 42, 1744, 338.

²⁰⁷ So wird Johann Bernhard Basedow vorgeworfen, mit der effektiven Wirksamkeit der Taufe konsequenterweise auch die Kindertaufe ablehnen zu müssen, dazu s. u. in Kapitel 3.4.3.

²⁰⁸ Wesentliche Argumente gegen die Verfolgung von Hexen tauchen schon im 16. und 17. Jahrhundert auf. Wie Monika Neugebauer-Wölk dargelegt hat, wird die Abschaffung der Hexenverfolgung nicht gegen christliche Überzeugungen durchgesetzt, sondern es handelt sich um eine innerreligiöse, vor allem (kirchen)politische Debatte, beginnend bereits im späten 15. Jahrhundert. Vgl. zur Entstehung des Hexenglaubens im Kontext der Renaissance auch Monika Neugebauer-Wölk: *Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 29, 2003, 316–347.

²⁰⁹ Vgl. Stengel, *Dämonologie*, 31.

²¹⁰ Vgl. Stengel, *Leibniz*, 139.

²¹¹ Vgl. Stengel, *Leibniz*, 141, 164.

rund um Besessenheit und Teufel ist nach wie vor die Darstellung Karl Aners, der die Ereignisse als ›Fortschritt‹ von der Bestreitung der Besessenheit bis hin zur Abschaffung des Teufels beschreibt.²¹² Die neuere Forschung kann diese These auf Basis der vorliegenden Texte nicht bestätigen.

Der niederländische Theologe und Philosoph Balthasar Bekker (1634–1698) bestritt in seinem Werk *De betoverde Weereld* (1691–1693), zu Deutsch *Die bezauerte Welt* (1693) jegliche Wirkung des Teufels und der Dämonen auf Menschen.

Im Vergleich dazu ist die Schrift *De criminae magiae* des Leipziger Juristen Christian Thomasius (1655–1728), die häufig mit der Bekkers in einem Atemzug genannt wird, weder originell noch provokativ.²¹³ Er setzt sich differenziert mit Bekker auseinander, gibt ihm Recht darin, dass Körper nicht auf Geister wirken können, gesteht aber sowohl die Existenz des Teufels als auch seine geistige Wirkung durchaus zu.²¹⁴ Wie Markus Meumann gezeigt hat, ist der Text nicht Ausdruck eines bereits feststehenden aufklärerischen Programms, sondern entsteht in einem konkreten Kontext:²¹⁵ Nachdem er von einem Kollegen an der Hallenser juristischen Fakultät als ein Gegner Bekkers angeführt worden war, machte Thomasius deutlich, dass er nicht unter die Befürworter der Hexenprozesse zu rechnen war.²¹⁶ In seinem *Versuch von Wesen des Geistes* von 1699 hatte Thomasius festgehalten, Materie ohne Geist sei undenkbar, ein Geist ohne Materie sei aber durchaus denkbar. An dieser These festhaltend, widersprach er in *De criminae magiae* Bekkers Meinung partiell, dass der Teufel nicht auf den Menschen wirken könne, verteidigte ihn aber dennoch gegen Angriffe und sprach sich klar gegen die Hexenprozesse aus.²¹⁷ Thomasius' Schrift rief heftigen Widerspruch hervor,²¹⁸ sodass er sich nun in einer doppelten Frontstellung sah: Er musste sich einerseits gegen den Vorwurf wehren, die Existenz des Teufels zu verneinen, andererseits gegen den, ein Gegner Bekkers und ein Befürworter der Hexenprozesse zu sein.²¹⁹ Zu denen, die sich gegen Thomasius' Schrift aussprachen, gehörten beispielsweise Johann Franz Buddeus und Joachim Lange, die Thomasius nun als Parteigänger Bekkers diffamierten – während er früher als Bekkers Gegner dargestellt worden war.²²⁰ Thomasius selbst drückte noch Jahre später seine Verwunderung darüber aus, dass in der lutherischen Theologie der Glaube an den Teufelspakt noch so stark ausgeprägt sei.²²¹ Die Debatte mit den Verteidigern des Hexenglaubens dauerte nun sein ganzes weiteres Leben an und war auch nach Thomasius' Tod alles andere als beendet.²²² Angesichts des gar nicht entschiedenen Streites von einem »Zeitgeist« zu sprechen, mit Hilfe dessen sich Thomasius' eigentlich zurückhaltende Schrift

²¹² Vgl. Aner, *Theologie*, 246f.

²¹³ Vgl. Meumann, *Geister*, 649.

²¹⁴ Vgl. Stengel, *Leibniz*, 139.

²¹⁵ Vgl. Meumann, *Geister*, 650f.

²¹⁶ Vgl. Meumann, *Geister*, 671f., 679.

²¹⁷ Vgl. Meumann, *Geister*, 655–657.

²¹⁸ Vgl. Meumann, *Geister*, 659.

²¹⁹ Vgl. Stengel, *Leibniz*, 139.

²²⁰ Vgl. Meumann, *Geister*, 674f.

²²¹ Vgl. Stengel, *Leibniz*, 140.

²²² Vgl. Meumann, *Geister*, 678.

durchgesetzt habe, wie Martin Pott es tut,²²³ kann daher nicht überzeugen. Ebenso wenig lassen sich die Streitigkeiten um Besessenheit und Teufel als »Schaukampf der Aufgeklärten gegen die immer noch nicht Aufgeklärten«²²⁴ beschreiben. Eine solche Formulierung suggeriert, es stünde bereits fest, welche Position als »aufgeklärt« zu gelten hat, nämlich die Position dessen, der nicht an die Wirksamkeit des Teufels glaubt. Dabei handelt es sich allerdings um zeitgenössische Zuschreibungen oder Ansprüche, die erhoben wurden und sich daher als historiographische Kategorien nicht eignen. Zudem deutet der Satz an, der Kampf sei im Grunde schon entschieden gewesen, nur einige wenige seien noch anderer Meinung. Wie sich im Folgenden zeigen wird, blieb der Streit um die Wirksamkeit des Teufels im 18. Jahrhundert aber unentschieden.

In England wurde in den 1730er Jahren eine Debatte um Dämonen und Besessenheit geführt. Der anglikanische Geistliche Arthur Ashley Sykes (1684–1756) publizierte 1737 anonym *An Enquiry into the Meaning of Demoniacks in the New Testament*, in dem einige Argumente auftauchten, die später beispielsweise Johann Salomo Semler verwendete: So seien die im neuen Testament erwähnten Dämonen eigentlich Seelen Verstorbener, die keine Gewalt über den Menschen hätten, und wenn im Neuen Testament von »Besessenheit« die Rede sei, seien eigentlich Krankheiten gemeint. Es folgten viele Schriften von Gegnern und Verteidigern dieser These. Teile dieser Debatte wurden später auch in Deutschland bekannt, Semler gehörte zu den Übersetzern und Mitherausgebern einiger dieser Werke von Autoren wie Samuel Clarke (1675–1729) und Hugh Farmer (1714–1787).²²⁵

2.7.2 Umstrittener Taufexorzismus im Zedler

Mit dem Streit um die Wirkung von Teufeln und Dämonen ging auch ein Streit über den Taufexorzismus einher: Luther hatte am Taufexorzismus im *Taufbüchlein* sowohl in der Version von 1523 als auch von 1526 festgehalten und dieser war in den allermeisten lutherischen Agenden entsprechend auch beibehalten worden. In reformierten Gegenden war er dagegen seit der Reformationszeit nicht mehr praktiziert worden; das lutherische Festhalten daran stellte dementsprechend auch eine Abgrenzung zu den Reformierten dar. Dies gilt insbesondere in Streitigkeiten um den sogenannten »Kryptocalvinismus« in Kursachsen und Anhalt im ausgehenden 16. Jahrhundert. Zwar verstanden lutherische Autoren wie Martin Chemnitz (1522–1586), Johann Gerhard (1582–1637) und Johann Andreas Quenstedt (1617–1688) den Taufexorzismus als Adiaphoron und warnten davor, ihm eine effektive Bedeutung zuzusprechen, die nur der Taufe zustehe, und auch

²²³ Vgl. Martin Pott: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*. Berlin, Boston 1992, 248.

²²⁴ Pott, *Aufklärung*, 250.

²²⁵ Vgl. Hans Christian Erik Midelfort: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth Century Germany*. New Haven, London 2005, 91f. Midelfort spricht hier von einer »first literary crisis of the devil in the eighteenth century«, es ist aber zu beachten, dass auch hier in erster Linie die Wirkweise des Teufels und die Realität von Besessenheitsphänomenen diskutiert wird; es geht nicht um die Existenz des Teufels.

Philipp Jakob Spener (1635–1705) warnte vor Missverständnissen und betonte die Notwendigkeit einer Erklärung. Doch plädierten all diese Autoren für eine Beibehaltung des Taufexorzismus. Im 18. Jahrhundert wurde der Taufexorzismus dagegen teilweise umfassend kritisiert.²²⁶

Auch im *Zedler* zeigt sich, dass die Auffassungen zum Taufexorzismus intensiv zur Debatte stehen und alles andere als eindeutig ist, wie mit ihm umzugehen und wie er zu deuten sei. Während die tatsächliche Wirksamkeit der Taufe selbstverständlich angenommen wird, ist der Exorzismus laut dem *Zedler* lediglich beibehalten worden,

das grosse Elend *anzuzeigen* [Hervorhebung d. Vf.], in welches wir durch den Fall unserer ersten Eltern gekommen: In dem alle Menschen unter der Gewalt des Todes und der Hölle begriffen worden, bis wir der Kirchen Gottes durch die geistliche Geburt einverleibet werden.²²⁷

Der Mensch sei nicht vom Satan besessen, stehe aber von Natur aus im Reich des Satans und gehe durch die Taufe in das Reich Gottes über.²²⁸ Die Idee der Erbsünde wird hier also weiter tradiert, gleichzeitig ist der Taufexorzismus aber lediglich eine Anzeige für die Erlösung vom Teufel. Der Taufexorzismus heiße entsprechend nicht »den Teufel durch Beschwerden dahin zwingen, daß er thun muß, was wir fordern, sondern dem Satan widersprechen, und ihm im Nahmen Christi andeuten, daß er den Täufling aus seiner Gewalt muss fahren lassen.«²²⁹

Etwas anderes sei in der Kirche auch niemals gelehrt worden, auch Luther habe dem Exorzismus keine besondere Wirkung zugeschrieben, sondern ihn für eine Anzeige des Elends der Erbsünde und der Befreiung daraus durch die – tatsächlich wirksame – Taufe gehalten.²³⁰ Der *Zedler* gibt zu, dass andere Worte als »fahre aus« an dieser Stelle zwar weniger missverständlich gewesen wären, Luther die alten Worte, an denen nie jemand Anstoß genommen habe, aber beibehalten habe.²³¹

Explizit wird also darauf hingewiesen, dass man den Exorzismus nicht so verstehen dürfte, als würde der Teufel tatsächlich aus dem Kind ausfahren. Ein kleines Kind sei weder geistig noch leiblich vom Teufel besessen.²³² Leibliche Besessenheit ist in *Zedlers* Augen ganz selbstverständlich – »wie jedermann bekennen muß«²³³ – ausgeschlossen. Die geistige Besessenheit sei eine häufiger vertretene Position, die der *Zedler* aber ablehnt. Geistige Besessenheit könne man

²²⁶ Vgl. William Nagel: Art. »Exorzismus. II (Liturgiegeschichte)«. In: TRE 10, 1982, 750–756, hier 754f.

²²⁷ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 250.

²²⁸ Vgl. Art. »Tauf-Exorcismus oder Beschwörung des Satans bey der Taufhandlung«. In: *Zedler* 42, 1744, 360–369, hier 365. Diese Argumentationsfigur findet sich sehr prominent auch bei Heinrich Mentzel, s.u. unter Kapitel 11.2.

²²⁹ Art. »Tauf- Exorcismus«. In: *Zedler* 42, 1744, 360.

²³⁰ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: *Zedler* 42, 1744, 365.

²³¹ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: *Zedler* 42, 1744, 365.

²³² Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 279.

²³³ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 279.

nur von solchen annehmen, die, wie beispielsweise Judas, anderen gegenüber boshaft sind, was aber von kleinen Kindern nicht gelte.²³⁴

Im Artikel »Taufe« wird die These vertreten, der Taufexorzismus sei, anders als in der katholischen Kirche behauptet werde, erst im 4. Jahrhundert aufgekommen; zuvor seien nur Besessene und nur durch Leute mit besonderer Begabung exorziert worden.²³⁵ Der Taufexorzismus stamme also aus einer Zeit, in der das Papsttum schon eingerichtet gewesen sei – daher sei der Taufexorzismus in einigen protestantischen Kirchen abgeschafft worden.²³⁶ Implizit wird hier der Taufexorzismus als etwas »Römisches« markiert. Der Taufexorzismus wird somit von einem lutherischen Identitätsmerkmal zu etwas Katholischem.

Auch im Artikel zum »Tauf-Exorcismus« wird dieser als etwas Späteres, immerhin aber schon im 3. Jahrhundert allgemein Verbreitetes angesehen, wobei sich der Anfang des Taufexorzismus nicht genau datieren lasse.²³⁷ In vorjesuanischer Zeit sei der Exorzismus zwar sowohl unter Juden als auch unter Heiden schon verbreitet gewesen²³⁸ – die entsprechende Dämonologie stamme von den Chaldäern und sei beispielsweise von den Juden aus dem Babylonischen Exil mitgebracht worden²³⁹ – aber bloße Gaukelei gewesen.²⁴⁰ Jesus habe dann wirklich Besessene exorziert und dies habe als Beweis seiner Messianität gedient.²⁴¹ Diese Wundergabe des Exorzierens sei dann an die ersten Christen weitergegeben worden, im 3. Jahrhundert hätten sie aber aufgehört.²⁴² Die Einführung des Taufexorzismus sei in der damals weit verbreiteten Meinung begründet gewesen, die Menschen seien von Kindheit an mit dem Teufel besessen.²⁴³ Obgleich der Ursprung des Taufexorzismus laut der Meinung des *Zedlers* also in einem Irrtum begründet liegt, wird seine Berechtigung nicht angezweifelt. Der Taufexorzismus sei bislang nur von denen angefochten worden, »welche diese beyde wichtige Glaubens-Artickel, von der Erbsünde, und von der Kraft der Heil. Tauffe geleugnet«²⁴⁴ hätten, also von »Wiedertäufern, Reformirten und Crypto-Calvinisten«²⁴⁵. Der Taufexorzismus fungiert hier also, wie in den beiden vorherigen Jahrhunderten, als Abgrenzung zu den Reformierten; wer ihn bestreitet, macht sich des Calvinismus oder weiterer »falscher« Lehren, wie der Ablehnung der Kraft der Taufe, verdächtig.²⁴⁶ Ebenso werde der Taufexorzismus auch von »Indifferentisten« abgelehnt, »welche dewegen diesen unschuldigen Gebrauch, nur unter dem Vorwande, als wäre es eine abgöt-

²³⁴ Vgl. Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 279.

²³⁵ Vgl. Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 259.

²³⁶ Vgl. Art. »Taufe«. In: Zedler 42, 1744, 259.

²³⁷ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 363f.

²³⁸ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 360f.

²³⁹ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 362f.

²⁴⁰ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 361.

²⁴¹ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 361.

²⁴² Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 361.

²⁴³ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 362.

²⁴⁴ Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 365.

²⁴⁵ Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 365.

²⁴⁶ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: Zedler 42, 1744, 365, 369.

tische, ja zauberische Ceremonie, nicht leyden können.«²⁴⁷ Der *Zedler* berichtet ausführlich von Streitigkeiten bezüglich des Taufexorzismus im 16. Jahrhundert, insbesondere in Anhalt, die meist als Streitigkeiten zwischen Lutheranern und »Crypto-Calvinisten« beschrieben werden.²⁴⁸ In diesem Artikel wird also, anders als im Artikel »Taufe« der Taufexorzismus als etwas dezidiert Lutherisches und damit als Identitätsmerkmal zu Bewahrendes dargestellt.

Viele seien nun, so der *Zedler*, der Meinung, die Obrigkeit könne den Taufexorzismus verbieten, da es sich um eine indifferente Sache, die in der Schrift nicht befohlen sei, handle. Das Alter des Brauchs sei kein hinreichendes Argument, da ja auch andere Bräuche abgeschafft worden seien. Auch der *Zedler* hält den Taufexorzismus für ein »Mittelding«²⁴⁹, also für ein Adiaphoron, mahnt allerdings: »Inzwischen ist doch keiner Obrigkeit zu rathen, dieselbe auf einmahl zu verbieten, sondern es ist besser, daß man es der Gewissens-Freyheit eines jedweden überlässet.«²⁵⁰ Auf die Auseinandersetzungen um den Exorzismus unter Christian I. von Sachsen verweist der *Zedler* ebenfalls.²⁵¹ Der *Zedler* berichtet auch von Diskussionen bezüglich der Entsagung des Teufels: Christian Gerber erwähnt in seiner *Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen*²⁵² Johann Christian Schöttgen, einen Rektor in Stargard, der diese Absage als Absage an Opern, Komödien, Missbräuche der Taufe²⁵³ und ähnlichem, die allesamt »Werke des Teufels« seien, versteht.²⁵⁴ Diese Position ist auch tatsächlich in Schöttgens *Curiöses Antiquitäten-Lexicon* von 1719 erhalten: Zu Christi Zeiten habe es viele Besessene gegeben, die durch Jesus exorziert worden und hinterher Christen geworden seien, daher sei der Exorzismus mit der Taufe selbst verknüpft worden.²⁵⁵ Die Absage an den Teufel sei nötig gewesen, als man sich von der heidnischen Religion zum Christentum bekehrt habe, unter dem Teufel hätte man Götzendienst verstanden, unter seinen Werken Feste, Schauspiele etc.²⁵⁶ Bei Schöttgen passiert nun also ein zweifaches: Opern und ähnliches werden – in einer Zeit vielfacher Streitigkeiten um das Theater²⁵⁷ – als Werke des Teufels

²⁴⁷ Art. »Tauf- Exorcismus«. In: *Zedler* 42, 1744, 365.

²⁴⁸ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: *Zedler* 42, 1744, 366–369.

²⁴⁹ Vgl. Art. »Tauf- Exorcismus«. In: *Zedler* 42, 1744, 366.

²⁵⁰ Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 262.

²⁵¹ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 261. Christian I. wandte sich dem reformierten Bekenntnis zu und schaffte den Taufexorzismus, als explizit lutherisches Element, zeitweilig ab. Die Bevölkerung protestierte teilweise heftig, vgl. Thomas Klein: *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591*. Köln, Graz 1962, 166.

²⁵² Vgl. Christian Gerber: *Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen* [...]. Dresden, Leipzig: Sauerbeiß, 1732, 615–622.

²⁵³ Zu diesen Missbräuchen zählt der *Zedler* auch die sogenannte Handwerkertaufe, mit der Lehrlinge eingeführt wurden. Dieser Gebrauch sei inzwischen in Kursachsen und in vielen anderen Ländern abgeschafft und mit strengen Strafen belegt, vgl. Art. »Taufen der Handwerker«. In: *Zedler* 42, 1744, 359.

²⁵⁴ Vgl. Art. »Taufe«. In: *Zedler* 42, 1744, 259.

²⁵⁵ Vgl. *Curiöses Antiquitäten-Lexicon* [...]. Hg. v. Christian Schöttgen. Leipzig 1719.

²⁵⁶ Vgl. Schöttgen, *Antiquitäten-Lexicon*, 1189f.

²⁵⁷ Zu den Theaterstreitigkeiten in Hamburg vgl. Johannes Geffcken: *Der erste Streit über die Zulässigkeit des Schauspiels (1677–1688)*. In: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 3, 1851, 1–33, Johannes Geffcken: *Der Streit über die Sittlichkeit des Schau-*